

Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullística

Instituto Internacional del

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Núm. 46

SUMARIO

ESTUDIOS

- P. CHARLES H. LOHR, S. J., *Ramon Llull, Logica brevis* pág. 1
ROSALIA GUILLEUMAS, *Tradició manuscrita i impresa del «Llibre d'Amic i Amat»* pág. 12
EXCMO. L. EIJO GARAY, *La obra «De auditu kabbalístico», atribuida al Bto. Ramon Llull* pág. 19
M. M.^a ASUNCION SEGUI SERVOLS, RSCJ, *La esperanza, en el Beato Ramon Llull* pág. 30
G. COLOM FERRA, *Ramon Llull y los orígenes de la literatura catalana*. pág. 37
F. SUREDA BLANES, *Un antilulista del segle XVIII: el Doctor Piquer i Arrufat (1711-1772)* pág. 48
S. GARCÍAS PALOU, *El candidato de Ramon Llull para el cargo de «Maestro General» de la Orden militar del Espíritu Santo*. pág. 63

TEXTOS

- L. PEREZ MARTINEZ, *Fondos lulianos en bibliotecas españolas* pág. 78

BIBLIOGRAFIA

- Bibliografía medievalística* (por A. LLINARES, P. A. OLIVER, C. R., TRIAS MERCANT y GARCÍAS PALOU), pág. 87. *Sección de obras filosóficas no medievalísticas* (por S. TRIAS MERCANT), pág. 91. — *Sección de notas bibliográficas*, pág. 100. — *Sección de Libros recibidos* pág. 106

CRONICA

- I. *Sesión académica de la investidura de «Magister», del PROF. DR. J. N. HILLGART*, pág. 113. — II: *Sesiones académicas celebradas con motivo del ingreso del P. CHARLES H. LOHR, S. J. y del PROF. Y DR. C. GENOVARD ROSSELLO en la «Maioricensis Schola Lullística»,* pág. 127. — III: *Conferencias sobre el Bto. Ramon Llull, del PROF. JORGE J. E. GRACIA, PROF. P. ERHARD-W., PLATZECK, O. F. M. y PROFESOR P. EUSEBIO COLOMER, S. J.*, pág. 127

Vol. XVI, Fasc. 1 PALMA DE MALLORCA (España) Año XVI: 1972

Enero - Abril.

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*.
7. GENOVARD ROSSELLO, C., *Introducción a la historia del lulismo pedagógico en Mallorca*.
8. TRIAS MERCANT, S., *Filosofía y sociedad*. (Bases socioculturales del lulismo del siglo XVIII).

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).

Estudios Julianos

Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullística

Instituto Internacional del

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Vol. XVI

1972

Año XVI

ESCUELA LULISTICA MAYORICENSE

Palma de Mallorca

RAMON LLULL, LOGICA BREVIS

Among the works of Ramon Llull constituting complete treatises on logic the Electorium catalogue --the oldest (1311) and most authentic inventory of Llull's works-- lists only two works: *Logica nova* and *Logica brevis*¹. The first of these treatises is well known. The *Logica nova* was composed in Genoa in May of the year 1303, and begins with the words: Deus, cum tua benedictione novum et compendiosum incipimus opus, ubi novam logicam compilamus. Considerantes veterem logicam et antiquam. This important work is found in a great number of manuscripts and two printed editions².

The identification of the *Logica brevis*, however, presents more difficulty. Two works have come into consideration: (1) *Logica brevis* (otherwise: *Logica brevis et nova: Logica abbreviata*) (= *LBN*) with the incipit: Deus, cum tua summa perfectione incipit Logica brevis et nova. Logica est ars, qua verum et falsum ratiocinando cognoscuntur et argumentative discernuntur. In logica considerantur tria inter alia, scilicet terminus, propositio et argumentum. Terminus est . . . / . . . contrarietas quam habent circa hoc de quo disputant. This work is found in five manuscripts: *Kobenhavn* Kgl. Bibl. Ny kgl. S. 640. 8^o (XV) f. 1^r–12^v (fragm.); *München* Staatsbibl. Clm. 4381 (A.D. 1497) f. 34^v–45^v; *Palma de Mallorca* Bibl. pública 1026 (XVIII) 19 fols. (fragm.; *expl.*: per me Bernardum Lavinhetam); *Vaticana* Vat. lat. 986 (XV) f. 200^r–219^r; Vat. lat. 3069 (XV) f. 4^v–12^r. It is also found in the following

¹ E. W. Platzek, *Raimund Lull II* (Düsseldorf 1964) 115* no. 26–27. In this article the following abbreviations will be used: *CLA* = *Compendium Logicae Algazelis*; *LBN* = *Logica brevis et nova*; *LDG* = *Logica del Gatzel*; *LN* = *Logica nova*; *LP* = *Logica parva*; *RD* = E. Rogent and E. Durán, *Bibliografía de les impressions lul·lianes* (Barcelona 1927). References will be made by page or by folio to the following editions: *CLA* = C. H. Lohr, *Raimundus Lullus' Compendium logicae Algazelis: Quellen, Lehre und Stellung in der Geschichte der Logik* (Freiburg i. Br. 1967) 94–123; *LBN* = Venezia 1480 (RD 2); *LN* = Palma 1744 (RD 327); *Bernhardi de Lavinheta Opera omnia* (ed. J. H. Alsted; Cologne 1612).

² Platzek, *op. cit.* 41* no. 112.

printed editions: Venezia 1480 (RD 2), Barcelona 1489 (RD 11), Valladolid 1497 (RD add. 2), Sevilla s. XVIin. (RD add. 6), Barcelona 1512 (RD 47), Paris 1516 (RD 60), Paris 1518 (RD 68), Palma 1584 (RD 129), Strasbourg 1598 (RD 144), Strasbourg 1609 (RD 162), Strasbourg 1617 (RD 180), Strasbourg 1651 (RD 233). A French translation by M. de Vassy appeared under the title: *Logique brieve et nouvelle* in Paris in the year 1632 (RD 206). (2) *Logica parva* (otherwise: *Dialecticae introductiones*) (=LP) with the incipit: Gratia summi radii fontalis (Gratia et illustratione divina) pullulat arbor scientiae logicalis in arboribus quinque inserta, cuius fructum est verum et falsum . . . — Logica est ars et scientia cum qua verum et falsum ratiocinando cognoscuntur et unum ab altero discernitur, verum eligendo et falsum dimittendo. Cuius principia specifica sunt tria, scilicet terminus . . . / . . . haec fallacia proveniat secundum multa. This work is known in six manuscripts: München Staatsbibliothek Clm. 10542 (XIV/XV) f. 42^r–64^r; Palma de Mallorca Biblioteca Provincial L. 95 Int. III; Biblioteca Pública 1044 (XVI) 31 fols. (Expl: Vincentius Valeriis discipulus Nicolai Pachis); 1061 (XV/XVI) II f. 25^r–56^v; 1082 (XVI) f. 1^r–44^r; Causa pia Lulliana 1 (XVIII) f. 59–93. It is also found in two printed editions: Alcalá 1518 (RD 69), Palma 1744 (RD 327). This second work formed the basis for Prantl's analysis of Lullian Logic.³

Nicolás Antonio seems to have been the first to have included these two treatises in the list of Lull's authentic works; earlier inventories mention various complete treatises on logic, but give little help toward identification. The list in Cod. Cusanus 85 f. 48^v which dates from about 1430 cites a *Logica brevis* and the *Logica nova*.⁴ The inventory of the Escuela Luliana of Barcelona of the year 1466 mentions the *Logica nova*, a *Logica Algazelis* which is without doubt Lull's early *Compendium logicae Algazelis* (=CLA),⁵ and a *Logica*.⁶ In the sixteenth century Alonso de Proaza mentioned the *Logica nova*, a *Logica brevis*, and a *Logica de quinque arboribus*, which may possibly be the LP mentioned above⁷. The inventory of the Biblioteca Vileta

³ C. Plantl, *Geschichte der Logik im Abendland* III (Leipzig 1867) 146–55.

⁴ M. Honecker, "Lullus—Handschriften aus dem Besitz des Kardinals Nikolaus von Cues", *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft* 1. Reihe 6 (1937) 252–309 at 279–81.

⁵ Platzcek, *op. cit.* 11* no. 33. Cf. also J. Rubió Balaguer, "La Lògica del Gazzali, posada en rims per En Ramon Lull", *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* 5 (1913–14) 311–54; C. H. Lohr, *op. cit.* 2f.

⁶ F. de Bofarull y Sans, *El testamento de Ramón Lull y la Escuela Luliana en Barcelona* (Barcelona 1896) 35; P. Blanco Soto, *Estudios de bibliografía luliana* (Madrid 1916) 68–72.

⁷ Alphonsus de Proaza, "Index librorum", in: *Raymundi Lulli Ars inventiva veritatis, Tabula generalis, Commentum in eadem ipsius Raymundi* (Valencia 1515) f. 220^v–222^v.

includes the *Logica nova*, a *Logica parva*, and a *Tractatus parvus de logica*⁸. In the following century Luke Wadding lists the *Logica nova*, a *Liber qui vocatur Logica de Grozell*, in vulg., which is no doubt the Catalan adaptation of *CLA* published by Llull under the title *Logica de Gatzel* (=LDG), and the *Logica parva*, certainly the work cited above, since he gives the incipit: *Logica est ars et scientia*, and lists two editions: Alcalá 1518 and Palma 1584.⁹ It should be noted, however, that whereas the edition of Alcalá 1518 actually contains the *LP*, the edition of Palma 1584 contains the *LBN*, and not the *LP* (RD 129). This confusion was eliminated by Nicolás Antonio, whose inventory of Llull's libri logicales includes the following titles: No. LXVI *Liber qui vocatur Logica del Grozell* (probably *LDG* and not *CLA*); No. LXVII *Logica parva, inc: Logica est ars et scientia* (with the note that this work appeared in Alcalá in 1518 and was commented on by Antonio Belver); No. LXVIII *Logica nova, inc: Considerantes veterem*; No. LXIX *Dialectica seu logica nova, inc: Logica est ars qua verum* (with the note: *quam in editione Argentoratensi toties laudata exstantem Bernardus Lavinheta emendasse restitutus iis quae olim fuerant sublata dicitur*)¹⁰. His Nos. LXVII and LXIX correspond respectively to the *LP* and *LBN* described above. Criticism of this inventory begins in the eighteenth century. Whereas Salzinger mentions the *Logica nova*, and the *Compendium logicae Algazelis*, but not the *Logica brevis*¹¹, Pasqual under the heading *De artibus liberalibus* in his *Catalogus librorum* lists the *Logica nova*, the *Compendium logicae Algazelis*, and a *Logica (rithmicé)*, which is no doubt to be identified with the *LDG*¹². In this chronological account of Llull's works Pasqual mentions the *Logica nova* under the year 1303, but makes no reference to a *Logica brevis*¹³. The more recent bibliographers agree in including *LN*, *CLA*, *LDG* in the inventory of Llull's works, but differ in their treatment of *LBN* and *LP*. The editors of the article on Llull in the *Histoire littéraire de la France* (1885) seem to be the first to have identified the *Logica brevis* of the Electorium catalogue with the work cited by Antonio with the incipit: *Logica est ars qua verum et falsum ratiocinando cognoscuntur*¹⁴. They also include the *Logica parva*, although this work is not mentioned in the Electorium catalo-

⁸ R. de Alós, *Los Catálogos lulianos* (Barcelona 1918) 67–83.

⁹ L. Wadding, *Scriptores ordinis Minorum* (Rome 1650) 297.

¹⁰ N. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus* II (Madrid 1788) 128.

¹¹ I. Salzinger, *Raimundi Lulli opera* I (Mainz 1721; repr. Frankfurt a.M. 1965) 55, 61, 73.

¹² A. R. Pasqual, *Vindiciae lullianae* I (Avignon 1778) Vita 376.

¹³ *op. cit.* I Vita 243.

¹⁴ M. P. E. Littré and B. Hauréau, *Histoire littéraire de la France* XXIX (Paris 1885) 242 f. no. 57.

gue¹⁵. Longpré (1926) lists both the *LBN* and the *LP* at the conclusion of his account of Lull's philosophical works¹⁶, Ottaviano (1930) similarly among undated works¹⁷. Glorieux (1933) is the first to associate these two works with the *Logica nova* under the date of 1303¹⁸. Avinyó (1935) marks an important stage in the criticism of these attributions. Although maintaining the identification of *LBN* with the Electorium catalogue's *Logica brevis*, he excludes the *LP* from the authentic works with the note that the form of exposition used in the *LP* seems to be an amplification of *LBN*, and that the work is possibly to be ascribed to Nicolas de Pax who had it printed in Alcalá¹⁹. Carreras y Artau (1939), following Avinyó, exclude *LP*, but note with regard to *LBN* that, although date and place of composition are unknown, the work is probably to be situated immediately after *LN*²⁰. Finally, Platzcek (1964) associates *LBN* with *LN* in the same way, but excludes *LP* from his inventory²¹.

In the following pages I want to maintain that neither the *LBN* nor the *LP* is an authentic work of Lull. A comparison of both works with the certainly authentic *LN* and *CLA* will be the basis for this conclusion. Finally, a suggestion will be made as to the identification of the *Logica brevis* cited by the Electorium catalogue.

1. *Logica brevis et nova*

The *LBN* is certainly a work belonging to the Lullian tradition. It begins with a typically Lullian invocation: Deus, cum tua summa perfectione incipit Logica brevis et nova. Logica est ars . . . (f. 1^r). Moreover, the Lullian principles, bonitas, magnitudo, etc. are used in examples of terms (f. 1^r), propositions (f. 1^r etc.), and syllogisms (f. 4^r etc.). Again, Lull's demonstratio per aequiparantiam is added to the traditional demonstratio per quid and demonstratio per quia in the treatment of the methods of proof (f. 3^v)²².

However, when we compare the structure and contents of *LBN* with *LN*

¹⁵ *loc. cit.* no. 58.

¹⁶ E. Longpré, art. "Lulle", *Dictionnaire de théologie catholique* 9 (1926) at col. 1096, nos 52–53.

¹⁷ C. Ottaviano, *L'ars compendiosa de R. Lulle* (Paris 1930) 93 nos. 220–221.

¹⁸ P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle* II (Paris 1933) 160 f. items ct, cv, cw.

¹⁹ J. Avinyó, *Les Obres autèntiques del beat Ramon Lull* (Barcelona 1935) 178–81 no. 94.

²⁰ T. and J. Carreras y Artau, *Historia de la Filosofía española: Filosofía cristiana* I (Madrid 1939) 295 no. 46, 334, no. 37.

²¹ Platzcek, *op. cit.* (supra note 1) 41* no. 114.

²² Confer Platzcek, *Raimund Lull* I (Düsseldorf 1962) passim.

—a work of which it is supposed by many authors to be a shorter form, significant differences appear.

First, the structure of the two works is basically different. *LBN* is divided into three major sections: 1. De termino, 2. De propositione, 3. De argumento (f. 1^r). *LN* is divided into seven distinctions: 1. De arbore, 2. De praedicabilibus, 3. De praedicamentis, 4. De centum formis, 5. De syllogismo, 6. De applicatione, 7. De quaestionibus (p. 2). To the distinction De arbore (p. 2–18), which concerns the Lullian nine subiecta and ten regulae or quaestiones, as well as to the distinctions De centum formis (p. 60–75), De applicatione (p. 113–127), De quaestionibus (p. 127–161) a distinction with which Llull characteristically concluded his works—there is nothing comparable in *LBN*²³.

Furthermore, the treatment of the predicables and predicaments is quite different in the two works. The treatment in *LBN* (f. 3^r) is extremely brief, and whereas the definitions for the predicables genus, species, and accident do resemble those of *LN*, the definitions for differentia and proprietas betray an entirely different understanding of the predicables than that developed by Llull in *LN*. *LN*: Differentia est id, ratione cuius bonitas, magnitudo etc. sunt rationes inconfusae (p. 26); *LBN*: Differentia est ens per quod quaedam ab aliis differunt (f. 3^r). *LN*: Proprietas est illa forma propter quam quodlibet ens consistit in suo proprio numero (p. 29); *LBN*: Proprium est id quod uni convenit, alteri non (f. 3^r)²⁴. In *LN* these two distinctions (p. 18–60) constitute the heart of the work, but for the revolutionary understanding which Llull there proposes for the predicables and predicaments in terms of his own doctrine of correlatives of action²⁵ and the ascent of the intellect²⁶ *LBN* does not reflect the slightest comprehension.

The term is treated in *LBN* under the headings: communis—discreta, universal—particular, copulative—subject—predicate (f. 1^r). There is nothing corresponding to this in *LN*.

The treatment of the proposition in *LN* is quite different from that in *LBN*. *LBN* distinguishes vera—falsa, categorica—hypothetica, affirmativa—negativa (f. 1^{r-v}); *LN* distinguishes necessaria—contingens, in potentia—in actu, brevis—longa, clara—obscura, convertibilis—non convertibilis, coniunctiva—disiunctiva, maior—minor, per se nota—dubitativa (p. 76–78, 80). In *LBN*

²³ Concerning the *Logica nova* see Platzeck, *op. cit.* I 393–445.

²⁴ Concerning this definitions see Platzeck, *op. cit.* I 211–14, 285–7.

²⁵ Concerning this doctrine see Platzeck, *op. cit.* I 171 f. and passim.; R. Pring-Mill, *El Microcosmos Lullia* (Oxford 1962) 137–68; E. Colomer, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull* (Berlin 1961) passim.

²⁶ Concerning this doctrine see Platzeck, *op. cit.* I 379–83; Pring-Mill, *op. cit.* 51–8; Colomer, *op. cit.* 75–82; Lohr, *op. cit.* *(supra note 5) 68.

the conversion of propositions is handled in the usual Scholastic manner (f. 1^V–2^F); in *LN* the discussion is perfunctory and apparently without great interest for the author (p. 78–79). In *LBN* there is nothing matching the analysis of various types of propositions on which arguments may be based (p. 79–80) and the various classifications of seemingly contradictory propositions which Lull derived from Muslim sources and developed at great length not only in *LN* (p. 80–81), but also in *CLA* (cf. infra)²⁷. In *LBN* the treatment of hypothetical propositions is, in accordance with late medieval interest in the theory of consequences, complete, though brief (f. 2^V); *LN* omits them entirely. On the other hand, *LBN* has nothing to the following section on definition in *LN* (p. 81–82).

Lull's understanding of the methods of argumentation represents a transformation of traditional doctrine, but in *LBN* the treatment is in the standard Scholastic manner: definition and terms of the syllogism, distinction of moods and figures, the three figures (f. 3^V–5^F). *LN*, on the contrary, discusses quomodo fit syllogismus, the comparison of the syllogism – its positive, comparative, and superlative degrees, in accordance with Lull's doctrine of the degrees of knowledge²⁸ –, the condition of the syllogism, and proof; the syllogism is then taken up under the ten Lullian questions, and examples are given for the three figures of the syllogism (p. 82–94).

The discussion of the topics is similar and traditional in both works (*LBN* f. 5^F–^V; *LN* p. 84–85), but at the end of this discussion *LBN* adds a treatment of consequences (f. 5^V–6^F), to which there is nothing comparable in *LN*.

The treatment of the fallacies in *LBN* is traditional and very schematic (f. 6^F–^V), and gives no indication that the author was even acquainted with the so-called vicesima fallacia or fallacia contradictionis, which Lull began to elaborate for the first time in *LN* (p. 94–113). Lull's later thought on the subject of fallacies builds on the classification of seemingly contradictory propositions mentioned above, and leads by way of the fallacia contradictionis, first adumbrated in *LN* (p. 111–113) and completely developed in *De novis fallaciis* (1308) and *De refugio intellectus* (1308), to a radically new and important method of demonstration proposed in *Liber facilis scientiae* (1311) and *De novo modo demonstrandi* (1312)²⁹; of these developments *LBN* is completely ignorant.

Finally, *LBN* gives no indication in the explicit of the place and date of composition, although this is the practice of Lull from the year 1290 on³⁰.

²⁷ Confer Lohr, *op. cit.* 46–50, 68 f.

²⁸ Confer Colomer, *op. cit.* 78.

²⁹ Concerning this development see Platzeck, *op. cit.* I 428–44; Lohr, *op. cit.* 72 f.

³⁰ This rule was first observed by M. Obrador y Bennassar, in the Prologue to *Obras de Ramon Lull* (ed. J. Rosselló; Palma de Mallorca 1901) xlv.

a fact which would provide either a terminus ante quem for the composition of the work, or an argument for its inauthenticity.

However, a date before 1290 for *LBN* would justify the conclusion that the work should resemble *CLA* which was completed in its final form about that time³¹. But on this hypothesis we would not be able to account for the title *Logica brevis "et nova"*. And a comparison of the two works precludes the possibility of ascribing them to the same author, at least at the same time in his career.

Whereas *LBN* treats the term quite extensively and the predicables and predicaments very schematically, *CLA* omits any consideration of the term as such, but gives a complete discussion of the universals (Dist. I; p. 94–96), predicaments (Dist. VI; p. 112–115), and the Porphyrian tree (Dist. VII; p. 115).

Again, the respective sections *De propositionibus* are quite different. An indication of the treatment in *LBN* has been given above. *CLA* gives simply a brief division of types of propositions (p. 98) and then goes on—as in *LN*—to a discussion of the various types of propositions on which arguments may be based (p. 100–101) and of various classifications of seemingly contradictory propositions (p. 98–99)³². *LBN*'s discussion of hypothetical propositions is not found in *CLA*.

The sections *De argumentis* also reflect the divergent interests of the authors. In *LBN* there is nothing to correspond to the various subjects which Llull takes up in *CLA*: *De materia argumenti*, *De requisitis syllogismorum*, *De conditionibus syllogismi*, *De speciebus argumentationis*, *De obscuracione argumenti*, *De inquisitione syllogismi*, *De modis interrogandi*, *De oppositione* (p. 101–104)³³.

After a discussion of the figures of the syllogism (*CLA* p. 110–112) and of the fallacies (*CLA* p. 104–108) which reveals the dependence of both works on a common tradition, *LBN* turns to a treatment of the consequences and concludes with some notes on the conduct of disputations, whereas *CLA* provides some cautions to be observed in avoiding fallacies (p. 108–109), a favorite subject of Llull, and at the end makes certain *Additiones de theologia* (p. 116–123).

Llull's thought on formal logic developed very rapidly from the early excerpts from the logic of al-Ghazālī's *Maqāsid al-falāsifa* to the revolutionary *LN* and the late treatises on the methods of demonstration. His early work is more indebted to Arabic sources than to the standard Scholastic authors. But even in the earliest period the interests are revealed which will

³¹ See Lohr, *op. cit.* 37.

³² Confer note 27 *supra*.

³³ Concerning these sections see Lohr, *op. cit.* 70 f.

develop in *LN* into an elaboration of the *regulae* or *quaestiones*, a radically new understanding of the predicables and predicaments in terms of the correlatives of action and the ascent of the intellect, and in the latest works from a fascination with fallacies and seemingly contradictory propositions into an ultimate rejection of the Aristotelian syllogism and substitution of a new form of demonstration³⁴. *LBN* betrays not the slightest understanding of these developments. *LBN* can not be regarded as a compendium either of *CLA* or of *LN*; it is rather a typically Scholastic treatise on logic with some Lullistic touches. The author does not even seem to have been acquainted with *CLA* or *LN*. Since there are no manuscripts earlier than the fifteenth century, the work may probably be assigned to this period. It was studied by Bernard de Lavinheta, the well-known Lullist of the late fifteenth century (+ after 1523)³⁵. To judge by the explicit of MS Palma Bibl. Pública 1026, it was copied by him. Moreover, he took up the entire work into the section on logic in his *Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli* (Lyons 1523 [RD 78]; Cologne 1612 [RD 168]). The following table will make clear the relation of the two works. To the sections enclosed for Lavinheta's work there is nothing corresponding in *LBN*. It should be noted that the sections on the predicables and predicaments are very different in the two works.

³⁴ Confer Platzeck, *op. cit.* I 441–44

³⁵ Concerning Lavinheta see E. d'Alençon, *Dictionnaire de théologie catholique IX* (1926) 36 f; A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premiers guerres d'Italie* (Paris 1916) 671 f, 686; RD *passim*; T. and J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana II* (Madrid 1943) 209–14, 238–40; P. Rossi, *Clavis universalis* (Milan–Naples 1960) 74–8 and *passim*; W. Risse, *Die Logik der Neuzeit I* (Stuttgart 1964) 536 f.

*LBN*I. De termino (f. 1^r)II. De propositione (f. 1^r–2^r)De propositione hypothetica
(f. 2^v–3^r)De praedicabilibus (f. 3^r)De praedicamentis (f. 3^r)III. De argumento (f. 3^v)De syllogismo (f. 3^v–4^r)De prima figura (f. 4^r–^v)De secunda figura (f. 4^v–5^r)De tertia figura (f. 5^r)IV. De locis, a maiori (f. 5^r–^v)De loco ab aequali (f. 5^v)De loco a minori (f. 5^v)V. De consequentiis (f. 5^v–6^r)VI. De fallaciis (f. 6^r–^v)VII. De disputatione (f. 6^v)*Lavinheta*

1. Generalia logices (p. 1)

2. De universalibus (p. 1–2)

3. De praedicamentis (p. 2–3)

4. De propositione (p. 3–4)

5. De conversione (p. 4–5)

6. De oppositionibus (p. 5–6)

7. De aequipollentiis (p. 6–7)

8. De materia propositionum (p. 7)

9. De legibus propositionum (p. 7)

10. De propositione hypothetica (p. 7–8)

11. De modalibus (p. 8)

De quattuor oppositionibus (p. 8–9)

12. De suppositionibus (p. 10)

13. De ampliationibus (p. 10)

14. De restrictione (p. 10)

15. De argumento (p. 10–11)

16. De syllogismo (p. 11–12)

17. De prima figura (p. 12–13)

18. De secunda figura (p. 13–14)

19. De tertia figura (p. 14–15)

20. De locis, a maiori (p. 15)

21. De loco ab aequali (p. 15–16)

22. De loco a minori (p. 16)

23. De consequentiis (p. 16–17)

24. De fallaciis (p. 17–19)

25. De disputatione (p. 19)

2. *Logica parva*

The *LP* is a work more closely related to *LBN* and Lavinheta's *Logica* than to *CLA* and *LN*. It is divided into sections: I. De termino, II. De propositione, III. De suppositione etc., IV. De argumento, V. De fallaciis. The first three sections correspond roughly to the first fourteen chapters of Lavinheta's work, but the following sections appear to be completely independent. Since the attribution to Lull has generally been rejected, it is not necessary to consider the work any further, although it might be noted that the ascription to Nicolas de Pax might be supported by the explicit in MS Palma Bibl. Pública 1044, given above.

3. *Logica brevis*

At the conclusion of this dry inquiry I should like to suggest that the *Logica brevis* of the Electorium catalogue is simply the certainly authentic *CLA*. The intrusion of *LBN* and *LP* into the catalogues from the time of Wadding and Antonio has confused the question, and seems to have been the reason for the identification by the editors of the *Histoire littéraire* of *LBN* with the *Logica brevis* cited in the Electorium catalogue, their great discovery. Salzinger and Pasqual, both distinguished by an intimate knowledge of Lull's works and their tradition, were apparently aware of the problem and justified in including only *LN*, *CLA* (and *LDG*) in their listings.

The two works *LBN* and *LP* are valuable as showing the understanding of Lull's thought on formal logic which was current in certain circles in the fifteenth and sixteenth centuries. But the real depth and direction of his thought was appreciated not by the authors of these treatises, but by Nicholas of Cusa. It is probably not by accident that the list in Cod. Cusanus 85 mentions only a *Logica brevis* and a *Logica nova*.

Raimundus-Lullus-Institut
Freiburg i. Br.

CHARLES H. LOHR

RESUMEN DEL PRECEDENTE ARTICULO DEL PROF. CHARLES H. LOHR.

Se puede resumir el artículo con las mismas palabras del autor: "En las páginas siguientes quiero mantener que ni la *Logica Brevis et Nova* (LBN), como tampoco la *Logica Parva* (LP), son obras auténticas de Llull. La comparación de una y otra de estas obras con las ciertamente auténticas, *Logica Nova* (LN) y *Compendium Logicae Algazelis* (CLA), será el fundamento de esta afirmación. Finalmente voy a hacer una sugerencia para la identificación de la *Logica Brevis* citada en el *Electorium Catalogue*"

En la nota 1 pone las siglas de su trabajo, ciertamente necesarias, para seguir la confrontación de las obras y ediciones que coteja para llegar a la conclusión que se propone.

Demuestra la autenticidad de la LBN, no solo por su incipit, sino también por la estructura de la misma, básicamente diferente de la LN, que muchos autores creyeron que era su forma abreviada. Prosigue con el examen interno de los conceptos y deduce que son diferentes, por lo que no pueden ser atribuidos al mismo autor, por lo menos en la misma época de su vida.

En cuanto a la LP, afirmándose en el cuadro comparativo que lleva expuesto anteriormente, sostiene que está más íntimamente relacionada con LBN y con la *Logica* de Lavinheta que la CLA y la LN. Confirma seguidamente la opinión general de los autores, que no la tienen por auténtica, y la atribuye a Nicolás de Pax, tal como se consigna en el explicit del manuscrito 1044 de la Biblioteca Pública de Palma de Mallorca.

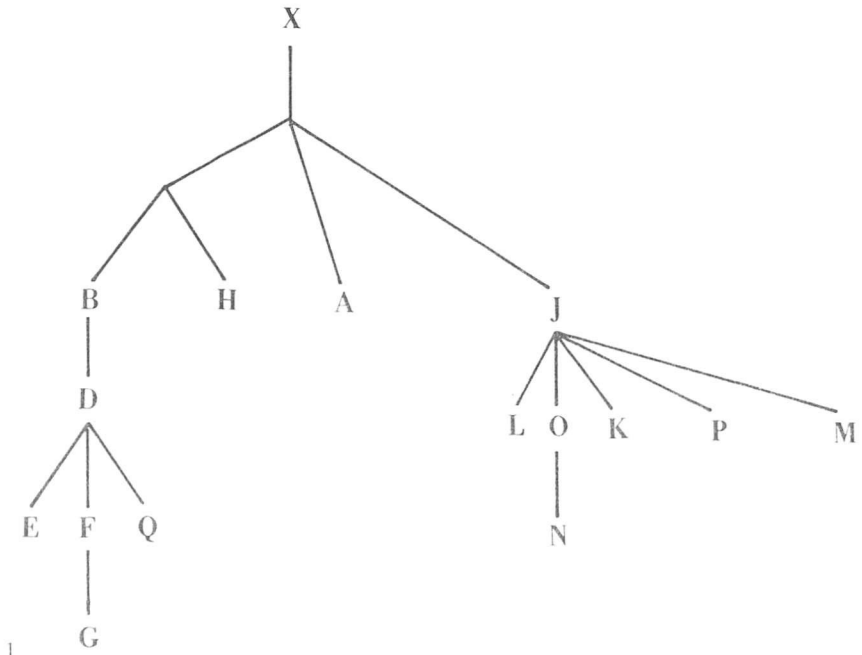
Sugiere finalmente que la *Logica Brevis* del *Catalogue Electorium* es seguramente la auténtica CLA.

SOBRE LA TRADICIO MANUSCRITA I IMPRESA DEL LLIBRE D'AMIC I AMAT FINS AL SEGLE XVI

L'any 1954 vaig publicar com apèndix a l'edició del *Blanquerna* de la Col·lecció "Els Nostres Clàssics" un resum bibliogràfic de manuscrits i edicions d'aquesta obra i del *Llibre d'Amic i Amat*, seguit d'un estudi dels versicles tinguts com a interpolats, en el qual intentava de rastrejar-ne l'origen. L'objecte d'aquest article no és altre que el d'afegir a aquell conjunt de notes algunes precisions que posteriorment he pogut obtenir encaminades sobre tot a establir la filiació dels manuscrits i edicions primitives del *Llibre d'Amic i Amat*, tema sobre el qual estic preparant un treball més extens.

* * *

Sense pretendre de donar encara una exacta filiació de manuscrits sinó únicament com un mitjà d'orientació que agrupi els textos d'analogies més acusades, podem resumir fins avui la tradició manuscrita del *Llibre d'Amic i Amat* (s. XIV–XV), en les seves dues modalitats de llibre V del *Blanquerna* i d'obra independent, en el següent esquema:



Com podem observar, la transmissió del *Llibre d'Amic i Amat* es realitza en tres direccions principals: la dels textos catalans o catalano-provençals, la dels francesos i la dels llatins, les tres versions catalana, francesa i llatina havent estat fetes gairebé contemporàniament. Per altra banda, sembla que del molt bona hora el text del *Llibre d'Amic i Amat*, si no és que ja hagués estat redactat abans, a part del *Blanquerna*, va ésser-ne segregat i tingut com una obra amb personalitat pròpia, amb un desenvolupament manuscrit i imprès independent del de la gran novel·la lul·liana.

a) *Textos catalans*.— Ha estat considerat fins ara com el text millor i com a tal pres per base de les tres edicions modernes del *Blanquerna*,¹ el ms. 610 de la Staatsbibliothek de Munic (A). Sembla però més acostat a l'arquetip el ms. 478 de la Biblioteca Nacional de París (B); tres motius ho fan pensar: 1) la millor lectura, en general, en casos de discordància entre un i altre, del manuscrit parisenc²; 2) la coincidència amb tota la tradició manuscrita més primitiva, tant en francès com en llatí, en front del manuscrit de Munic que més aviat se n'allunya per omissió o per amplificació; 3) el fet que el llenguatge provençalitzant en què està escrit pot donar a entendre³ que fou copiat directament de l'original lul·lià a Montpeller, on el mateix Lull⁴ declara haver compost el seu llibre.

La manca d'un estudi de la dispersió dels fons manuscrits disposats pel mateix Lull no ens permet encara de puntualitzar la procedència dels textos que suposem més acostats als arquetips, com són els que acabem de mencionar. Tot i haver de conjecturar sobre una cadena d'anelles no ben closes, també per aquesta banda el manuscrit de París sembla el més primitiu d'ambdós: prové de la biblioteca dels Franciscans de Palma de Mallorca, de la qual era el vol. 10 segons el catàleg publicat per Gottron⁵, i degué sortir-ne potser per la desamortització dels béns eclesiàstics de 1835, puix l'any 1877 es trobava ja a París en poder d'un particular. La procedència del *Blanquerna* de Munic, en canvi, indicada per Salzinger com de Barcelona —la qual cosa n'explica el llenguatge català-barceloní— fa pensar si seria una còpia feta per a ús de l'Escola Lul·liana, al catàleg de la qual dels voltants de l'any 1466,

¹ *Obres de Ramon Lull. Edició original*. Vol. IX (Palma de Mallorca 1914); *Libre de Evast e Blanquerna* (Barcelona 1935-54), IV vols., Col. "Els Nostres Clàssics" 50-51, 58-59, 74, 75; RAMON LLULL *Obres Essencials*, vol. I (Barcelona 1957), pp. 111-307.

² En les confrontes de textos sempre em refereixo al del *Lib. d'Amic e Amat*; quan es tracta del *Blanquerna* ja ho faig constar.

³ Veg. TARRE, J., *Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, AST, XIV (1941), p. 181-182.

⁴ Cap. 90.

⁵ *El Catàleg de la Biblioteca Lul·liana dels Franciscans de Mallorca*, "Butlletí de la Biblioteca de Catalunya", VI (1920-22), 164-224.

apareix efectivament un exemplar del *Blanquerna*. Aquesta còpia hauria pogut passar com tantes altres obres, a Düsseldorf per a l'edició de Salzinger.

A la mateixa branca del manuscrit provençalitzant del *Blanquerna* de París pertany el *Llibre d'Amic i Amat* de la Biblioteca Municipal de Palma de Mallorca, R.L. 40 (H) tant pel seu llenguatge, provençalitzant també, com per les variants. És l'única versió aïllada en català, del *Llibre d'Amic i Amat* que coneixem i es troba inclosa dins una miscel·lània d'altres obres de Llull.

* * *

b) *Textos francesos*⁶.— La tradició manuscrita de les versions franceses del *Llibre d'Amic i Amat*, incloses, llevat d'una sola, en el text del *Blanquerna*, és fàcilment rastrejable. Totes semblen derivar en darrer terme de la versió continguda al ms. 24.402 de la Bibliothèque Nationale de Paris (D), procedent del llegat de Pierre de Limoges a la Sorbona. Hom ha suposat que aquest manuscrit era una versió feta pel mateix Pierre de Limoges, contemporani de Llull. La traducció correspon fidelment al text del manuscrit 478 de la mateixa biblioteca abans esmentat. El *Blanquerna* francès de la Staatsbibliothek de Berlín, del segle XIV, procedent de la Cartoixa de Vauvert, és una còpia d'aquesta versió de Pierre de Limoges. Ho són també, amb adaptació al llenguatge de l'època, els manuscrits francesos del *Blanquerna* de la Bibliothèque Nationale de Paris 763 (F), del s. XIV (amb el 12.555 (b) que n'és una còpia del XV) i el del *Llibre d'Amic i Amat* de la miscel·lània lul·liana del XIV, ms. 14.713 (Q).

* * *

c) *Textos llatins*.— No coneixem cap versió llatina completa del *Blanquerna*. A la Biblioteca Marciana de Venècia (cod. CXCIII, class. III) n'hi ha una, incompleta, del segle XVI. Arriba sols fins al llibre II, cap. 49; no conté, per tant, el *Llibre d'Amic i Amat*. La tradició llatina d'aquesta obra està continguda en els següents còdexs miscel·lanis, de contingut anàleg:

Ms. A. Munic, Staatsbibl., hisp. 610; s. XIV–XV, cat., *Blanquerna*.

Ms. B. París, Bibl. Nat., 478; s. XIV, cat.—prov., *Blanquerna*.

Ms. D. París, Bibl. Nat., 24402; s. XIV, fr., *Blanquerna*.

Ms. E. Berlín, Staatsbibl., Phill. 1911, s. XIV, fr., *Blanquerna*.

Ms. F. París, Bibl. Nat., 763, s. XIV, fr., *Blanquerna*, cod. miscel·lani.

Ms. G. París, Bibl. Nat., 12555, s. XIV, fr., *Blanquerna*.

Ms. H. Palma de Mallorca, Bibl. Municipal, R.L. 40, s. XIV, cat.—prov., *Lib. d'Amic e Amat*.

⁶ Veg. una descripció detallada en Tarré, *op. cit.*

Ms. J. Venècia, Bibl. Marciana, cod. CC, class. VI; s. XIV, llat., *Lib. d'Amic e Amat*, cod. miscel.

Ms. K. Venècia, Bibl. Marciana, cod. CXVI, class. III; s. XIV, llat., *Lib. d'Amic e Amat*, cod. miscel.

Ms. L. Milà, Bibl. Ambrosiana, P. 198 sup.; s. XIV., llat., *Lib. d'Amic e Amat*, cod. miscel.

Ms. M. París, Bibl. Arsenal, 516; s. XIV, llat., *Lib. d'Amic e Amat*, cod. miscel.

Ms. N. Munic, Staatsbibl., 10525; s. XIV, llat., *Lib. d'Amic e Amat*, cod. miscel.

Ms. O. Munic, Staatsbibl., 10553; s. XIV, llat., *Lib. d'Amic e Amat*, cod. miscel.

Ms. P. Pàdua, Bibl. Universitària, 1717; s. XIV, llat., *Lib. d'Amic e Amat*, cod. miscel.

Ms. Q. París, Bibl. Nat., 14713; s. XIV, fr., *Lib. d'Amic e Amat*, cod. miscel.

Dels dos grups en què hom ha classificat els còdexs que contenen diversos tractats lul·lians⁷, sembla que aquesta sèrie de manuscrits miscel·lanis pertanyen al dels reculls formats amb tractats compostos en dates acostades⁸. És interessant però, dòbservar que, a més, les obres dels quatre primers reculls pertanyen cronològicament al cicle dde l'*Ars demonstrativa*⁹, és a dir d'obres encaminades a fer més pràctica i fàcil aquesta obra bàsica i que s'estén, segons Carreras Artau, des del 1277 fins a la composició de l'*Ars inventiva*, acabada a Montpeller el 1289. És clar que sols les dues primeres obres entren directament dins el cicle evolutiu del sistema lul·lià, però si tenim en compte que l'*Ars demonstrativa* és principalment un art de conversió dels infidels¹⁰, veurem que les dues següents (*L. de articulis* i *L. super Psalmum Quicumque*) hi són també estretament relacionades. També els dos reculls anotats en darrer terme agrupen obres de composició pròxima en el temps si bé no és tan clara llur relació ideològica. Allò que cal remarcar és que en tots els còdexs, amb l'única excepció del de Pàdua, el *Ll. d'Amic i Amat* va a continuació del *Super Psalmum Quicumque* en el qual la figura de l'ermità Blanquerna té una part preponderant, i amb dues obres van unides sense solució de continuïtat com si l'ermità Blanquerna de cadascuna fos el mateix personatge.

Un sol text llatí del *Llibre d'Amic i Amat* no pertany a miscel·lànies lul·lianes: el contingut al ms. 516 (s. XIV) de la Biblioteca de l'Arsenal de París (M). Es troba inclòs en un recull de textos místics procedent de l'aba-

⁷ RUBIO, J., *Notes sobre la transmissió manuscrita de l'opus lul·lià* (Barcelona 1928), p. 9.

⁸ Un agrupament anàleg, bé que sense el *L. d'Amic*, el conté el mss. lat. 16113 de la Bibl. Nat. de París procedent del llegat de Pierre de Limoges: *Lectura super figuras Artis demonstrativae, Liber propositionum secundum Artem demonstrativam, Liber super Psalmum Quicumque*.

⁹ Veg. CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofia Española. Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV* (Madrid 1939-43), vol. I, p. 400.

¹⁰ Veg. CARRERAS ARTAU, *op. cit.*, p. 398.

dia de Sant Víctor de París. El text, però, respon a la mateixa família dels miscel·lanis.

Entre els textos llatins es troba un manuscrit que hom pot considerar procedent del suposat arquetip. Es el cod. CC class. VI de la Biblioteca Marciana de Venècia (J), dedicat, sembla que per mà del propi Ramon Llull, al dux de Venècia Pietro Gradenigo. La confrontació d'aquest manuscrit del *Llibre d'Amic i Amat* amb els continguts en la resta dels reculls miscel·lanis abans al·ludits ens ha permetes de constatar la unitat de text de tots ells, salvats els consegüents errors de còpia. Per altra banda coincideix també fonamentalment amb el text català provençal del ms. 478 de la Bibliothèque Nationale de París (B).

* * *

Les primeres edicions.— El *Llibre d'Amic i Amat* és una de les obres de Llull amb més tradició tipogràfica, ja des de principis del segle XVI. Hom pot veure en Rogent-Duràn i en la Bibliografia abans esmentada la relació de les edicions conegudes d'aquella sola centúria: una catalana (*Blanquerna*), tres llatines i una francesa (*Ll. d'Amic*). Cap altra obra lul·liana no pot presentar a finals del XVI un elenc semblant de traduccions i edicions.

Les tres edicions essencials del segle XVI, sobre les quals han estat reproduïdes totes les següents (tant del *Blanquerna* com del *Ll. d'Amic i Amat*) fins a l'edició de les *Obres Originals* de 1914, són les del *Llibre d'Amic i Amat* en llatí, de París 1505 preparada per Jacques Lefèvre d'Étapes i d'Alcalà de Henares 1517 per ordre del Cardenal Cisneros, i la del *Blanquerna*, en català, de València 1521, duta a terme per Joan Bonllavi. A les relacions mutues entre aquestes tres edicions es concreten les notes que segueixen.

En la relació bibliogràfica abans esmentada, ja vaig exposar com l'edició de 1505 era feta damunt d'un text que no respon a cap dels manuscrits coneguts del segle XIV, ni catalans ni llatins. Conté 46 versicles que no es troben en cap d'aquests i que per altra banda no semblen autènticament lul·lians, i en els autèntics ofereix sovint amplificacions i variants que alguna vegada concorden amb la branca del ms. 610 de la Staatsbibliothek de Munic però mai amb la més primitiva del manuscrit provençalitzant 478 de París.

Sobre aquesta edició parisenca fou duta a terme fonamentalment la d'Alcalà de Henares. Els editors d'Alcalà, que pertanyien segurament al nucli lul·lista aplegat entorn del Cardenal Cisneros, amb l'escut del qual va encapçalada l'obra, tingueren a llur disposició altres manuscrits mitjançant els quals perfeccionaren el text defectuós de Lefèvre. Malgrat això en conservaren els 46 versicles interpolats.

Quan el rocafortí Joan Bonllavi per comissió del canonge de Mallorca Gregori Genovart, emprengué l'edició primera del *Blanquerna* en català aplegà a València, on la càtedra lul·liana de l'Estudi General es trobava en plena florida des de 1505 per obra de Jaume Janer i Alfonso de Proaza, ben relacionats amb els nuclis lul·listes d'Alcalà i de París, un bon nombre de manuscrits, segons es desprén d'algunes advertències disperses per tota l'obra. Segons diu a una d'aquestes notes posada al capítol *De la Passió*: "Hoc unum caput de passione in solo uno compertum est originali de multis quam habuimus". Aquest únic original és sense dubte el ms. 478 de París, l'únic en tota la tradició del *Blanquerna* que el conté. Podem ara refermar-nos en aquesta sospita puix l'estudi directe del manuscrit ens ha donat gairebé la certesa de que fou una peça fonamental en la preparació de l'edició *princeps* del *Blanquerna*.

Ja han advertit tots els bibliògrafs que han descrit o estudiat aquest còdex l'abundància d'anotacions manuscrites en lletra del XV i XVI que es troben pels marges. Són de dues classes. Unes, les més importants fan referència al text i en parlarem tot seguit; les altres són inscripcions ocasionals fetes als marges i a les guardes. Per exemple: al fol. 38v. sota un esbòs d'una efígie de Llull hi ha unes línies en llatí: *Hic martyr transiens per medium illorum ibat. Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat. Christus ab omni malo nos deffendat*. Més avall, en lletra cortisana, un encapçalament de carta: *Muy magnifico señor primo yo veso tus manificas manos y vuestra merced suplico...* Al fol. 108 de pergamí més bast, que devia servir de coberta, hi han algunes anotacions de caràcter jurídic en què hom esmenta sovint la vila de Medina del Campo. Les anotacions més importants però, i més difícils de desxifrar són les que es troben tot al llarg del *Llibre d'Amic i Amat*. Cal remarcar que els folis que contenen aquesta part del *Blanquerna* han estat visiblement més manejats que la resta del còdex. L'estat del text revela que hom hi ha realitzat al damunt un treball intens de confrontació amb un o diversos textos més. Al fol. 74, col. 2 i al marge superior en lletra cursiva del XVI es troba efectivament la inscripció: *Multum oportet haberi aliud exemplar antiquum*.

El manuscrit no porta numeració original als versicles; a partir, però, del 20 i en lletra del XVI comencen a aparèixer algunes xifres i des del 351 n'hi ha encara un altra de suplementària entre parèntesi. La primera correspon a la de l'edició d'Alcalà, que és la mateixa que la de València; la segona és la de l'edició de París de 1505. Ja he dit que aquest manuscrit, com tots els primitius, no conté els 46 versicles tinguts per apòcrifs. Doncs bé, llur manca és curiosament marcada als marges, al lloc corresponent amb el mot *deest* i, en canvi els 46 autèntics, substituïts en les edicions pels apòcrifs porten una indicació consistent en una creu entre parèntesi. Per altra banda, un bon nombre de versicles porten afegitons en català del s. XVI, evidentment tra-

duïts del text anàleg de 1505-1517.

Aquesta sèrie de particularitats ens permet de suposar que en l'edició del *Llibre d'Amic i Amat* dins el *Blanquerna* de 1521, Bonllavi treballà especialment sobre el ms. 478 de París. En diversos indrets del seu pròleg esmenta el *Llibre d'Amic* com una part important del *Blanquerna*; és natural que volgués polir-la i perfeccionar-la tot el possible amb "rich stil de paraules com requir la maiestat de la sentència qui tracta". Per aquest motiu i a part dels manuscrits tingué en compte les dues edicions ja realitzades, de París i d'Alcalà, avalades amb el prestigi de les dues escoles lul·listes de què procedien. Comparant el text d'aquestes dues edicions amb el manuscrit bàsic s'adonà que hi havia una sèrie de versicles que sols es trobaven en aquelles i que venien a substituir-ne altres tants que precisament i en general, a ell devien semblar-li massa conceptuosos, i també que alguns dels versicles que es trobaven en manuscrits i edicions eren més amplificats en aquestes. Per aquest motiu degué assenyalar curosament els llocs del manuscrit on calia afegir versicles i amplifcacions trets de les edicions llatines i, després de traduir-los, els degué intercalar a la seva edició suprimint els primitius que no apareixien en llatí.

Aquest treball de *mise au point* realitzat sobre el ms. 478 de París afegeix al seu valor intrínsec de peça fonamental en la conservació del text primigeni del *Blanquerna* i del *Llibre d'Amic i Amat*, el d'ésser una prova més de la relació existent entre les escoles lul·listes valenciana, mallorquina i castellana. I esmentem també l'escola de Mallorca perquè el còdex hi degué en darrer terme pervenir. L'any 1715 figura, com hem dit, a l'inventari de la biblioteca del convent de Franciscans de Palma, fent costat precisament a l'edició de la mateixa obra per la qual tant havia servit.

ROSALIA GUILLEUMAS

Barcelona

LA OBRA "DE AUDITU KABBALISTICO", ATRIBUIDA AL BTO. RAMON LLULL.

Si escribiera estas líneas para quienes conocen bien las obras del B. Lulio, me bastaría decir: evidente es que Lulio no tiene nada que ver con la Cábala, ni es autor de la obra *De auditu kabbalístico*, que falsamente se le ha atribuído.

Pero se ha dado tanto aire al cabalismo de Lulio y son tantos, y tan insignes varones algunos, los que se lo achacan, que creo necesario detenerme algo a desvanecer esa falsa especie.

El maestro de arabistas, D. Julián Ribera, escribía: "En Mohidín la cábala desempeña gran papel" y es ésa una de las semejanzas que le encuentra con Lulio¹. Antes el sabio P. Zeferino González había escrito: "Añádase a esto que el origen y artificio de todas esas fórmulas son evidentemente cabalísticas, y que su autor, lejos de negarlo, considera la cábala o *Kabbala*, según él escribe, como la ciencia superior (*superabundans sapientia*) y divina, como la ciencia suprema y reguladora de las demás: *Omnium aliarum scientiarum longe valde regulatrix... propter quod (kabbala) est de maximo etiam divino, consequitive, divina scientia vocari debet*"².

Cuando en su propia patria se desconoce a Lulio de esa suerte nada tiene de extraño que en obra tan seria y fundamentada como es el *Dictionary de Théologie Catholique*, se diga, no en el art. sobre Lulio, que es de Longpré, sino en el de Cábala, que "el primero que señaló la existencia de la cábala en la Europa cristiana, Lulio, (+1315) la saludó como una especie de revelación divina, la tomó por llave de las ciencias ocultas y la creyó destinada a rendir los más grandes servicios a la causa católica". Y lo peor, aún, es que en comprobación de ello cita ¡el *Ars Magna*!

Y sin embargo, en Lulio no hay nada de cábala, ni siquiera lo que de

¹ JULIAN RIBERA, *Orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio*. En Homenaje a Menéndez y Pelayo, Madrid, 1899, t. II.

² P. ZEFERINO GONZALEZ, *Historia de la Filosofía*. Madrid, 1878. t. II, págs. 297 y 298.

ella, o de sabor de ella, pudiera haber tomado de la literatura patristica. de S: Agustín en particular.

* * *

Dos sentidos pueden darse a la palabra Cábala, uno noble y otro bastardeado.

En el 1^o, significa la interpretación *recibida* de los sentidos secretos y misteriosos que están ocultos bajo la sencilla apariencia literal; atribúyena algunos a Moisés que la transmitió a Josué y a los setenta ancianos. y así vivió siempre como tradición *no escrita*; otros, a Esdras y a los últimos profetas. Tal interpretación ha sido general entre los Padres de la Iglesia y sigue siéndolo; con esta diferencia: que los comentadores cristianos manifiestan el sentido místico, encerrado en el literal, clara y abiertamente. sin esoterismo de ningún género; mientras los cabalistas judíos lo envuelven en obscuridades y reservas, lo constituyen en ciencia de clase. que no se ha de profanar comunicándola al vulgo, y al estilo de los pitagóricos. cifran su saber acerca del alto y secreto sentido místico de la Escritura en símbolos esotéricos.

Bastardeo y degeneración ínfima de esta cábala es la que llaman práctica, la cual se emplea en descubrir y manejar secretos bíblicos a los que se suponen vinculados poderes sobrenaturales y milagrosos. Una especie de magia escrituraria.

Pero aún sin llegar a esta última degradación de la cábala. convertida en brujería, hay una cábala *bastarda*, que consiste en vanas combinaciones de los elementos del texto escrito para deducir de ellas explicaciones. sentidos. teorías y doctrinas, que se dan por divinos cuando sólo son parto de delirantes cavilaciones.

El instrumento cabalístico por excelencia es la *masora*. Correlativas entre sí, la cábala (de Kábal = recibir) significa *lo recibido*, y masora (de *Masar* = dar) equivale a dado por tradición: de suerte que a veces constituían una misma ciencia o arte, aunque se les solían atribuir distintos oficios³. *La masora* se consagró a estudiar, computar, conservar los versículos, las palabras y las letras del escrito sagrado, con amorosa esclavitud no indigna de la fe con que se aplicaba a su lectura y análisis; y en cambio la *cábala* utilizaba esos datos para sus lucubraciones; es natural que con frecuencia coincidiesen en un mismo trabajo y que facilmente se confundiesen el masoreta y el cabalista. Y si uno y otro se hubiesen contenido en los justos límites de su genuina función, sólo útil habría sido su labor; pero llegó la *masora* a tales

³ Vide BONFRER, *Praeloquia in Sacram Scripturam*, Cap. XXI, Sect. 1. En MIGNE *Cursus Sacrae Script.* t. I, col. 217.

extremos de sutiles y vanas observaciones, al par que la cábala se engolfaba en fantásticas deducciones, indignas de los inspirados autores, que lo bueno llegó a convertirse en pésimo.

Dásele a la cábala tal valor en el Talmud que se la estima como verdadera ciencia sagrada, llegando a honrarla como a las Inspiradas Letras, por desentrañar el elemento recóndito y más divino de las mismas, y a tener por axioma: "Las palabras de la cábala equipáranse a la Ley"; y así comparaban el sentido literal bíblico a la vela, que se compra por poco, y el sentido cabalístico a la margarita preciosa que mediante la luz de la vela puede hallarse⁴.

La cábala forja sus fantasías por medio de tres artificios: el de *Gematría*, el de *Notaricon* y el de *Permutación*. Consiste el primero en computar el valor aritmético de las letras de una palabra, para deducir ideas que se consideran implícitamente dadas por Dios en aquella palabra⁵. Es muy antiguo este valor de las palabras computadas por su valor aritmético, o bien el dar números misteriosos en vez de palabras. Así como la *masora*, si bien no aparece sistematizada y pujante sino varios siglos después de N. S. Jesucristo, tiene sus raíces en toda la entraña de la vida israelítica, sin las cuales no habría podido conservarse ni la integridad de los Libros Santos ni la verdad de su lectura, así también la cábala que desde la época del Talmud va cobrando incremento y se muestra orgánica y sistematizada en el *Zohar* hacia el siglo XIII dando base al gran desarrollo que en los siguientes adquirió la cábala especulativa⁶, tiene sus orígenes muchos siglos antes. En el primer siglo cristiano vivía la cábala *gemátrica*, y seguramente no le eran ajenas las supervivencias de las doctrinas pitagóricas. Así la encontramos en S. Ireneo y S. Hipólito que interpretan el vers. 18 del Cap. XIII del Apocalipsis. Pero ¿caso este mismo texto sagrado no es un caso de gemetría? ⁷ De cuánto ha dado que discurrir y cavilar este pasaje de S. Juan, puede formarse una idea con leer el correspondiente comentario de Cornelio a Lápide. "Aquí hay sabiduría" (*Ho de he sofía estín*). No ha de entenderse esta sabiduría en el significado de revelación porque ésta es común a todo el Apocalipsis; ni en el del don de Sabiduría, que directa o inmediatamente no tiene aquí aplicación. ¿A qué especial sabiduría se refiere S. Juan?

La *alegoría* de Filón, y en especial su alegorismo numérico (el neopita-

⁴ WALTON, *Prolegomena*, cap. IV. En MIGNE Cursus S. S. t. I, col. 291.

⁵ Sabido es que así como en latín algunas letras tienen valor numérico, p.e. I = 1, V = 5, X = 10, L = 50, C = 100, M = 1.000; así en hebreo todas las letras tienen su valor propio numérico; p.e. A = 1, R = 200, T = 400. Y lo mismo ocurre en griego.

⁶ Véase MUNK, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*. París, 1927, págs. 275 y 490.

⁷ Da en él S. Juan el nombre del anticristo velada y misteriosamente con estas palabras: "Aquí hay sabiduría. Quien tiene inteligencia calcule el número de la bestia. Porque es número de hombre: y el número de ella, seiscientos sesenta y seis".

gorismo influyó en él de tal suerte que consagra numerosas páginas a estudiar y exponer el valor absoluto y relativo de los números pares e impares y de las series numéricas⁸, constituyen una ciencia esotérica, una sabiduría de iniciados, eco y reflejo de escuelas anteriores a él, tanto paganas como judías, y que perduran en los primeros siglos cristianos entre los Padres, extinguiéndose de siglo en siglo, mientras entre los judíos se conserva como fuego sagrado y cobran vigoroso incremento, aunque inútil e infructuoso, mejor diría dañino, a fines de la Edad Media.

¿No da testimonio de esa práctica judaica este pasaje de S. Juan? Véase la nota que le pone la Biblia Políglota de Vigourux y la castellana del P. Scio. Esa sabiduría (*sofia*) encerrada en el número 666, que es el resultado de la suma de los valores numéricos de las letras del nombre incógnito, y que ha desvelado a tantos escritores desde los SS.PP. hasta nuestros días, es una prueba de que los judíos cultivaban la cábala gemátrica.

La cábala *Notaricon* consiste en dar a una palabra el valor de tantas otras de las que son iniciales cada una de las letras de la primera; p. ej.: Véase en S. Jerónimo sobre el 3 *Regum*, 2, 8; Semei maldice a David con maldición pésima, en hebreo *Nimretseth*, y como sólo cuentan las consonantes, la palabra da cinco, que principian las siguientes palabras: *Noef* (adúltero), *Moab* (moabita, por descender de Ruth), *Rotseach* (homicida, por haber dado muerte a Uría), *Tsaruah* (leproso), *Toheba* (abominación). Así también algunos SS.PP. descomponían el nombre de *Adam*, como padre de los habitantes de las cuatro regiones del mundo, en estas palabras: *anatolé* (oriente),

⁸ “La teoría de los números no tiene en Filón alcance alguno físico o metafísico, lo mismo sin duda que en los neopitagóricos, de los cuales la toma, sino únicamente un sentido alegórico. Encuentra el simbolismo de cada número ya sea en sus propiedades matemáticas, ya en la naturaleza de los seres afectados por ese número . . . El uno es indivisible, principio, elemento, medida, imagen de la causa primera, engendrador del alma y de la vida. El dos es, por el contrario, divisible, principio de discordia, el cual es su hermano. Las propiedades matemáticas de que Filón usa con más frecuencia son las siguientes: 1º, número vacío, es decir, par, partido en dos partes iguales, con un principio y un fin pero sin medio. 2º, número lleno, con principio, medio y fin, como el 3. 3º, las potencias; el cuadrado primitivo es 4, el cubo primitivo es 8, el primer número a la vez cuadrado y cubo es 64”. (Etc., así hasta 8 propiedades, cada vez más complicadas). “Estas diversas combinaciones permiten a Filón, o más bien a los pitagóricos, de los cuales las toma, obtener, dando un sentido simbólico a los primeros números o a sus propiedades más simples (par, impar, primero) el sentido simbólico de los números emparentados con ellos por estas combinaciones: así . . . 99, edad de Abraham cuando Dios se le apareció, es la suma de 50 (número sagrado, año de jubileo) + 7 X 7, indicando 7 el reposo y la paz, y su cuadrado los bienes que proceden de la virtud”. (EMILE BREHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. París, 1925, pág. 43, nota.

dysis (occidente), *arctos* (septentrión), *mesembria* (mediodía)⁹.

Trabaja también la cábala por *permutación* o *cambio* de letras, y es arte por el estilo de nuestros logogrifos, acrósticos, etc.

A qué abusos de ingeniosas sutilezas y vanas curiosidades se presta todo ese arte, nadie dejará de verlo; y si al resultado se le da categoría y valor de ciencia o de verdad revelada, la mixtificación es funesta. Los iluminados, los teósofos, los místicos averiados, los ocultistas, han profesado esa ciencia puramente nominal, elevándola a la categoría de especulativa, desacreditando con sus errores y caprichosas arbitrariedades cuanto de bueno encerraba la cábala tanto entre los judíos como entre los cristianos acerca del alto sentido de las SS. Escrituras.

Ya el Talmud, recogiendo opiniones de los Esenios, había encerrado en la buena tierra la semilla de los futuros errores. Las altas especulaciones teológicas y metafísicas quedaron vinculadas a la letra de la Biblia, solamente perceptibles por medio de la cábala. La superstición animó los errores. Contagióse de ellas el pueblo mahometano, y a su vez dió fuerza, con la influencia de sus sabios sobre los judíos, a la planta que misteriosamente era cultivada y había de florecer siglos más tarde. La teurgia y la brujería, siempre vivas en las regiones de la heterodoxia, encontraron pábulo y sostén en los cabalistas prácticos, profesionales, especialistas en filtros, amuletos, talismanes y conjuros; mientras el *Zohar*, recogiendo y sistematizando los viejos errores, desviaciones de sanos principios, presentó una doctrina llena de fantásticos desatinos; y cuando la Sinagoga dió a luz el feto tantos siglos gestado, en vez de presentar los tesoros del saber tradicional del pueblo escogido, dió un "cadáver de cuarenta siglos, por encima del cual pasaron cien y cien generaciones, mil y mil catástrofes, y sobre todo tres afortunados imperios, caldeo, griego y romano, que nada dejaron a vida de cuanto pudiera empañar su quimérica grandeza, o marchitarles el lauro de su pretendida originalidad"¹⁰.

El *Zohar*, o *libro de la luz*, de Moisés de León se presenta en el siglo XIII como compendio de los seculares abusos cabalísticos y punto de arranque para un nuevo y funesto florecimiento.

Inútil para el objeto de este artículo es presentar su doctrina, su sistema teológico y universal, cuyo prototipo es el hombre, el microcosmos, modelo de todo lo existente. Tocaré este punto más adelante, único que puede interesarnos respecto de Lulio.

⁹ BOUFREYER, I. c. col. 224.

¹⁰ GARCIA BLANCO, *Análisis filosófico de la escritura y lengua hebrea*. Madrid, 1851, pág. 291.

Dije antes que la cábala *gemátrica* se encuentra en nuestros escritores de los primeros siglos, y se va extinguiendo lentamente; cité a S. Ireneo y S. Hipólito que la practican al interpretar el Cap. 13 del Apocalipsis; y vale la pena de aducir un pasaje solo, de varios que se podrían citar, de quien tanto influyó en Lulio y en todos los escritores cristianos medievales: S. Agustín. Comenta el Ev. de S. Juan (V, 5). Cristo sana *un* enfermo que llevaba *treinta y ocho años* de enfermedad. El número treinta y ocho pertenece más a enfermedad que a salud, porque para el número *cuarenta* (que es número de perfección: ayuno de cuarenta días de Moisés, Elías y Cristo, o sea *Ley, Profetas y Evangelio*), sumado al cual el número *diez* (el denario que es paga y premio de nuestras laboriosas virtudes) da el *cincuenta*, en el que se completa la celebración de la Pascua cristiana; pues bien, al 38 le faltan dos para el cuarenta: los *dos* preceptos de amor de Dios y del prójimo; los *dos* céntimos que la pobre y generosa viuda echó de limosna en el cepillo del templo (Lucas, XIII, 3), los *dos* denarios que el piadoso samaritano dió al posadero para que curase a la víctima de los ladrones (Lucas, X, 35); faltando este doble amor, el número 38 indica enfermedad.

Cuantos copiando o imitando esto de S. Agustín, en que parece que se está leyendo a Filón, desplieguen esa habilidad tan parecida a la cábala *gemátrica* ¿podrán ser clasificados como discípulos directos de la cábala judaica o de la musulmana?

Abramos las obras de S. Isidoro de Sevilla: "Libro de los números" y leamos: "No es superfluo atender a las causas de los números en las Escrituras Santas, pues tienen cierta doctrina de ciencia y muchos misterios místicos"¹¹. Y por tal razón, en 27 capítulos va exponiendo el valor simbólico escriturario de muchos números, a partir de la unidad.

Y si se evacúa la cita que el editor pone al prólogo de San Isidoro, y se va al tomo I, Cap. 63 de sus *Isidoriana*, se encontrarán curiosos datos justificativos del trabajo del Sto. Doctor.

Ese razonable empleo del ingenio, fructuoso en edificante moralidad, hijo del amoroso y reverente estudio de las sagradas páginas, ha llenado muchos de nuestros primitivos escritores. ¡Qué distintas, sin embargo, de las alocadas fantasías de los paganos o de los musulmes! Véase lo que de las letras (caso de cábala *Notaricon*), dice el pretendido inspirador de Lulio, Mohidín Abenarabi: "Las letras, si tienen virtud cabalística, es por sus espíritus, no por sí mismas, es decir por sus formas sensibles que se oyen, se ven y se imaginan. Cada letra alaba, glorifica, ensalza, engrandece, y bendice a su Creador, que le ha dado existencia manifiesta (quiere decir que la ha sacado

¹¹ S. ISID. HISPAL. *Opera omnia*. Edic. Arévalo, t. V, pág. 220; M. L.

de la confusión general de la tinta en que estaba) y la ha unido inseparablemente con la espiritualidad (que la anima)"¹².

Pues bien, la cábala de Raimundo Lulio ¿a cuál de las diversas clases de cábalas reseñadas pertenecerá? ¿En cuál de ellas se la podrá clasificar? ¿En la del *Zohar*, teológica, metafísica, cosmogónica, teúrgica y hechicera? ¿En la pampsiquista de Abenarabi? ¿En la *gemátrica*, discreta, razonable, piadosa y moral de los SS.PP.?

En ninguna; porque en Lulio no hay nada de cábala. Absolutamente nada.

Pues la del *Zohar* ¿no tiene como base ideológica y gráfica la figura del hombre, que considerado como microcosmos, compendio y cifra de todo cuanto existe, y no da Lulio muy repetidas veces esta misma idea?

Sí; ambas cosas son ciertas. Pero obsérvese que la cábala medieval, a pesar de sus notas peculiares, es un sincretismo; no todo lo que dice es original; si en un autor aparece una nota, una idea, que también se halle en el *Zohar*, o en otro cualquier libro cabalístico, no por eso se ha de argüir dependencia de la cábala, si esa nota o idea no es peculiar de ella.

La de que el hombre es cifra y compendio de todo lo creado es vieja idea que vive en todos los siglos cristianos. La encontramos muchas veces en Lulio; ¿de dónde la tomó, de la cábala, o de la Iglesia? En la cábala, toda la explicación, incluso la gráfica, que se da del hombre-tipo, es opuesta a cuanto Lulio enseña del hombre; no hay ni un punto de contacto entre las doctrinas de Lulio y del *Zohar*. En cambio, Lulio repite, como un eco, la misma idea tradicional en la Iglesia. El ps. Areopagita llama a Jesucristo "principio, iniciación y consumación de todos los órdenes celestiales y terrenales"¹³; es eco de las palabras de San Pablo¹⁴, según las cuales todo cuanto existe se reconcilia con Dios por medio del Hombre-Dios. Perdura siempre en la Iglesia este concepto fundamental del hombre compendio de todo lo creado; para recoger en una sola cita tres testimonios, copio unas palabras del *Apologeticum* del Abad Samson: "Sintiendo esto mismo aquel varón eruditísimo, Claudiano, después de otras cosas dice: Dé pues todo hombre gracias a Dios su Creador, el cual con largueza de inefable benignidad, le dió esencia con las piedras, vida fecunda con las hierbas, vida sensual y animal con los brutos, vida racional con los ángeles. De ahí que el Bienaventurado Gregorio, nombrando gradualmente las criaturas, dice que el hombre tiene con ellas

¹² ASIN. *El místico murciano Abenarabi*, IV, pág. 723. (En Bolet. de la R. Acad. de la Historia).

¹³ De Eccla. Hierarch. Cap. I, fol. 34, v.

¹⁴ Colos. I, 16 y 20.

algunas cosas comunes: Tiene, dice, ser común con las piedras . . . etc.”¹⁵. Así se perpetúa ese concepto tanto en Oriente como en Occidente fuera de toda influencia arábiga. San Máximo, cuyo texto copia el Eriúgena¹⁶, dice: el hombre tiene una parte suya con los seres sensibles en cuanto es cuerpo; parte con los inteligentes, en cuanto alma; por lo tanto contiene en sí la universal criatura. Por eso es introducido el hombre entre todo cuanto existe, el último; como cierta unión natural que por sus propias partes establece universalmente el medio entre los extremos, y reduce a unidad en sí mismo las cosas que por su naturaleza distan mucho entre sí. Porque ninguna criatura hay, de lo alto a lo bajo, que no se encuentre en el hombre; con razón se le llama estructura de todo, pues en él confluyen todas las cosas creadas por Dios, y componen de diversas naturalezas, como de distintos sonidos, una armonía”. ¿Qué extraño es que luego en el libro de texto de todos los escolásticos se lea: “Por criatura del mundo entiéndese el hombre . . . por la conveniencia que tiene con toda criatura”? ¹⁷.

Por consiguiente, cuando encontramos en Lulio esta idea tan tradicional en la patrística y en la escolástica católica, ¿puede una crítica sana y justiciera ver en ella una nota de dependencia de Abenarabi, porque éste diga también “El hombre es una verdadera y exacta copia del universo, y esto no lo decimos por figura retórica, sino en el sentido de que en el hombre hay algo de los cielos, bajo cierto aspecto, algo de la tierra, y así de todas las cosas del mundo, aunque no en todos los aspectos de ellas”? ¹⁸.

¿Y acaso el uso que constantemente hace Lulio de letras que suponen por nombres y conceptos no será cabalístico?

De ningún modo. Las letras en la cábala tienen un valor recóndito, puesto en ellas por Dios, su inspirador; el saber esotérico de la cábala dirige sus combinaciones de las letras para deducir ese valor.

En Lulio no hay nada de eso. El valor que se busca es el del conocimiento lógico y metafísico, por discurso natural combinando ideas, es decir, silogizando; la letra no tiene más valor que el de representar las ideas o los conceptos, siempre fijos y los mismos, B, bondad; C, grandeza, etc., aumentando para cada letra y en cada ciencia la representación de otros significados. En la cábala las letras y sus combinaciones ya ocultan ya descubren un valor que Dios misteriosamente ha vinculado a ellas para dar a conocer hechos o doctrinas pasados o futuros; sólo el iniciado que puede levantar el

¹⁵ SAMSON, *Apologeticum*, L. II, cap. XXIII, 1, 2.

¹⁶ *De divis. nat.*, 1. II, 4, 5.

¹⁷ *Petr. Lomb. Magister Sentent.* IV Sent. I, III.

¹⁸ MOHIDÍN ABENARABI en su *Alfotuhát*, t. I, pág. 282: *apud* ASIN PALACIOS, *Mohidín, en Homenaje a Menéndez y Pelayo*, t. II, pág. 232.

velo del misterio alcanza a leer en ellas; en el *Arte* de Lulio las letras tienen un valor humano; convencional, sabido de todos, fijo e invariable; valor de artificio o aparato que sistematiza el raciocinio: una especie de álgebra de la filosofía.

Me parece superfluo insistir en esto, que es evidente para quien tan siquiera haya saludado el *Arte* luliano.

A nadie se le habría ocurrido tachar de cabalista a Lulio si no se le hubiese creído autor de la obra *De auditu kabbalístico*, que hoy está evidentemente demostrado que es apócrifa. No se conoce de ella códice alguno anterior al siglo XVI, ni se halla enumerada en ninguno de los antiguos catálogos.

El análisis, por somero que sea, de la obra echa por tierra su pretendida autenticidad. Falta la inicial invocación de Dios, y el explicit, constantes en las obras lulianas.

Tengo para mí que su autor no se propuso dar la obra como original de Lulio, sino presentar un estudio de la cábala según el método del esclarecido y famoso mallorquín; lo deduzco de la frase que se pone como subtítulo de la obra: "*Incipit libellus de Kabbalístico auditu IN VIA RAYMUNDI LULLII*"¹⁹. Como quiera que en el texto, al refutar una opinión del Estagirita, se dice "*secundum viam Aristotelis*", en el sentido de *según la doctrina de Aristóteles*, la frase "*in via Raymundi*" hay que entenderla: *según la doctrina de Lulio*.

Desde el prólogo se tropieza con ideas y expresiones contrarias a las doctrinas de Lulio, o insólitas en él. "Esse sive verbum sub ratione inseparabilitatis a rebus" . . . "Cum igitur hoc esse sive verbum sit omnium rerum primum regulans et non regulatum" . . .

Desde que acaba el prólogo empieza un calco del *Arte Breve* de Lulio; a veces hasta las frases son las mismas; con frecuencia añade comentarios. Entre estos está la figura "sphaera repraesentans totum creatum" que el Dr. Asíñ creyó de Lulio y comparó con otra de Abenarabi. Nada de eso aparece en obra alguna de Lulio. Es de notar la contradicción de que siendo figura que representa *todo lo creado* se ponga para significar que "quidquid est in substantiis abstractis et maxime in essentia divina sunt secundum unam aequalitatem".

Atribuye a Demócrito que "la lucha en los seres proviene de la contradicción, y la amistad en ellos es la concordancia".

Donde Lulio dice siempre *este Arte*, él dice *esta sabiduría* o *este método*; sólo una vez dice *este Arte*.

¹⁹ "*Opusculum Raimundinum de || auditu Kabbalístico sive ad || omnes sciencias introductorium*". Y de subtítulo: "*Incipit libellus de Kabbalístico auditu in || via Raymundi Lullii*". Parisiis || Apud aegidium Gorbinum e regione || Collegii Cameracensis". 1578.

Pone entre los primeros principios el ser (*esse*), que nunca pone Lulio. Enumera cuatro principios primeros, *per se notos*, que nadie puede negar: lo uno, el ser, lo verdadero, y lo bueno, a los que llama conceptos trascendentes. El ser es el sujeto propio y adecuado de la Kábala. A esos cuatro conceptos se oponen: la multitud, la nada, lo falso, y lo malo. El ser se extiende más que lo necesario y lo eterno, porque abarca lo temporal y lo contingente; y más que el ente, porque se extiende a Dios, y Dios no es ente²⁰. Tiene que decirlo así, porque define el ente diciendo que es "*primum creatum*"²¹. Lulio, en cambio, no sólo llama ente a Dios, sino dice que "su entidad es principio de todas las entidades"²².

Pasa después a definir el ser según lo que llama *sus partes*, o sea, el ser en cuanto bueno, grande, duradero, poderoso, sabio, volente, virtuoso, verdadero y glorioso; y sus abstractos (bondad, grandeza, etc.), enumerando los nueve principios del Arte de Lulio, y definiéndolos por el mismo orden y muchas veces con las mismas palabras que aquél, pero con ideas distintas. No es cosa de descender a más pormenores y detalles, porque no me propongo ni lo creo necesario, demostrar que la obra no es luliana: me limito a señalar a la ligera las discrepancias fundamentales y las contradicciones con lo que Lulio constantemente enseñó.

Supone eterno al ángel contraponiéndolo al cielo y al hombre, que son temporales: "bonitas angeli est simul cum aeternitate, et bonitas coeli est simul cum tempore . . . Bonitas Dei est ejus actus et perfectio ut agat bonum incomprehensibile, primitivum et praecedens aeterno; sed bonitas angelica est actus angeli et perfectio ut agat bonum comprehensibile et simul cum aeterno; et bonitas coeli est ejus actus ratione cujus coelum agit bonum intelligibile temporale"²³.

Es flagrante la contradicción con Lulio, que en el lugar paralelo de su *Arte breve* dice: "*Divina* bonitas differt a bonitate angelica per infinitatem et aeternitatem, eo quod talis bonitas est ei ratio ut agat bonum infinitum et aeternum, bonitas autem angelica nequaquam, sed finita et nova est"²⁴.

²⁰ "Omne ens est bonum, et tamen non omne bonum est ens, quod est quoniam Deus est bonus et tamen Deus non est ens, quia Deus est verbum, et verbum non potest esse ens, quare bonum non convertitur cum ente, quoniam communius est omni enti". (fol. 14 v^o). Lo mismo había dicho antes, (*De figuris*, Part. II).

²¹ *De auditu kabbalistico; De regulis necessariis*.

²² *Ars Brevis; De quaestionibus C formarum*.

²³ *De auditu kabbalistico; De combinatione 9 subjectorum cum principiis et regulis*; fol. 32 y 33.

²⁴ *Ars Brevis; De quarta parte, quae est de novem subjectis*.

Reiteradamente dice que la discordia y la amistad son el principio de toda corrupción y generación.

Enseña, según la doctrina de Aristóteles, Averroes y Sto. Tomás, pero contra la de Lulio, que los ángeles mueven los cielos: "Bonitas angelica est bonitas comprehendens et movens, et bonitas coeli est bonitas comprehensa et mota saltem ad ubi"²⁵. "Palam est quod intelligentiae mediae (las extremas son Dios y el hombre) sunt corporum coelestium motrices"²⁶. Pero pasa como sobre ascuas por esa cuestión en la parte correspondiente a la del *Arte breve* de Lulio titulada "*De quaestionibus coeli*", donde éste expresamente niega que el ángel mueva el cielo.

Calculo que el autor de esta obra *De auditu kabbalístico*, falsamente atribuída al B. Ramon Llull, debió ser un escolástico ecléctico, acaso preferentemente escotista, versado en el estilo luliano, que plagió el *Arte Breve* glosándolo y vaciándolo, como en nuevo molde, en este concepto de la cábala; tanto en el concepto de distinción formal, como en el de la *ecceitas*, y en otros, manifiesta escotismos a los que Lulio fue enteramente ajeno.

Hoy nadie pone en duda que la obra es apócrifa y debe ser raída del catálogo de la producción luliana.

EIJO GARAY (+)

²⁵ *De auditu kabbalístico; De combinatione 9 subjectorum &*; fol. 32.

²⁶ *Ibid.*, fol. 36 v^o.

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

3) LA CARIDAD TODO LO ESPERA = (1 Cor. 13, 7).

"La verdadera esperanza está animada por la caridad. Lo trágico de la esperanza es la angustia por la salvación del otro. El misionero es aquel que ha sentido esa tragedia que ha vivido realmente el drama de la pérdida de otras almas y que ha sido impulsado, por amor, a esperar para ellos y a operar; movido por esa esperanza, las obras de amor que acaso las salven"¹⁰⁸.

Me ha parecido que en estas líneas se trazaba el retrato moral de Ramon Llull. Se le ha llamado el apóstol de Africa . . . : sus viajes a Túnez, Bujía etc. sus discusiones con los sarracenos, su celo para lograr la fundación de colegios en los que se formarán apóstoles de esas tierras, bien le merecen el título de misionero. Y él sintió como pocos de sus contemporáneos la angustia por la salvación de los "otros". El mismo se llamó el "postulador de los infieles".

Para esperar por los demás se requiere una gran caridad, un amor previo que no parece ser otro sino el amor sobrenatural: el amor a Dios sobre todas las cosas que tenía el ardiente Ramon. Ante esta teoría hay diversos pareceres, unos creen que la esperanza informe es siempre individualista, sólo al ser informada por la caridad adquiriría su dimensión católica; otros dicen, que basta el puro amor de benevolencia natural, para poder esperar para los demás la salvación eterna.

Será suficiente un amor que una con los demás y haga mirar como propio el bien de ellos para que la esperanza sea comunitaria. Ambos amores, el natural y el sobrenatural poseía Llull en grado eminente. Su encendida caridad le llevaba a desear sobre todas las cosas la gloria de Dios y que Cristo fuese conocido y reverenciado por todos los hombres.

La pérdida de las almas de los infieles, los tormentos que se usaban en aquél tiempo contra los herejes, le dolían a él en lo más vivo y profundo de su ser. No quería esos castigos de los cuerpos quien vivía para la salvación de

(*) *Estudios Lulianos*, X, 1966, 141-152; XI, 1967, 141-152; XIV, 1970, 153-161.

¹⁰⁸ *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 341 (citado por Laín Entralgo en *La espera y la esperanza*, p. 358).

las almas y pedía que se usasen todos los medios posibles para llevar al buen camino a aquellos extraviados. ¡Cuánto sufrió Ramon, cuánto esperó y se afanó por las almas de sus hermanos!

Menéndez y Pelayo nos presenta como en síntesis los grandes deseos del Doctor Iluminado concretados en *tres ambiciones* suyas características:

“—*La Cruzada a tierra Santa*

—*La predicación del Evangelio a los judíos y musulmanes.*

—*Un método y una ciencia nueva* que pudiese demostrar racionalmente las verdades de la religión para convencer a los que viven fuera de ella. Aquí está la clave de su vida: cuanto trabajó y viajó y escribió se refiere a este objeto”.

Otros deseos podríamos añadir nosotros a estos que cita¹⁰⁹ Menéndez y Pelayo.

1º Su afán por *procurar la unidad de todos los cristianos* que hacen de la persona del Beato Ramon Llull una “figura de actualidad”: trabajó sin descanso por esta causa, y quedan como testimonio de ella sus escritos: “Liber de Sancto Spiritu”, “Quomodo Terra Sancta recuperari potest”, “Liber de quinque sapientibus”, “Petitio ad Coelestinum V”, “Petitio ad Bonifatium VIII”, “Liber de fine”, “Liber de adquisitone Terre Sanctae”¹¹⁰. Estuvo en Oriente, y propugnó una amplia y eficaz labor unionista.

2º *El martirio*: Fue el objeto más codiciado de sus ansias;

“Tanto se tarda, Señor, el día en que yo sufra el martirio por amor vuestro, en medio del pueblo, confesando la fe cristiana que todo me siento consumir como en agonía *de deseo* y añoranza, en tanto no llega ese instante cuando me vea en medio de la turba, torturado como un león u otra fiera selvática, a la que los cazadores la cercan, acosan y despedazan”¹¹¹.

Este tema del derramamiento de sangre por amor, se repite como obsesión fija a lo largo de todo el libro “De Contemplació en Déu”. La muerte voluntaria por el Amado eran para Ramon la mayor prueba de amor y el logro de la ansiada unión con Dios.

La esperanza de Llull, que resume todos sus deseos, fue el ver establecida en todas partes la unidad de los espíritus en un mundo organizado jerár-

¹⁰⁹ *Historia de los heterodoxos españoles*, edic. cit., vol. cit, 324.

¹¹⁰ GARCÍAS PALOU, S., *Las “rationes necessariae”, del Bto. Ramon Llull, en los documentos presentados, por él mismo, a la Sede Romana*. Estudios Lulianos, VI, 1962, 311–325. — ID., *Los escritos del Bto. Ramon Llull relativos al Oriente cristiano*, Estudios Lulianos, XIV, 1970, 199–225.

¹¹¹ *Libre de contemplació en Déu* cap. 136, edic. Obres de Ramon Llull, II], Mallorca, 1909, p. 217, n. 21.

quicamento bajo la primacía de lo espiritual; quiso que una religión universal —la de Cristo— reinara en todo el mundo y para lograrlo ofrecía un método de razonar universal; “Si ha sido despreciado su Arte o ridiculizada su vida ha sido por haber desconocido su designio e ignorado su realización”¹¹².

4) *LO DESCONHORT* = El desconsuelo de Llull animado por la esperanza cristiana.

Era el año 1294, Llull había viajado por Oriente y Occidente, sus peticiones a Papas y a Reyes, sus luchas por el éxito de sus planes de apostolado y de reforma, eran conocidos de todos, había escrito muchos libros, opúsculos y tratados y un día “se cansó la paciente esperanza de aquel anciano longánime, caballero andante de Jesucristo, desconfió ya de conseguir nada, y a medio camino de su deseo, con la enflaquecida cara entre las manos con el pecho roto y sumido, sollozó dolorosamente la canción del Desconsuelo”¹¹³.

El título es de por sí significativo y elocuente: “Este es el Desconsuelo que el Maestro Ramon Llull hizo en su vejez cuando vio que ni el Papa ni los otros señores temporales no quisieron poner orden en la conversión de los infieles según fueron requeridos por él muchas y muy varias veces”.

Consta este canto de sesenta y nueve estrofas monorrimas de doce versos alejandrinos cada uno; son lamentaciones rimadas de gran intensidad expresiva . . . Ramon las desgrana buscando consuelo en su diálogo con el ermitaño que no es más que el propio Llull desdoblado.

Este poema es uno de los *momentos culminantes de la vida* del Beato que fue, como vimos, por su temperamento, toda optimismo o depresión, llama o ceniza. Estamos en una crisis de desaliento.

Después de darnos un breve resumen de su historia, de sus trabajos y afanes nos expone la causa de su gran tristeza: No haber conseguido nada:

“En este santo negocio (dar a conocer la fe católica) me he ocupado por espacio de treinta años y en verdad que nada he podido alcanzar; y por esto estoy tan triste y tan a menudo lloro, que me veo reducido a grande flaqueza”¹¹⁴.

¹¹² *Historia del pensamiento*, edic. cit., p. 397.

¹¹³ RIBER, L., *Raimundo Lulio*, Barcelona—Madrid, 1949, p. 132.

¹¹⁴ Traducción de los versos 34—36 del *Desconhort*, edic. Obres de Ramon Lull, XIX, Mallorca, 1936, p. 220.

Los textos siguientes son traducción en prosa, debida a Mn. Riber (ob. cit., 134 ss.) de distintos pasajes del mismo *Desconhort*, a partir del v. 41 (edic. cit., p. 221 ss.).

Enojado se va a un bosque donde encuentra a un ermitaño — el propio Ramon— con el que entabla diálogo . . . Preguntado cuál es la causa de su tristeza dícele que:

“Yo tenía y sentía tal mal, que ni él, ni otro podrían darme consuelo; porque el enojo es tan grande a proporción de lo que perdemos. Y dije que nadie en el mundo podía darme ya lo que perdido había”.

—¿Y qué habéis perdido?

—“Oh ermitaño! Si yo pudiera llevar a feliz término lo que respecto a Dios tan largamente he tratado, no perdiera yo, cosa alguna ni menos me quejara; antes ganaría tanto que los que viven en error vendrían a convertirse y los cristianos poseerían el Santo Sepulcro de Jesucristo. Mas por culpa de aquellos a quienes Dios honra más, que no sólo no quieren oirme, sino que me tienen a mí y a mis palabras en nada, como a hombre que habla neciamente y sin discreción, pierdo el trabajo que hago por honra de Dios y de las gentes”.

El temple de Ramon nunca se hunde de un pesimismo absoluto, en seguida surge la esperanza en su Arte y “Aún os he de decir que traigo un Arte general” . . . pero ésto también le falla pues: “La tiene por perdida porque casi nadie le entiende ni la aprecia y esto aumenta su tristeza y lágrimas”.

Como tema musical de su sinfonía repite constantemente Lull su confianza en Dios. Es verdad que ha pecado mucho en su vida pasada y que, como dice el ermitaño, Dios no quiere ser servido por hombre culpable; pero “él ya se ha confesado y desde la hora en que Jesucristo se me apareció crucificado y confirmó querer con su amor, no caí jamás, a sabiendas, en pecado mortal”.

“Podría ser que por lo que hice siendo ciego y amante de las vanidades del mundo, no me vea ahora ayudado por Jesucristo en el bien que proyecto; empero, injuria me haría Dios, si no me ayudase, porque le amo y por su amor he dejado el mundo”.

Su osadía es magnífica, está más seguro de la misericordia y bondad de Dios que de sus propios pecados.

Ramon se defiende a continuación de todas las acusaciones que su espíritu le presenta, —quiere justificarse a sí mismo— y también de aquellos defectos que pudieran achacarle sus contemporáneos por boca del ermitaño; *no es avaro*:

“sé cierto que codicia de dinero y de honra en mí nunca halló cabida, muy al contrario, siempre he gastado en este negocio, de mi caudal, con tanta largueza que mis hijos todos quedaron en pobreza. No puedo, por lo tanto ser reprendido de avaricia. Ni podría yo dar mucho a los hombres, porque no soy rico ni soy señor de villas, ni ciudades. Así que, no me inculpéis y os

aseguro que si fuese señor de imperio o de reinado no dejaría de dar de lo mío hasta que fuese acabada la empresa”.

Ni es poco discreto o inconstante.

“Sabed que dejé por esto, esposa, hijos y heredades y que pasé treinta años de trabajos y congojas. Cinco veces fui a la corte romana, a mis expensas; he asistido a tres capítulos generales de Predicadores y a otros tres capítulos generales de Menores; y si supieseis lo que he dicho a Reyes y a grandes señores y cuánto he trabajado, no dudaríais de mi constancia, ni me tuvierais por negligente en este negocio, antes me compadecierais si sois hombre piadoso”.

No busca su propia gloria: “Nunca en mi hubo intención de hablar de este negocio por alabanza mía la cual no parece bien en hombre pecador como yo”.

Ni esconde la ciencia que Dios le ha dado:

“Ermitaño, ¿cómo pensáis que yo esconda tal ciencia, cuando con ella se puede incontestablemente probar nuestra fe? ¿Cómo pensáis que la oculté a los hombres errados que por mi saber pueden alcanzar la salvación de Dios, a quien quisiera tanto amasen? Os aseguro que estoy cansado ya de enseñar?”

Su pena es inmensa porque nadie va a convertir a los sarracenos ni a evangelizar a los tártaros; no quiere descansos para su cuerpo, como lo aconseja el ermitaño, se consume en deseos y *se consuela con la esperanza del poder de Dios*. Pero esta esperanza no le impide atormentarse y trabajar . . . Al contrario, reprende al ermitaño que le presenta las cosas de muy otra manera a como él las ve, no hay que confiar en Dios y dejar que El lo haga todo. El hombre debe cooperar, predicar y no creer en que “cuando Dios quiera se producirá la entera conversión del mundo”.

“Lo que decís no me satisface, antes pecáis mucho al asegurar que todas las cosas están ligadas, que en la actualidad no es posible la conversión de los infieles, y que Dios no pueda ayudarles en el negocio de su honra. Por lo cual vuestro hablar mucho me desconsuela”.

Ni es excusa para no ir a evangelizar, el decir que es mejor conservar lo que se ha ganado que ir a convertir a los que están lejos y que es mejor cuidar a los cristianos y dejar en paz a los sarracenos”:

“Si los religiosos, predicadores, menores, clérigos, seglares, monjas, abades y priores fuesen pocos, sería más prudente y acertado lo que me decís. Mas en nuestra santa religión cristiana hay muchos hombres valerosos, dispuestos a morir por la honra de Dios, y ellos bastan para nosotros y para los infieles”.

El carácter entero de Ramon y su *incansable esperanza* se ve retratado en estas líneas:

“Ermitaño: el que de veras quiere servir y honrar a su buen señor, por ninguna cosa debe dejarse ni cansarse de bien servirle” . . . “Lo que no es

dable en un tiempo llevar a cabo, si bien se sabe cuestionar. en otro se podrá hacer: A quien empieza buena obra, no le queda por hacer tanto, y si los primeros hacen poco, los otros podrán hacer más”.

Eso no le impide desahogar su gran dolor con expresiones como estas:

“¡Oh Señor glorioso! ¿Hay en el mundo martirio como el que sufro, cuando veo que no os puedo servir ni tengo quien me ayude? ¿Cómo quedará este Arte que me disteis, de la cual puede seguirse tanto bien? Mucho temo que después de mi muerte, no se pierda; porque según veo, ningún hombre la sabe cual yo quisiera, sin que pueda obligar a que la oiga. ¡Ay triste de mí! Si ella se pierde, ¿qué os podré decir, Señor, a Vos, que me la disteis para que la extendiese?”

Se quiere consolar pensando en la plenitud de bienes que Dios tiene en sí mismo; pero aquí nos revela una faceta maravillosa de su alma: no puede olvidar a los otros hombres y el honor que deben a Dios: “En lo que Dios es estoy consolado, pero no lo estoy cuando veo que no es oído, servido, acatado, conocido, ni amado”.

Conoce tan bien a su Dios, que se enoja cuando el ermitaño le dice: ¿Qué le importa a Dios si el mundo no está en buen orden? No puede soportar semejante idea y si “no le refrenase temor de vergüenza de hoy en adelante jamás volvería a hablaros” ¿Cómo puede decir tal cosa? Es sólo porque ama poco al mundo y a los hombres que en él viven:

“Aprended a ser mejor consolador, porque poco sabéis consolar con vuestras palabras. Jamás los pecadores os querrán, porque no tenéis caridad con ellos, estando, como está Dios siempre dispuesto a perdonarlos”.

No quiere Ramon pensar, como le insinúa el ermitaño si son más los que se salvan que los que se condenan, él sabe que la “misericordia de Dios es igual que su justicia. De esto el pecador debiera espantarse y cuando ve que no se tributa a Dios el honor que le es debido sus ojos se inundan de lágrimas”.

Hasta ahora Llull se ha apoyado *en su confianza en Dios* y precisamente el ermitaño viene a decirle que ésta le falla:

“Ramón: si en vos hubiera gran esperanza poco cuidado os diera que el mundo estuviese en mal estado porque Dios, tan piadoso como es, pondrá en breve el mundo en mejor camino, y todos los hombres se alegrarán de ello . . . si no dejáis la tristeza, demostráis desconfiar de su bondad y misericordia y que sois contrarios de Dios y de su amor”.

Contesta Ramón que lo que él *ha perdido es la esperanza en los hombres pero no la esperanza en Dios*. Eso sí, es una confianza que no le invita a la inacción sino todo lo contrario:

“Lo que yo suplico y expongo a la Corte de Roma, y al Papa y a los Cardenales, no lo ejecutan antes me lo dilatan; por esto siento tal dolor, que no puedo en cosa alguna alegrarme. En mis súplicas y peticiones *les manifies-*

to el modo de poner el mundo en orden con brevedad; mas en tan poco me tienen, que se burlan de mí, como de un loco que habla neciamente; de manera que en tales hombres tengo ya perdida la esperanza”.

No sabiendo como consolarle el ermitaño le habla de Nuestra Señora, pues sabe, que el alma de Ramon vibra siempre ante su recuerdo, pero precisamente éste es la causa de su dolor, tan grande que cree morir de tristeza:

“Cuando pienso que la Señora, llena de amor y valor, dueña de justos y pecadores y que todos los santos ruegan a Nuestro Señor para que todo el mundo honre a Jesucristo, y veo que el mundo le hace tanta deshonra, entonces me siento morir de pesar y tristeza”¹¹⁵.

Otro motivo de pesar es el fracaso de su Colegio de Miramar que quizá ocurrió por estas fechas. Lull no se consuela de ver su sueño acariciado deshecho, siente toda la grandeza de su decepción, llora y se abate,¹¹⁶ pero eso no es pecado porque él no rehuye la lucha, no deja al desaliento que le corroe y le aniquila; al ver a Ramon con ese gran dolor nos convencemos de que no es impasible, que es humano y con esto lo sentimos más cerca de nosotros.

Termina el poema con una oración del ermitaño y otra de Ramon poniendo en Dios toda su confianza.

Cuando Ramon ha saboreado los amargos frutos de la desilusión, cuando ha aparecido que el fervor se le apagaba, que el empuje vital se perdía y le quedaban pocas energías, la *esperanza* ha recreado en su alma las potencias de la espera y la ilusión de nuevas conquistas.

Lull vivió en un mundo atormentado, desgraciado, al parecer sin solución, y fue ante los ojos de este mundo “un profesional de la esperanza”.

M^a ASUNCION SEGUI SERVOLS, RSCJ

¹¹⁵ Traducción de los vv. 577. (edic. cit., p. 243).

¹¹⁶ *Cant de Ramon*, vv. 13--18, edic. Obres de Ramon Lull, XIX, Mallorca, 1936, 257.

RAMON LLULL
Y LOS ORIGENES DE LA LITERATURA CATALANA *

EJEMPLOS, PROVERBIOS, SEMEJANZAS Y METÁFORAS

Los proverbios y ejemplos se tratan por separado en la *Rhetorica*, tal como solían hacer las artes de predicación y las retóricas medievales. De los primeros Llull da una pequeña antología en aquel tratado, que coinciden con la colección que era inédita, y que Mossèn Galmés añadió a la serie de los *Proverbis d'ensenyament*³⁴. En el *Arbre de Ciència*, de fecha anterior a la *Rhetorica*, surge constantemente la palabra *proverbi* en la parte del *Arbre exemplifical*, pero subordinada al *exemple*, del cual, junto con el *recontament*, viene a ser una especie de división, como dice en el prólogo: «Los exemples que proposam donar volem departir en dues parts, ço és a saber: en recontaments e proverbis». En efecto, el capítulo primero empieza enunciando un proverbio en forma de semejanza que pide exposición. Corresponde pues a la definición de los *Proverbis de Ramon*: «Breu proposició que conté en si molta sen'ència». Inmediatamente sigue la explicación empezando con el verbo *reconta*. Es el *recontament*. Todo el capítulo *De les rayls de l'Arbre exemplifical* contiene los dos elementos del ejemplo, pero frecuentemente, en las partes sucesivas, o sólo hay el *proverbi* o bien el *recontament* o bien, olvidándose de la distinción anteriormente establecida, suprime el autor el *proverbi* y llama *exemple* al *recontament*. Prácticamente, pues, en el *Arbre de Ciència* Ramon no hace gran diferencia entre *proverbi*, *exemple* y *recontament*, y en realidad no la hay tampoco entre muchos de los que califica con los primeros nombres. Basta leer algunos de los que surgen en los capítulos del *Arbre exemplifical*. En cambio, la *Rhetorica* trata en lugar diferente, como se ha dicho, el *exemplum* y el *proverbium*. A veces también llama *semblança* al *exempli* (cf, *Arbre exemplifical*, III, § 2) y también *metàfora* identificándola con aquélla: «A la doctrina de sobre

* Véase ESTUDIOS LLULIANOS, IX, 1965, 193-206; X, 1966, 171-192; XII, 1968, 175-200; XIII, 1969, 133-151; XIV, 1970, 163-179, XV, 55-66; 175-195.

³⁴ Obres originals, vol. XIV (Mallorca, 1928). 386.

qüestions se convenen metàfores i semblances» (Art demostrativa, 3 dist., 10, § 3).

Todos estos elementos que pueden incluir una moralidad o una enseñanza, ya sean de forma sentenciosa, dogmática, alegórica o simplemente fantaseada, eran para Ramon Llull recursos de igual finalidad en la práctica, aunque los distinga en su tratado teórico de retórica. Pero hay que convenir que los libros exclusivamente de proverbios en verso y en prosa que nos dejó, nunca tienen el tono dinámico y viviente de los que llama ejemplos. La sugestión de éstos la sentirán siempre todos los que hayan leído alguno de las obras literarias caudales de Ramon Llull. Es ahí que hallamos su rápida potencia imaginativa, la traza para sintetizar las líneas esenciales de las reacciones humanas, la experiencia de la vida, hasta el recuerdo de los libros leídos o bien oídos recitar. Forman en algunas de las obras lullianas la trama sobre la cual se destacan los temas y la intención de cada una de ellas. Su autor los emplea tanto para cautivar la atención o la fantasía del auditorio como para estimular su ingenio. En el cap. II de la segunda parte del *Libre de Meravelles* puede verse qué respuesta hizo el ermitaño a Fèlix cuando ingenuamente le manifiesta que sus ejemplos parecíanle que no hacían al caso: «Vos fas aitals semblances per ço que vostre enteniment exalcets a entendre». No le interesaba una metáfora en cuanto era oscura sino en cuanto era profunda. Gran valor tendría una antología de estas pequeñas joyas que la imaginación y la habilidad de Ramon en combinar las ideas con las cosas, esparcieron a manos llenas por sus libros, hasta llevarlas a veces a las mismas *Taules de qüestions*. Ciertamente nos acercaría a uno de los aspectos más adaptables al gusto moderno de la obra lulliana. Excusado es decir el interés que tendría su estudio analítico y comparativo para penetrar un poco en la técnica de un escritor del siglo XIII. Pero, ¿qué nos daría ello a fin de cuentas? Imitaciones, conaminaciones de tópicos y fórmulas: como si ellas pudiesen hacernos revivir el ardor del espíritu que las manipulaba! Más apasionante es contemplar, si es posible sin interposición de ninguna sistemática convencional, la germinación robusta del genio.

Ramon Llull no se vale de los ejemplos en todos sus libros, pero no puede decirse que su uso quede acotado dentro un período determinado de su producción. Hemos visto que recomienda las metáforas como medio de resolver las cuestiones, en el *Art demostrativa*. En cambio, parece que ciertas categorías, ciertos estilos de ejemplos y semejanzas son los preferidos según el propósito de los temas tratados. La división que de ellos hace en la *Rhetorica nova*, precediendo una especie de florilegio de los que le parecían más propios, no está fundamentada en el argumento de cada uno, sino en su categoría: naturales

y morales. No nos sirve para agruparlos literariamente. Los ejemplos lulianos, en conjunto, son muy diferentes de los que suelen encontrarse en los repertorios medievales. No los hay de vidas de santos y pueden contarse con los dedos los derivados de la historia profana. En cambio son numerosos los procedentes de libros de apólogos orientales, como los del *Libre de les bèsties*, que tendrían su fuente en el *Calila e Dimna*³⁵ o los que tal vez deriven de los libros sobre las propiedades de las hierbas o de los metales. Los proverbios del *Arbre exemplifical*, tan diferentes de los *Proverbis de Ramon*, merecen más bien el nombre de semejanzas y tienen un vigor de expresión que se hace más perceptible en los textos en catalán. Algunos pocos que se dan en la *Rhetorica* son más pausados de movimiento. Otro grupo lo forman los ejemplos con desarrollo más amplio, que a veces semejan verdaderos cuentos en miniatura, como los que *Intenció*, representando a la *Memòria* reporta en el *Libre de Santa Maria*. De este carácter son muchos de los que leemos en el *Fèlix* y también en el *Blanquerna*.

Algunos de estos ejemplos proporcionan argumento a todo un tratado. El episodio se expone al principio y, planteada la situación, viene la discusión a aclarar el tema. Así nació el *Phantasticus*³⁶, tan lleno de contenido personal y autobiográfico. Un paso más y nos hallamos con una verdadera novela engarzada en el cuerpo de un tratado místico, como el capítulo de los *accidents d'amor* en el *Arbre de Filosofia d'amor*. Ramon Llull tenía un alma tan inflamada de lucha interior que tiende a la forma dramática y a la caracterización de individualidades que respondan a las modulaciones de su ansia de acción. Las tres damas que disputan en el *Libre de Santa Maria*, las diversas evocaciones del loco, del juglar, del procurador de los infieles, del ermitaño, del Amigo, del descorazonado, del hombre de larga barba, del fantástico, de Félix, de Blanquerna con todos sus avatares, son elementos vitales de muchos escritos lulianos, y no únicamente de los que por su finalidad parece que habrían de requerir tales intervenciones. De ahí proviene, y no sólo de su intención polémica, que tantas obras de Ramon Llull sean planeadas en forma de discusión entre personajes, no puras ficciones como el Sócrates de la escolástica, sino con un mínimo de consecuencia psicológica. No nos referimos únicamente a la auténtica humanidad de los tres sabios y el Gentil, concebidos cuando ni la mano ni la mente del Maestro no sentían aún la fatiga, ni a la disputa entre el tártaro y el cristiano del *Liber super psalmum Qui-*

³⁵ «Ex antiquorum narratione acceptum est», observa en la *Rhetorica* refiriéndose a la fábula de la zorra que quería ser del conejo del rey.

³⁶ Ed. por M. MULLER y M. GLADBACH en «Wissenschaft und Weisheit» (octubre 1935), 311-324.

*cumque vult*³⁷. Recordemos, aunque el relieve no este ya tan trabajado la *Disputatio fidei et intellectus*³⁸, con tan curiosa variedad de ejemplos, el *Libre de Cavalleria* ya estudiado, el *Liber de Sancto Spiritu*³⁹, el de *quinque sapientibus*⁴⁰, las *Disputatio eremite et Raymundi*⁴¹, *fidelis et infidelis*⁴², y *Raymundi et Hamar*⁴³. No es porque fuera necesario al desenlace de la argumentación, sino porque Ramon se sentía siempre inclinado a valerse de un ejemplo inicial, aunque sólo fuera un rudimento de acción que se complace en representarle triste y desolado, cerca de una fuente, *in quadam silva iuxta Parisius*, hasta en la discusión contra los averroístas de la Sorbona. En un libro de derecho como el *Ars brevis iuris*⁴⁴, aunque no nos atreveríamos a asegurar que esté limpio de interpolaciones o ampliaciones, en el capítulo de las cuestiones hallamos también la mano animadora de Ramon Llull. Los ejemplos, al menos en la parte de derecho civil, son típicamente lullianos, llenos de detalles, detonantes a veces de originalidad o de tan inesperados. Lo mismo podemos decir de las breves cuestiones del final, tan variadas y concisas de expresión, siempre fiel a su norma de presentar los problemas *metaforice loquendo*, como dice en este tratado.

FUENTES: LATINAS, FRANCESAS, ORIENTALES NUEVA MANERA DE ALEGORIA

Hasta qué punto eran originales tales ejemplos y proverbios? No dudamos en afirmar que la mayor parte lo eran del todo, exceptuando los del *Libre de les bèsties*, tan coincidentes en los argumentos de los apólogos, aunque no en la trama del desenlace de la novela, con el *Calila*. Llull era hombre que tenía los ojos muy abiertos a la vida que le circundaba y de ella extraía material y aleccionamientos críticos y punzantes de las costumbres que quería censurar. La naturaleza y sus elementos le hablaban un doble lenguaje y de este maridaje de símbolo y realidad brotaban las semejanzas. Pero podemos señalar muchas otras procedencias. Ramon Llull conocía seguramente repertorios de historias de la antigüedad. En el *Blanquerna* (cap. 88) habla largamente del *recontador* de los hechos de los papas y de los *emperadors*,

³⁷ Ed. Maguntina, IV, 1729.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ed. Ed. Maguntina, II, 1722.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ed. Mag., IV, 1729.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ed. por E. Wohlhaupter en «Estudis Franciscans», XLVII (1935), 161-250.

«segons que són escrits en les cròniques» y no deja de constatar como fue cumplida la *figura* «com los emperadors de Roma qui foren senyors de tot lo món... figuraven que el papa seria loctinent de Déu e senyor de Roma». En la *Doctrina pueril*⁴⁵ y en la *Rhetorica* habla de «Alexandre» y de los emperadores. En el *Libre de Santa Maria*⁴⁶ recuerda cuando Roma «senyorejaba tot lo món» y pone a los Césares infieles como modelo para los cristianos. En la *Rhetorica nova* el ejemplo que ilustra la *magnitudo* es una variante del apólogo que los legendarios romanos atribuyen a Trajano, cuando una pobre mujer le pide justicia de la muerte de su hijo⁴⁷. Después de reconocer estas alusiones, ya no nos extrañará tanto que en los *Articuli fidei christianae* hable de los *libris et gestis Romanorum*⁴⁸. La idea del iluminismo de Ramon Llull, tan exagerada por sus fanáticos, nos hace pensar demasiado en un hombre recluso en el reducto de su combinatoria, indiferente a la tradición de las grandezas históricas que estaban en la memoria de sus contemporáneos. Nada más lejos. Cuando la *Rhetorica nova* habla de la *verborum prolatio*, el traductor les hace pronunciar unas palabras que suenan más gloriosamente en el énfasis de la latinidad, pero que corresponderían a otras más simples, si bien auténticas en el original catalán: bellas son las *Gesta gloriosorum virorum qui etsi a saeculo praesenti migraverunt, tamen vivunt memoria et ad hoc continue recitantur ut eorum imitentur exempla*.

Hay un capítulo en la búsqueda de los modelos literarios de Ramon Llull que sólo los arabistas podrán escribir: el referente a las indudables influencias que recibió del mundo árabe. Américo Castro⁴⁹ ha señalado evidentes parentescos de tonalidad con la literatura árabe, que parecen finamente observados, como cuando se refiere a la alternancia, cara a Ramon Llull, de los temas de alta espiritualidad con alusiones a detalles materiales a los que el poeta inyecta simbólica intención. No sabemos hasta que punto se llegará a descubrir su fuente clara y evidente en algún tratado luliano, porque tenemos la impresión de que si acaso, los asimilaba y convertía en substancia propia. De todas maneras hay un libro de Llull donde, al final, se plantea el problema de una alegoría expuesta por vías completamente diferentes de las que encontramos en otros escritos suyos, y unas *moralitats i semblances* que no parecen tener nada de común con los ejemplos que se enseñan a emplear en la *Rhetorica nova*. Nos referimos al *Libre de Contemplació en Déu*.

⁴⁵ Obres originals, vol. I (Mallorca, 1906), cap. 88, § 11.

⁴⁶ Pròleg, § 15.

⁴⁷ V. También DANTE. *Purg.*, 10, 73-93, y *Il Novellino*, conte 66.

⁴⁸ Ed. Estrasburg (1651), 956.

⁴⁹ *España en su historia*, 281.

Como si el mismo Llull se sorprendiera de la técnica que iba a enseñar a quien quisiera *entellectuejar* las virtudes de Dios, ya desde el principio la califica de *novella i estranya manera* (cap. 353, § 1) y no mucho más abajo (§ 21) la declara *dura d'entendre*. En el capítulo anterior (§ 7) nos dice que esta alegoría o exposición moral, compuesta de *sensualitat e entellectualitat*, en lengua árabe se la llama *rams* y a continuación, en los capítulos 354-356 explica Ramon Llull unas visiones extraordinarias y extrahumanas que no tienen comparación con ningún otro libro suyo, que sepamos. Se basan en la combinación, siempre tan fundamental en sus argumentaciones, de las tres potencias del alma y ha de ser, pues, original el impulso que le llevó a forjarlas, pero el estilo de las horribles imágenes es completamente inusitado. La bestia, por ejemplo, con el cuello en forma de hierro de balanza o *calastró*, de cuyos extremos pendían una cabeza humana y otra de animal, la batalla de las siete reinas y las siete bestias con el estandarte negro, la bestia que cabalgaba sobre una mujer que andaba a gatas, hermana de otra reina con el estandarte rojo, pero que cabalgaba sobre una bestia, la selva misteriosa y el monte maravilloso donde la contemplación de las bellezas de la naturaleza fortalecería y daría la victoria a las reinas, y la mujer que se *enversava* cabeza abajo y pies arriba, la que está en el vientre del dragón, y el valle lleno de endriágos, las aves de tres cabezas y cuatro ojos, apocalípticos... Y aquella combinatoria sobre la unidad y la Trinidad de los párrafos 19-25 del cap. 355... No precisa seguir más. El lector encontrará en este libro los textos que no sabríamos extractar sin merma de su plasticidad. ¿En qué libros historiados o bien en qué textos se inspiró Ramon Llull para imaginar aquellas extrañas figuraciones? Al final del cap. 356 nos da la solución y estimula al lector a seguir el extraño estilo de las figuras, pues por él «pot hom haver coneixença de visions e de somnis e de comparacions e d'apòlogus e de les altres coses semblants a aquestes». Todo parece aclararse, pero en el capítulo siguiente, Llull, que rehusa valerse de la palabra *tropologia* y dice que en romance la llamará *moral esposició* «per ço car és més vulgar a les gents qui no saben llatí», no ahorra al lector la combinación de ideas e imágenes más confusa y difícil de seguir, y aquel laberinto fantasmagórico anterior parece practicable en comparación suya.

En cambio, forma y fondo se ayudan mutuamente y aún parece que éste dé mayor relieve y consistencia a la otra, cuando Llull escribe bajo el recuerdo o el estímulo de los grandes *romans* franceses. ¿Acaso habría concebido nunca el *Libre de meravelles*, el *Blanquerna* y el *Arbre de Filosofia d'amor* sin haber vivido largo tiempo en París? El *Fèlix* fue la primera ficción que compuso con un protagonista sostenido desde la primera a la última página, y que no reacciona sim-

plemente como personaje de alegoría o de disputa teológica, sino que se interesa por el mundo que le circunda. En el *Blanquerna* se ensancha el marco, y el héroe ya despliega una vida interior. *El Arbre de Filosofia* es el verdadero *roman*, imitador de aquellos *romanços e cançons* cuya lectura prohibía en la *Doctrina pueril*⁵⁰. Es un estilo completamente diferente del que orientó las fantasías gratuitas y deformadas, a qué nos hemos referido, del *Libre de Contemplació*.

El *exemplum*, recomendado en la *Rhetorica* como recurso oratorio para la predicación, cobra toda su posibilidad de expansión en las tres grandes obras de ficción en prosa de Ramon Llull. Ya no le precisa concentrar en ellas los momentos de interés emocional, como en los apólogos y semejanzas, ni se tortura la fantasía para darnos a fin de cuentas imágenes bizarras pero faltas de densidad vital, como cuando nos quiere introducir en la nueva manera d'*intellectuajar*. Entonces Ramon Llull escribe libros deleitables, buenos para ser leídos. Por eso los recomienda a los caballeros del *Rex bellator*, «quoniam per istos libros possint habere *bonas delectationes*»⁵¹. En cambio, cuando ya no piensa en el lector sino en el discípulo y futuro misionero, los ejemplos pierden su exuberancia, les falta novedad creacional, parece como si se desecaran y comprimieran, repitiéndose. Actúan solamente a manera de guión. Ya el orador pondría en ellos vida nueva y calor vital.

ARTIFICIOS ESTILÍSTICOS

Antes de cerrar estas consideraciones sobre la obra literaria de Ramon Llull, indicaremos aún brevemente ciertos artificios de orden estilístico más bien que de composición que pueden señalarse a su prosa, cuyo estudio sintáctico puede interesar a nuestros maestros de gramática histórica para que nos ayuden a comprender toda su intensidad.

¿Hasta qué punto era fruto de un trabajo deliberado la inversión del orden lógico de la frase que a veces nos parece sorprender en sus escritos? ¿Qué relación tenía no sólo la lengua sino la sintaxis lulliana con el latín?⁵²

Se ha hablado de los juegos verbales en los cuales Ramon se complace extrañamente en ciertos versículos del *L. d'Amic* y se han comparado, no sin motivo, pero marcando la diferencia esencial de ser inspirados por el amor divino y no por el humano, con ciertos momentos

⁵⁰ «Obres originals», I, cap. 91. § 5.

⁵¹ *De fine*, ed. A. Gottron en *Ramon Llulls Kreuzsugsideen* (Berlin, 1912), 80.

⁵² V. Rubió, *Sobre la prosa rimada*, 314 ss.

liricos de Feliciano de Silva⁵³. Uno de ellos el número 299, donde la palabra *glòria* aparece repetida con mágica insistencia, nos recuerda igual artificio en el cap. 5 de la *Doctrina pueril*. Ello hace pensar en la repetición del *apparve* con que es glorificada en la *Vita Nuova* la aparición de Beatrice⁵⁴.

Hay también que notar el tono conceptuoso de algunos pasajes del *Blanquerna*, por ejemplo la oración de Aloma por la despedida de su hijo Blanquerna, tan patética y dramática, que se sutaliza hasta caer casi de lleno en el conceptismo. En el cap. XXIII, *De consolació*, el discurso de Natana por la muerte de la abadesa es también uno de los pasajes lulianos de estilo conceptuoso. Más abajo Lull insiste distintas veces sobre el tema de la consolación, pero tratado según su manera más característica, por doctrina y ejemplo; y cada ejemplo ilustrado por otro que se le entrecruza. Toda la teología ascética de la consolación pasa por una corriente amplia, serena y razonada en el cap. 349 del *L. de Contemplació*. Estos razonamientos se visten de un dramatismo vivaz en los lugares citados del *Blanquerna* y en el cap 94 del *L. de meravelles*. Mateo Obrador en su edición del *L. d'Amic e Amat* ya citada suprimió los versículos 298-301 y los 306 y 308 por sospechosos de interpolación, debido también a su estilo conceptuoso, extraño a la manera habitual de Lull, a pesar de hallarse en los manuscritos de Munich, París y Mallorca, del siglo XIV. Muestras del mismo estilo encontraríamos en el vers. anterior (297) y en el *Libre d'Ave Maria*⁵⁵.

EL ARTE LITERARIO DE RAMON LLULL, FRUTO DE UN TRABAJO DE COMPOSICION

Resumiendo estas observaciones, Ramon Lull que tan prolijamente elaboró el sistema de su *Ars Magna*, no fue menos reflexivo en calcular los recursos que habían de hacer atractivos sus escritos y en tenerlos muy en cuenta al escribir. Recordemos el cap. 92 del *Blanquerna*, en el cual un diácono pide el oficio de andar por el mundo haciendo *comparacions*, y el papa lo otorga a un cardenal, el cual escribió todo un libro de *comparaciones*. Repertorios como éstos, de proverbios y semejanzas, comparaciones en suma, Ramon nos ha dejado muchos;

⁵³ Martí de Riquer, *Resumen de Literatura catalana* (Barcelona 1947), 39.

⁵⁴ En los vers. 297 a 301 del *L. d'Amic* el autor juega en parecida forma con los términos *contemplació*, *exalçar*, *amor*, *solaç*.

⁵⁵ V. anotaciones al *Blanquerna* por Mn. A. Caimari, Col. «Els Nostres Clàssics», vol. 75. pàgs. 25, 29 y 80.

no se hubiera, en tal sentido, considerado extranjero ante aquel cardenal que *fahia comparacions* y andaba pregonándolas por las calles de las ciudades...

Todo el arte literario luliano está entretejido de antítesis, de metáforas y semejanzas de ideas y de cosas, brillantemente realizadas por las vivas fulguraciones de su genio. Y supo sacar de ellas un partido no previsto, calculando sabiamente su efecto. Así, por ejemplo, cuando el amor a la Virgen le inflama, acierta el tema más apto para cantarla en prosa, pero metiendo en ella todas las reminiscencias, que nunca debieron abandonarle, de la poesía de los trovadores, y escribe aquel maravilloso último capítulo, *D'alba*, del *Libre de Santa Maria*. Al lado de la magnífica *alba* de Guirau de Borneilh en verso, bien podemos parangonear ésta en prosa de Ramon Llull. Como va graduando su intensidad hasta coronarla con el ejemplo del prisionero en un castillo donde no podía ver la luz! El preso, cuando oía el cuerno del vigía que desde lo alto de la torre anunciaba el alba, se alegraba íntimamente como el trovador, considerando que la muerte es:

«Alba dels homens justs qui d'esta vida ixen, la qual és en tenebres, e trespassen al dia on és glòria e resplendor perdurable»⁵⁶.

Esto ya no son lugares comunes —exclama aquí Rubió—. Es la continuación original y renovadora de todo un estilo⁵⁷.

CONSIDERACIÓN FINAL

El estilo literario de Ramon Llull, singularmente el de su literatura mística, nos lleva a hacer una breve consideración final sobre el arte de ciertos escritores modernos.

El arte de hoy día —observa Maritain⁵⁸— se disciplina, se extenua, se mortifica y se flagela como un asceta, obstinado en destruirse y aniquilarse para obtener la gracia del Santo Espíritu, y muy frecuentemente se queda vacío de sus más elementales esencias. Anhelos de poesía pura, hambre de lo absoluto poético, mística de las iluminaciones y de las tinieblas, por las cuales la poesía quiere simbolizar lo sobrenatural sin penetrarlo.

El papel capital de esta literatura es el de haber hecho pasar al arte las fronteras del espíritu, sumergiéndolo en las regiones de los

⁵⁶ «Obres originals», vol. X. *Libre de Santa Maria*, transcripció directa... per Moss. Salvador Galmés (Mallorca 1915), p. 227.

⁵⁷ JORDI RUBIO, *L'expressió literària en l'obra de Ramon Llull*, Obres essencials de Ramon Llull, vol. I (Editorial Selecta, Barcelona 1957), *passim*.

⁵⁸ JACQUES MARITAIN: *Frontières de la poésie*, suplement a *Art et Scholastique*. Rouart et fils, Paris.

grandes peligros y de los problemas metafísicos más abrumadores, donde batallan los ángeles de la luz y los de las tinieblas. No sabemos hasta que profundidad el arte va siguiendo su analogía con lo sobrenatural, y al llegar a un cierto grado de desnudez y de angustia, despierta unos deseos imposibles, y el alma humana entregada a su vorágine se ve de pronto lanzada en un mundo sin nombre y a un tiempo tan cerca y tan lejos de la verdad como lo están la imagen y el rostro en las profundas aguas donde el hombre se inclina.

Tiempo hubo en que el arte trabajaba en una bienaventurada inocencia, persuadido de que no era sino un oficio destinado a la utilidad o al entretimiento de las gentes, y se creía hecho para curar el tedio del corazón y para instruir y moralizar al pueblo. No renegaba de su naturaleza, únicamente la ignoraba... Su nobleza nativa y su libertad, tácitas en las ideas como en las palabras, eran de hecho respetadas, protegidas por su humildad y por sus obligaciones mismas. La literatura se le unía secretamente y jamás el arte fue tan feliz ni tan fértil.

«Mas en temps som venguts —podríamos decir hoy con Ramon Llull— que quasi hom no usa de la final entenció per què los oficis foren començats; per açò és lo món en error e en treball»⁵⁹. La búsqueda de lo absoluto, de la libertad espiritual unida a la ausencia de toda certeza metafísica y religiosa ha llevado al error a muchos contemporáneos. Vestida de ángel tutelar, la literatura descarría así al alma humana sobre falsas vías místicas, y su espiritualidad, desviada de su sentido y lugar propio, ofrecerá bajo el aspecto de un drama interior y profano una nueva secuencia de las antiguas herejías del Espíritu libre.

Paralelamente, contra esta corriente morbosa, hay también la actitud de amplios sectores constituídos en espíritu de renovación sincera, a raíz del fracaso moral de las grandes guerras sufridas, que demostraron trágicamente la nulidad del hombre ante ciertos aspectos de la vida; actitud que puede concretarse, a través de diversas formas, algunas un tanto desconcertantes, en una nueva proyección del hombre hacia Dios. León Bloy y Paul Claudel tienen desde este aspecto gran importancia en la historia literaria. Gracias a ellos lo absoluto del Evangelio ha pasado a informar la misma esencia del arte. Claudel parece explícitamente formularlo cuando exclama: «*Dieu parle, et tout l'Univers répond*». Y su lema puede concretarse en estos tres términos: *Doctrina, lirismo, sentido de unidad*: renovación, en síntesis, del espíritu de Ramon Llull.

⁵⁹ Blanquerna: *De la fin del libre*. «Obres originals», vol. IX, 491.

Veamos, sino, como el gran Maestro escribió siempre sus versos místicos sobre un fundamento firme de filosofía o de teología, cuando no sobre ambas disciplinas. Sentadas sus facultades sobre este fundamento sólido de *doctrina*, brota entonces su *lirismo*, no por ello menos vivido ni menos apasionado. Y como la idea en Ramon Llull es siempre llama de amor viva que abraza todas las criaturas, he aquí como en su mística triunfa siempre un alto *sentido de unidad*. De ella puede decirse que nutriéndose de prosa sólida y de sólida doctrina, se ha separado no solamente de la prosa sino de todo elemento discursivo, como el camino único para entrar segura y sin miedo de perderse, en un absoluto fuera del tiempo y del espacio.

Esta concentración de la formidable vitalidad intelectual de Ramon Llull en la idea de la unidad, ideal altísimo que se esfuerza en alcanzar con el sublime vuelo de su pensamiento y el indeficiente impulso de su corazón, queriendo convertir a la fe todos los pueblos del orbe conocido, de acuerdo con el plan universal de su *Ars magna*, es lo que hace de él un verdadero profeta⁶⁰. La humanidad aspirará perpetuamente a la realización de su unidad espiritual por encima de toda dispersión, de toda anarquía y de todas sus pasiones, egoísmos y miserias. Y siempre que en esta lucha por la unidad lleguen momentos de superación y de triunfo que hagan brillar a sus ojos, como posible, la consecución de su eterno ideal, la figura del gran vidente de nuestro siglo XIII se alzarán como la de un precursor, alentando con el ejemplo de su apostolado universal la lucha de los hombres para alcanzar finalmente la promesa de una sola fe, de una sola ciencia, de una sola humanidad, implícita siempre en toda humana y auténtica cultura.

GUILLERMO COLOM FERRA

⁶⁰ M. de MONTOLIU: *Ramon Llull i Arnau de Vilanova*, Barcelona, ed. Alpha, 1958, p. 123.

UN ANTILUL·LISTA DEL SEGLE XVIII:
EL DOCTOR PIQUER I ARRUFAT (1711 -1772) (*)

VI

LA "ILUSTRACION" CONTRA EL LUL·LISME

Seria superfluitat recordar la gesta prejudicial del bon Pare Feijoo contra la figura venerable del Benaventurat Mestre Ramon i la seua "Ciència i Art General", amb la subsegüent i honorada confessió de que "no le había leído", sinó que parlava per boca d'altres. L'il·lustre Mayans i Ciscar, amic coral de Piquer¹⁶, seguia també la moda, com a legítim representant, que també era, de la "Ilustración", de tots els prejudicis antilul·listes, amb la pintoresca agressivitat dels "eruditos". Recordem solament, per venir al cas, que quan Mayans celebrava la impressió de la Lògica de Piquer, trobant-la "civilmente práctica", alaba que Piquer haja encertat a "distinguir la Lógica de sus abusos, que ningún hombre juicioso i erudito ha negado jamás". Mayans i Ciscar, també representatiu de les inquietuts polèmiques del segle XVIII, ens diu doctoralment que "es notorio que los antisocráticos la hicieron (a la Lógica) sofística; los estoicos, espinosa; los epicúreos, muda; los lulistas, vanamente ostentosa; los escolásticos, metafísica y pueril...¹⁷". En canvi, Piquer, representant genuí "de la erudición" ha fet una Lògica com "un método civilmente práctico".

La tendència passional antilul·lista de gran part dels pensadors o escriptors espanyols del segle XVIII venia de més enllera, trobant contínua contradicció i defensa de part dels mestres lul·listes. L'any 1740, sortí de les premses de Magúncia el "Dialogus inter amatorem veritatem et discipulum Lullianae Doctrinae" del fidel i entusiasta lul·lista P. Fornés, quan ja aquelles discussions començaven de bell nou fora d'Espanya. Recordem, per exemple, —perquè és significatiu d'aquestes polèmiques— l'"Amicalis compositio famosae litis philosophicae et theologicae motae et pendentis inter R.P. Andream Gordon et R.P.L. Opferman" del Dr. Franz Philipp Wolff, Assessor del Vicariat Arcabisbal de Magúncia, impressa l'any 1750. No menys ressonància

(*) Véase ESTUDIOS LULIANOS, XV, 1971, 129-142

¹⁶ MAYANS Y CISCAR Censura de la "Lógica Moderna" de Piquer, pàgs. 11-16.

¹⁷ Id. id., pág. 12.

tengué la seua obra posterior "*Justa Apologia et Pugna prima pro Beato Raymundo Lullo...*", impressa a Colònia l'any 1751, refutant les afirmacions antil·lulistes del P. Froehling. Seguidament se publicà una versió extractada de la mateixa obra sota el títol d'"*Erstegründliche Widerlung der noffen tigen Falscheiten und Irrthumen des Herrn P. M. Froehling gegen den seeligen Raymundum Lullum*" (Colònia, 1751). Donà origen a aquesta polèmica l'obra "*Notitiae ecclesiasticae, continens omnes haereses...*" escrita per un Pare de la Companyia de Jesús, i impressa en Bamberg a l'any 1730, i retret el seu testimoni pels antil·lulistes. Es tracta d'una obra superficial, amb una finalitat pràctica, que es redueix en bona part a recollir les notícies que dona la famosa obra de n'Aymerich.

I com aquest, l'Autor de les "*Notitiae*", inclou entre els heretges al benaventurat Mestre Ramon; ignorant el bon jesuïta que el seu nom havia estat cancel·lat de l'"*Index*" per decisió presa en el Concili Tridentí. Una Comissió de Pares conciliars havia examinat les obres del *Doctor Illuminat*, proposant llur eliminació del catàleg de les obres prohibides. Alternaren en la polèmica l'Autor de les "*Notitiae*", amb l'intent de defensar—se de qualque manera, el professor d'Effurt, P. Gordon, benedictí, i els lul·listes maguntins Dr. Wolff i P. Sebastià Kreuzer. Aquest, amb molta oportunitat, escriví i publicà a Magúncia l'any 1751 un complet "*Cursus Theologiae Scholasticae per Principia Lulliana*" en tres volums copiosos de doctrina. L'"*Amicalis compositio...*" corresponia a la bona voluntat de dur la polèmica per camins raonables, ellunyant—se de tota passionalitat, intentant una amistosa reconciliació entre els Pares Froehling i Gordon; mentre que la "*Theologia Scholastica per principia lulliana*", sortint de l'estat passional de la polèmica, contestava pràcticament amb la demostració pragmàtica de l'eficiència del Lul·lisme escolar. Aquestes discussions no foren inútils des del moment que adquirien una forma doctrinal; derivant—se la crítica de qüestions escolàstiques força discutides, per exemple, sobre la llibertat d'indiferència divina *ad extra*, refutada pel P. Kreuzer, finament argüït per Wolff en l'obra "*Beatus Raymundus Lullus Doctor Illuminatus et Martyr, Theologian suam universam esse veram, genuinam et sinceram...*", impressa a Magúncia l'any següent de 1752. Aquest estat de la polèmica estrangera era contraposat a l'estat prejudicial i passional dels antil·lulistes espanyols que no en sabien d'altre que de l'ús de la driatriba. I així la crítica de Piquer, com dels altres antil·lulistes, és senzillament nul·la. Es redueix a recordar el prejudici pintoresc dels demés antil·lulistes espanyols, donant—lo per raonable sens passar mai a un treball de revisió, com sembla raonable a un contradictor. Més encara, cóm podia el Dr. Piquer parlar críticament de la Combinatòria per exemple, sense conèixerla? Perquè encara trobant raonable el plagi del títol, l'*Ars inveniendi veritatem* li era absolutament desconeguda.

VII

L'ARTE DE HALLAR VERDAD DEL DOCTOR PIQUER

Era aquesta obra producte d'un intent de contraposar un nou "*Art de trobar veritat*" al "*Ars inveniendò veritatem*"? Probablement, sí. Si el Dr. Piquer havia llegida la *Lògica* lul·liana —en què s'aplica l'*Ars*, que ell no entenia— es comprèn que devant la difícil interpretació per quí desconeix la Combinatòria, pensàs escriure una altra *Lògica* que anomenà *Moderna*, en contraposició de les velles *lògiques* escolàstiques. El fet és que la *Lògica* de Piquer es presenta sovint brufada d'idees lul·lianes. Seríem injusts si no reconeguesem des d'un principi que "*Arte de hallar verdad*" de Piquer —deixant de banda els impulsus hipercrítics que distreuen l'atenció del lector i donen a l'intent de l'Autor l'afany de demostrar una nícia supersuficiència doctoral, és una obra notable per les idees que introdueix, pel discret sincretisme que l'anima i per l'encertada direcció eclèctica i ortodoxa, en el moment històric en què Piquer escrivia. La seua doctrina lògica roman ja inserta en la primera part de l'obra, en la qual Piquer estudia i exposa la doctrina al modo tradicional i escolàstic, tractant de les operacions de l'ànima, de les idees i llur origen, de les *idees innates* —segons l'Autor *cuèstión de nombre*, i donant—les una nova significació allunyada del concepte de les *idees innates platòniques*— de la percepció dels objectes "*sensualmente*" ens diu, a l'estil lul·lià, per la imaginació i la intel·lecció; de les inclinacions de l'ànima i de la influència del cos; de l'enginy, de la memòria i del judici; de les afirmacions y negacions (proposicions afirmatives y negatives), i finalment del raciocini. Adopta per tant el pla de la lògica lul·liana i en general el de les diverses escoles tradicionals. La segona part és eminentment pràctica i més original que la primera. Tracta de la veritat, de les maneres de discernir—la (iniciant aquí un avenç considerable en la crítica i preludiant els moderns corrents de la Lògica i de la Crítica de lo experimental. Piquer tracta sútilment de la veritat i de la manera de conèixer—la, aduint exemples, com també quan tracta de la ignorància, dels errors dels sentits corporals, etra.; aquest darrer, un dels punts que millor convergeixen vers les idees lul·lianes. Segueix —amb la mateixa tàctica dels exemples— l'estudi de la intel·lecció, de l'enginy, de la memòria i del judici. És interessant l'estudi que fa dels sofismes, per cert molt àmpliament, atribuint—los "al amor propio"; i el de la Fe, de les regles fonamentals de crítica, del mètode i ses diferències, de la definició i de la divisió.

Si el benaventurat Mestre va ésser, com sembla, una de les fonts més abundoses d'inspiració per a Piquer, encara guanya en abundor la influència de Lluís Vives.

VIII

EL "VIVISME" DEL DR. PIQUER

Haven insinuat que la *Lògica* de Piquer és una espècie de *Filosofia crítica*, i aquest és el seu mèrit. Això ocorre en Lluís Vives, Méndez Bejarano, a la seua "*Historia de la Filosofía de España*"¹⁸, rebutja el *vivisme* de Piquer contra el sentir de Menéndez y Pelayo i Bonilla. Per això s'aferra a una frase que consta en el Pròleg de "*Arte de hallar verdad*" de Piquer, que diu: "La Lógica de Aristóteles es la única verdadera, y de ella he procurado formar el principal fondo de la nuestra". "Leyendo esto —escriu Méndez Bejarano— no comprendo cómo Menéndez y Pelayo y Bonilla en su febril *vivismo* (!), llaman a Piquer declarado vivista; lo cual no empece para qué Piquer admire y cite con frecuencia a Vives; sin que de esto se desprenda la realidad del *vivismo*, ni que Piquer sea un secuaz de tan dudoso (?) sistema". Si Méndez Bejarano parla en sèrio, no ho fa en bona crítica; perquè la bona crítica no es fonamenta mai en una sola frase sinó en el conjunt de la concepció doctrinal. Seguint la mateixa tàctica i com Vives és fonamentalment, almenys, aristotèlic, caldria dir que la seua filosofia original no és *vivista*, sinó *aristotèlica*. Vives és un mestre dins l'aristotelisme, amb escola pròpia i que ha tingut seguidors; per tant la seua Escola ha tingut continuïtat doctrinal dins la Història de la Cultura Filosòfica. Les principals rael criteriològiques de la crítica de Piquer són precisament idees de Vives. I per això, com la lògica de Vives, la lògica piqueriana és una veritable *filosofia crítica*. Així que Piquer es troba dins un corrent *vivista*; com s'hi troben les idees crítiques de Morcillo, Feijoo, Mayans, etra. per a no citar altres que els eclèctics del segle XVIII. Tots ells, i sobre tots Piquer, citen amb gran freqüència a Vives; i, com aquest, rebutgen el criteri del "*Magister dixit*". Més encara, la filosofia crítica de Vives no sols troba en la filosofia crítica de Piquer una continuïtat doctrinal, sinó també nova i florida exuberància, obrint nous horitzons a la crítica moderna.

No és possible oblidar, per altra banda, que la investigació lògica d'inspiració lul·liana reviu en part i per modo distint en la lògica de Lluís Vives, volent ésser sempre qualcom eminentment pràctic. Convergències netament *vivistes* trobaríem, per exemple, en los llibres lul·lians "*De demostracions*", "*Contemplació*", "*Arbre de Ciència*", etra. Com en el Beat Ramon, trobam

¹⁸ MENDEZ BEJARANO, *Historia de la Filosofía en España* (Madrid, Renacimiento), pàgs. 367–368.

en Lluís Vives que la *teoria sempre és aduïda en contemplació de la pràctica* de la vida. I així també Piquer. Finalment, si Piquer cita a Aristòteles, amb molta més freqüència cita a Lluís Vives. Segons Piquer, els filòsofs inventaren la lògica per a senyalar regles i normes de bon judici; i aixís, segons Piquer, tota lògica és un *Art de trobar la veritat i perfeccionar la raó*. Però Piquer no se creu inventor de la lògica, dient que si l'anomena *Moderna*, “no és perquè els moderns l'hagen inventada; sinó pel nou orde i mètode que li ha donat a aquesta ciència; i encara que en les màximes fonamentals no hagen fet els moderns altra cosa que *innovar les dels antics*, exceptuant unes poques que han inventat, les han dispostes en nou orde per a fer-les més comprensibles”¹⁹.

La tendència racionalista de Piquer és encara més viva i eficaç que la de Lluís Vives, i semblant a la tendència racionalista-ortodoxa del Beat Ramon Llull. Seguint aquesta tendència més *lulliana* que *vivista*, ensenya, per exemple, que el dany més gran que pot venir a la ciència és “*auctoritate sola acquiescere et accipere omnia*”. Aquesta frase no significa precisament que Piquer rebutji els arguments d'auctoritat; sinó que hi ha que recorre a aquests provisionalment, per manca d'arguments de raó. Aquesta posició no solament coincideix amb l'actitud del *Doctor Illuminat* i de Vives, sinó amb la d'altres; per exemple Suárez. Quan Piquer investiga sobre fets experimentals, per exemple les causes de la corrupció, de la ineficàcia lògica de les disciplines mèdiques i filosòfiques, ho fa guiat més bé per la sola raó natural; i solament quan és absolutament precís i urgent, acudeix a la doctrina dels arguments d'auctoritat. Seguint una tàctica eminentment lullista, quan vol concretar l'eficàcia d'un raonament pur, investiga la possibilitat viciosa del raonament; perquè —com el Beat Ramon— entèn que l'enteniment humà “es limitado” (“és *terminat*”, deia el Beat Ramon); i perquè sap la influència sureptícia que sovint té l'*esperit de sistema* (coincidint amb Lluís Vives) en el raonament, surt Piquer pels furs de la veritat, examinant críticament la possibilitat d'una influència subretícia i perjudicial. Com Vives condemna l'abús de la dialèctica, establint una doctrina netament positivista. No obstant de vegades flaquejava, sabent que “*nulla ars est inventa et absoluta*”; i no sempre roman tranquil de la pròpia crítica sabent que la lògica com a sistema no és absolutament perfecta i demunt tot perquè sap que la humana intel·ligència és *terminada*. Tota la seua obra té l'única tendència al millorament del *mètode de la Lògica*; iniciant una *renovació crítica*, pensant amb Vives “*proprium tanti momenti, instrumenti opus intueri omnia, colligere, componere inter se, et universam natural quasi possessionem suam peragere*”. Piquer pren aquesta actitud de Vives (en “*De corrupta intelligentia*”) davant la urgència de que “los hombres que deseen hallar verdad, deben cuidar mucho y perfeccionar el

¹⁹ PIQUER, o.c., Prólogo.

juicio". Per això la seua Lògica es un art de trobar veritat i de perfeccionar el judici; és a dir, que el seu afany no és altre que el de trobar un instrument d'eficàcia per a trobar veritat en els judicis pràctics de la vida. "El ingenio y la memoria son muy apreciables cuando van juntos con un recto juicio: porque el ingenio halla y descubre las cosas, la memoria las retiene, y el juicio las ordena y endereza a sus verdaderos fines".

I no és discret oblidar que "la erudición y la agudeza son muy poco útiles si no les acompaña un buen juicio; porque importa poco tener recogidos muchos materiales, si no sabe hacer buen uso de ellos". "Por esto trabajaron tanto los filósofos en señalar reglas y máximas para gobernar bien el juicio . . . que los modernos han dispuesto con nuevo orden para hacer la lógica más comprensible".

IX

L'ORIGINALITAT EN LA LOGICA DE PIQUER

Piquer confessa honradament que, per la confecció de la seua "*Arte de hallar verdad*" s'ha aprofitat de "les regles i màximes de filòsofs antics". No obstant la seua lògica és plena d'originalitat i per les seues idees pròpies és un precursor dels nous corrents crítics. Piquer escolàstic, vivista i de vegades lul·lista, sentí l'afany d'incorporar a les escoles del seu temps el sentit i normes generalíssimes almenys, de la dialèctica aristotèlica. El sentit personal és profundament eclèctic i positivista, prenent directives i normes de l'experiència sensible i dels coneixements històrics com a una més general experiència. Aixís li escau el mèrit d'haver exposat en ple segle XVIII i amb notable precisió, diverses qüestions metodològiques de la crítica i els resultats positius de la investigació de les fonts dels errors intel·lectuals i sensuals. Amb això Piquer s'adelantà en dos segles a la crítica contemporània.

Observant en conjunt el pensament crític de Piquer, veim destacar—se meravellosament una superba autonomia que li facilità un audaciós criteri personal. Aquesta dot, no és exclusiva de Piquer, sinó també dels més grans pensadors hispànics; principalment de Llull, de Vives i de Suárez. Aquest sentit independent suposa una actitud independent per sistema, de tot prejudici d'escola; avalonta—se més en Piquer per una minuciosa, tal vegada exagerada, dels fets psíquics; per lo qual la lògica o filosofia crítica de Piquer està molt per damunt les crítiques del Genuense i del Verney, com encertadament recorda Menéndez y Pelayo. Quan en el capítol segon de "*Arte de hallar verdad*", investiga els errors dels sentits, imaginació, enginy i memòria, esta-

bleix un punt de vista personal que és preludi de la baixada rapidíssima de la Filosofia del segle XVIII a la denegació de la transcendència i valor objectiva de certs fets transcendents, per exemple el de *lo bell*. Aquesta originalitat de l'Estètica de Piquer té la sabor de la professió mèdica, sap a clínica, a l'enduriment de la sensibilitat, a l'atrofia dels sentiments estètics més purs. En aquest punt la filosofia crítica de Piquer és lamentable; és un contemplador dels fets pels fets, sense cap transcendència superior. Tampoc la seua "*Filosofia moral*" és obra d'un vertader filòsof; veimla saturada de fets experimentals, com si l'Autor tengués complacència en manejar el bisturí i entrar la fredor de la fulla fins a l'íntim. Aquestes investigacions, no obstant, donen l'avinentesa de lucubracions transcendents i de la formulació més o menys freda de conceptes al modo d'un professional de la Medicina, sobre l'alegria, la falla, el riure, la ironia... Piquer pren doctrina d'Heicnecio; i inspirant-se en sos "*Fundamenta styli cultioris*" ens diu, per exemple, que "el ridículo no es sino una deformidad inofensiva"; i que quan aquesta deformitat és ofensiva, aleshores és que va unida amb qualche vici, causant "aburrimiento; no alegría"; i mesclant-se finalment amb un dany, ahora causa "compasión". Aquesta manera simplista de fer crítica filosòfica és encara més ineficaç quan penetra al fons de l'Estètica.

X

IDEES ESTETIQUES DE PIQUER

Damunt lo que havem adelantat sobre les idees estètiques de Piquer, cal observar que el seu sentit simplista s'aguditza respecte a la concepció de la *Bellesa*, donant fonaments a una detestable *Teoria de l'Art*. Aquests capítols que senyalem de l'obra de Piquer preludien certament el mecanicisme i diverses materialismes positivistes del segle XIX i actual. En el capítol II arriba a la denegació de la transcendència i valor objectiva de les valors eternes. En aquest punt concret Piquer es troba allunyadíssim i contrari al pensament estètic lul·lià²⁰. La *Bellesa*, segons l'Estètica lul·liana és una *valor transcendental*; es l'eficiència concreta de l'harmonia de les "*Emperatrius*" o "*Divines perfeccions*" que en Déu són infinites, eternes i *principia implicata*; i en les creatures ("*in novitate*") són finites i noves²¹; per això cada una de les creatures és "*una semblança divina*" positiva, i com a tal té el valor positiu

²⁰ Vaig iniciar l'estudi del pensament lul·lià en el meu art. "*Estètica Luliana. Concepto y valor transcendental en el Opus luliano*" ("*Ideas estéticas*" núm. 6, 1944).

²¹ Vegis: R. LULL, *Comp. Artis Demonstrativae*, ed. de Maguncia, T. III, dist. II.

de la bellesa. Piquer ens diu que la *Bellesa* no és sinó “un orden y proporción”; és a dir, que segons Piquer, és *bellesa* lo que segons l'Estètica llulliana són “*lles de la belleça*”. En Lull veim que la *Bellesa* és un valor transcendental: en Piquer “es una cosa *relativa* a nuestros sentidos”. Dóna la següent demostració d'aquesta peregrina doctrina estètica: “Sucede en esto lo que en todas las otras percepciones de los sentidos, que solo nos ofrecen las cosas *con proporción a nuestro cuerpo*”; i així la valor de la *Bellesa* que observem en l'objecte que en deim *bell*, no sols és mancat de tota transcendència, sinó ni sols té una veritable valor objectiva. “La hermosura de las cosas sensibles —diu (com ha dit amb les mateixes paraules Nietzsche dos segles després)— *es una apariència*, que solamente puede arrastrar a los hombres que se dejan llevar de las exterioridades que se ofrecen a los sentidos, sin ejercitar la razón²²”. Així Piquer, com diverses escoles materialistes o positivistes contemporànies, sosté una positiva desestimació de la *Bellesa*. Piquer, metge, pensador i moralista, no arriba a les altures de la metafísica: les seues ales sols consenten un vol a ran de terra; i àdhuc desestima i desprècia la ciència més sublim, incapaç d'entendre-la. La raó és que Piquer era solament un home de ciència experimental, un metge amb ínfules i tardana vocació de filòsof. El seu caràcter de metge el fa, sempre un poc escèptic, una espècie de filòsof per exigències de la psiquiatria que sentia íntimament. Era un *home pràctic* en el sentit positivista i àdhuc materialista d'avui, cercant amb un simplisme encantador una ciència superior que el fassa un poc filòsof. Aixís confon llastimosament la *Bellesa intel·lectual* amb la *Veritat*, la *Bellesa moral* amb la *Bontat*, i la *Bellesa física* amb l'orde i proporción. Quan la *Bontat*, la *Veritat* i l'orde proporcionat causen fruïció estètica, és que “van según las condiciones físicas y sensuales del contemplador”. Aquesta definida actitud de Piquer ha fet dir a Menéndez i Pelayo que “se manifestava en la seua vida i escrits *como un ser poco menos que incapaz de fruiciones estéticas*”²³.

Vegem com Piquer tractava i jutjava les altes qüestions de l'Estètica. Quan, per exemple, estudia les monomanies humanes, reconeix, com a observador, la espontaneïtat de les representacions estètiques; però mai les donava la valor transcendental del seu contingut. “La hermosura sensible —escriu— *no es más que apariència*; porque no es más que la *combinación de los rayos de la luz*, según la reciben de los objetos y la comunican a nuestros ojos...”. El Dr. Piquer n'està convençut; i adueix exemples, per a persuadir a sos lectors, d'una simplicitat tan pintoresca com el següent: “De esto (que “la hermosura es simple apariència y efectos de luz”) hay infinitos ejemplos

²² PIQUER, o.c., cap. IV “De los errores que ocasionan los sentidos”, pàgs. 71–79.

²³ MENENDEZ Y PELAYO, o.c. vol. c., pàg. 131.

en las flores y en las mujeres, que parecen hermosas en la flor de la verdor de sus años, y feas en haciéndose viejas; y es porque la edad va mudando la contextura del cuerpo, de modo que la luz no adquiera en la vejez la vibración que adquirió en la juventud”²⁵. Per això també “son peligrosas” las representacions estètiques.

Prescindint de les tèsis francament errònies. Piquer, en sos estudis sobre el descarriament del judici causat pels errors de la imaginació, estableix una espècie de *fisiologia moral*, essent vertader precursor de la Psiquiatria moderna. Diu que moltes de les ocurrencies medicals depenen dels *humors*. I en aquests estudis psiquiàtrics la seua doctrina és notable. Però quan passa els líders de la Medicina i es sent filòsof i vol donar doctrina eclèctica sobre certes elevades qüestions, com les estètiques, l'especulació de Piquer és senzillament lamentable. La *Poesia* —segons Piquer— no és sinó *un instrument agradable per a la Filosofia Moral, la Política, l'Economia*, etra.; i “un medio apto de propaganda agradable de la Historia sagrada y profana”.

S'ellunya finalment de la doctrina vivista i àdhuc lul·liana, quan rendeix afectuós tribut al *preceptisme* de moda en el segle XVIII, tan ellunyat de la concepció de l'Art pur i lliure professat pels clàssics. En quant a la *Teoria de l'Art* de Piquer, mancada de fonaments criteriològics raonables, es resol en un senzill “*instinto de imitación*” per qual “el hombre quiere procurarse un bien que no tiene”. També aquesta idea la veim en Nietzsche.

Aquestes són les idees estètiques del Metge Piquer.

XI

VIVISME I “ILUSTRACION”.— ELS “ERUDITOS ANTILULISTAS”. PINTORESQUES CONTROVERSIES ENTRE METGES.

Menéndez y Pelayo, com havem dit, situa a Piquer, amb el Mayans i Ciscar, (per les seues “*Institutiones Philosophiæ Moralis*”, 1777), i Joan Baptista Muñoz (per les seues obres “*De bonis et malis peripatheticis*”, 1768, i “*De recto Philosophiæ recentis et Theologiæ usu*”, 1767) en l'Escola de Vives. Els tres, en efecte, foren crítics, humanistes i pensadors. “Luis Vives —escriu a una altra part— es el Patriarca de una serie de pensadores críticos. Sus discípulos se llaman Dolése, Gélida, Cano, Foz Morcillo, Gómez Pereira,

²⁴ PIQUER, o.c. pág. 96.

Isaac Cardoso, Pedro de Valencia; y en el s. XVIII el Dean Martin, Tosca, Feijoo, Mayans, Viegas, Piquer, y su ilustre sobrino Forner, hacen profesión de *vivismo* clara y abiertamente . . . Esta doctrina, cuya restauración puede no ser un sueño, ni mucho menos, constituye con el *Lulismo* y el *Suarizmo* la *gran triade de los sistemas peninsulares ortodoxos*²⁵. I a un altre lloc: "Tres creaciones españolas tuvieron influencia en el mundo y escuela y tradiciones propias: el *Lulismo*, el *Vivismo* y el *Suarizmo*"²⁶ I es podia preguntar: Per ventura no troben, entre grans discrepàncies, moltes idees de saviesa en què els tres corrents convenen d'una manera admirable? Per ventura eel *Lullisme*, com a més antic i no menys difús a dins el món, no va iniciar i concretar les més grans idees de filosofia crítica i lògica que després foren *vivistes* i *suaristes*? No s'ha estudiat encara, no ja la intensitat, sinó àdhuc l'extensió de les influències lul·lianes en el pensament filosòfic espanyol. Piquer va rendir tribut a una terrible hipercrítica passional; i el que és encara més desagradable, es deixa endur d'un lamentable esperit agressiu. Hem vist que Mayans, amic entranyable de Piquer i son censor, ja en la Censura de l'"Arte de Hallar verdad", llança invectives contra antics pensadors, sens venir a compte, entre ells el Beat Ramon Lull. Això no obsta perquè el mateix Mayans diga que la Lògica del seu amic Piquer "es un ramillete de la antigua lógica, en que se hallan escogidas y bien ordenadas las flores sin las espinas"²⁷. Però precisament per "los ilustrados arrestos" de la hipercrítica, Piquer resulta extremadament malhumorat quan es tracta dels vells i no menys espinós. "A veces —escriu— los errores que ocasiona el ingenio son solamente filosóficos. Cartesio tuvo un ingenio singular, y el juicio no fué igual al ingenio. Cuando dejaba correr libremente el ingenio solia escribir cosas que más parecian sueños que realidades. Tales son muchísimas de las que propone en sus "*Principios filosóficos*". En las cosas de religión es más moderado y acostumbró a hablar de ellos con sumisión y obediencia. De Caramuel, dice Muratori, que mostró ingenio grande en las cosas pequeñas y pequeño en las grandes. . . Raymundo Lulio tuvo buen ingenio y muy poco juicio (!). Su filosofia no es apropósito sino para ejercitar la charlatanería; y con ello ninguno sabrá más que ciertas razones generales sin descender jamás a sujetos y predicados generales que pueden convenirles (denota que Piquer ha llegit obres mèdiques del Beat Ramon i la seua *Lògica Nova*) y de este modo habla un lulista eternamente y sin hallar fin; pero con una frialdad y con razones tan vagas, que apenas llegan a la superficie y a la más común de las cosas. En efecto, el lulista podrá amplificar un asunto mientras le parecie-

²⁵ "La Ciencia Española", Madrid, 1887, vol. I, pàg. 126.

²⁶ Id. id., pàg. 254.

²⁷ Censura de la "Lògica" de Piquer, pàg. 6.

re; pero después de haber hablado una hora, nada útil ha dicho. Redúcese pues a ingenio todo el *Arte* de Lulio; pero el juicio no halla nada de qué poderse aprovechar... Si les pareciere áspera la censura, ruego que vean las obras de Lulio, y mediten sobre lo que llevo dicho, que creo se convencerán"²⁸. Cita com auctoritats a son favor a Gassendi i Muratori. La diatriba és la més llarga de les que dedica a altres pensadors antics. Feijoo²⁹ havia publicat poc abans (1742) la famosa "*Carta sobre el Arte de Raymundo Lulio*", on es troben aquelles dues auctoritats i els mateixos pensaments amb altres paraules. Bullia la controvèrsia no solament entre els professionals de la Filosofia adscrits al *lullisme* o *antilullisme*. Precisament la publicació a Mallorca de les "*Opera Medica Beati Raymundi Lulli, Doctoris Illuminati et Martyris*", pels metges professors de la Universitat Lulliana, sembla una rèplica *ab unguem* a la cultura superficialíssima de Piquer, en lo que toca al coneixement del pensament lul·lià. El metge Cristòfol Sarrà va publicar unes famoses "*Theses hipocraticogalenico Lullisticae*" (1742) que foren prohibides³⁰. Malgrat la prohibició i recollida d'exemplars, tengueren difusió i ressonància fora de Mallorca, dividint als metges mallorquins. Les "*Theses*" hagueren defensor en la persona del metge Dr. Maties Amengual. En el començament de l'any següent (1743) un altre metge, el Dr. Oliver impugnava per son compte al Dr. Amengual; i un quart metge, el Dr. Llinàs, refutava per la seua part al Dr. Oliver, defensant les conclusions del Dr. Sarrà. Finalment el docte catedràtic de la Universitat Lulliana Dr. Armengol³¹, situant-se en un pla superior a l'agre de la polèmica amb gran calor sostinguda pels seus col·legues, publicava la ponderada obreta "*Veritas investigata Doctrinae Magistri Raymundi Lulli, Doctoris Illuminati et Martyris...*". Naturalment aquesta polèmica havia de trobar l'eco en la península, precisament quan el P. Feijoo —sempre atent a les qüestions debatudes en l'actualitat, iniciava els seus escrits antilul·listes; i no es separava d'ell el Dr. Piquer, quan apareixie el seu terrible judici estampat l'any 1747, quan la polèmica s'havia generalitzat.

La posició dels il·lustres professors de la Universitat Lulliana, així metges com filòsofs, era lògica; els antilul·listes parlaven i cridaven sense conèixer les obres del benaventurat Mestre; i per això febrosament se daven a la impremta nombroses obres lul·lianes genuïnes. Un any apenes passat des que el Dr. Armengol publicava la "*Veritas investigata...*" s'imprimiren dues obres que ja servien de text, des de temps enrera generalment en extractes

²⁸ PIQUER, *Lógica*, pàg. 127.

²⁹ Madrid, 1742.

³⁰ Vegis ROGENT-DURAN, *Bibliografía de les Impressions lul·lianes*, Barcelona 1927, pàgs. 299-300.

³¹ Id. id. pàgs. 301.

manuscrits que passaven de mà en mà dels estudiants de la Lulliana, alguns dels quals conservam encara; és a dir, l'*Ars brevis* i la *Lògica nova*, que probablement coneixia Piquer i que no podia entendre per desconèixer la *Combinatòria* de què és una aplicació. Seguiren el *Liber de Natura*, el de *Quinque praedicabilibus et decem praedicamentis* i el considerable *Liber de ascensu et descensu intellectus* en son text llatí; libre ja divulgat per Espanya i principalment per València, per la seua versió *valenciana* de 1512³² i la de Mallorca, de 1744³³.

La polèmica s'havia estesa des de la Facultat de Filosofia a la de Medicina i a la de Dret; per lo qual els juristes publicaren l'*Ars Iuris* i l'*Arbre Imperial*. Efectivament, en el llarc i documentat Pròleg d'aquesta impressió llegim: "*Ilanc eandem Artem Iuris, Lector sincere, tibi ob oculos pono, in qua exactam, claram, propriissimam applicationem Artis Generalis ad omnes scientias Iuris videbis...*". No sembla sinó que toda la polèmica dels antil·lul·listes anava contra l'*Ars Magna*"; i per això sempre s'elegien obres en què l'*Ars* era aplicada. Aquesta aplicació pràctica constituïa la millor rèplica als qui denegaven la consistència del mètode de l'*Ars inveniendi veritatem*". Per això es llegeix en el mateix Pròleg de l'*Ars Iuris*" en la mentada edició (Pàg. 37): "... *clare videbis (Lector) quam rationabile est semper et in omnibus ratione uti*". No es contesta així als qui com el Dr. Piquer proclamaven la inutilitat de l'*Ars* lulliana? Com si es volgués donar una recensió de lul·listes de prestigi o almenys dels no contradictors, es presenta la llista dels membres prestigiosos de la Real Audiència i de l'Abogacia mallorquina, als que se prega "*ut Beati Martyris Illuminati Doctoris Raimundi Lulli Doctrinam, ejusque Professores, sub Regia protectione, iuxta Regia Diplomata, custodiant, tueantur atque defendant...* (pàg. 50)". Per cert que en aquesta impressió de l'*Ars Iuris*" —com altres vegades s'ha vist— s'enomena al benaventurat Mestre "*Sanctus Raymundus Lullus Martyr, nominatus Buccina Amoris Amati*" (pàg. 53).

Seguiren altres no menys importants impressions; com la "*Lamentatio Philosophiae*", el llibre "*De efficienti et affectu*", el "*Liber Novus Physichrum*" i el "*De Enti reali et rationis*"; quèstiu aquesta que Piquer conceptuava "ociosa e inútil". En 1746 s'imprimiren el "*Liber facilis Scientiae*", el "*Liber de Novo modo demonstrandi*", el "*De Proverbüs*" i les famoses "*Quaestiones atrebatenses*". El mateix any el P. Fornés, que ja professava a Salamanca, publicà la considerable "*Apologia Artis Magnae...*"; i a Avinyó Pierre de Rians, divulgava una atinada "*Introduction au Grand Art de Raymond Lull*". Entretant —des de 1746 a 1749— sortiren de la impremta els 16 vols. de la immensa enciclopèdia lul·lista "*Liber Contemplationis*", font abundantosa de totes les cabdals idees lul·lianes.

³² Id. id., pàgs. 46—47.

³³ Id. id., pàg. 308.

Piquer inaugura la seua vida de publicista entre les acanides polèmiques, i inicia, com havem vist, la seua producció filosòfica amb una “*Lògica Moderna*” que plagia el nom de l’“*Ars*” lul·liana i bé sembla voler suplantarla. Es aquesta l’entrada sureptícia de Piquer dins l’antilul·lisme a la moda de “*la Ilustración*”; tant és així que les immediates publicacions dels metges lul·listes de Mallorca semblen una rèplica al que ja era conegut en tota Espanya com a home el més prestigiós dins la seua professió. I, en efecte, al front de les “*Opera medica*” del Beat Ramon i en aquesta impressió, escrivia —com a contestant a Piquer— el docte metge i catedràtic de la Lul·liana Dr. Oliver, a qui se nomenava “*expertissimus et magnificus*”, aquestes paraules: “*... introspectis etenim, nemo a praeconcepto desiderio fraudatus poterit deprehendi; praepolitis undique doctrinae et eruditionis pigmentis cunctis redolet ad stuporem Materiae singularis Aucthoris sublimitas... prodeant igitur opera ista, cedro digna, et laudent Aucthorem opera ejus*”. Perque els inímic del benaventurat Mestre “*absque ratione, potius negare, quam prudenter rationabiliter agnoscere utilitatem Artis praesumunt; quin potius, vultu fastidioso, animo elato, genio sibi addicto, aliquod volumen Artis, vel fortasse solam figurarum iconographiam et litterarum coordinationem festinanter paralustrant, AUDACTER ARTEM CONTEMNUNT, SUTILEM ET INANEM ASSEVERANT*”. Es el cas precís del Dr. Piquer i del P. Feijoo. I es refereixen eixes paraules, al parèixer, al primer, pels metges lul·listes, a fi de que, vegent les “*Opera medica*”, haja “*excusationi locus*”, per aquells qui “llancen invectives contra el Mestre sense conèixer-lo”.

XII

UNES PARAULES SOBRE L’HIPERCRTICA DE PIQUER

La “*Ilustración*” del segle XVIII corresponia o exigia una audiciosa supersuficiència. Això resalta llegint els Auctors eclèctics d’aquella centúria de transició; i la Història de la Cultura no pot menys de recordar aquella antipàtica agressivitat, més o menys velada sota una ironia agre ferm. Es recordin les lliçons crítiques d’un Feijoo, d’un Mayans... Els “*eruditos*” no solament llançaven llurs invectives contra l’*Ars* lul·liana i la venerable Persona del benaventurat Mestre, sinó que també contra auctors que més o menys tenien un caire lul·lià. Per exemple contra Montaigne, una de les víctimes de la supersuficiència de Piquer. Diu aquest de Montaigne, —sense demostrar— ho— que Montaigne “era hombre de imaginación fecunda; habíase apli-

cado a comprendre lo interior de los hombres y . . . tenia bastante erudición (¡Ha sortida la paraula consagrada!). Aprovechose de estas cosas —continua més avall— y juntándolas con una locuación locuaz (*sic*) y caballerosa, *embaucaba a los que no alcanzan a distinguir lo aparente de lo verdadero* (?). . . . tal cual vez le salia de los labios la afirmación de aquellas cosas que creía el corazón; pero juntaba a su aire majestuoso y resuelto cuatro versos de los poetas, dos o tres apotegmas o dichos sentenciosos de los filósofos, añadía otras tantas razones aparentes, y con estas prevenciones lo negaba todo (!!!) y ganaba aceptación entre los que no conocen estas cosas. Fuera muy fácil descendiendo a lo particular (ell no hi devalla) hacer ver *el poco juicio de Montaña*³⁴. Realment Piquer ha reduït la seua crítica a l'exposició dels seus antipàtics sentiments i res pus. Tal vegada Piquer es refereix a l'"*Apologie de Raymonde Sabonde*" què realment es presenta intercalada de versos i apotegmes; per cert resultant, per una paradoxa corprenent, i volguent ésser un espill del pensament d'aquell Auctor lul·lià, l'antítesis de lo què volia dir l'Autor del "*Llibre de les criatures*". Piquer, però, no havia llegit a Montaigne; confessant ingènument que parla d'ell través de Malebranche³⁵.

Per a Piquer no existeixen qüestions veritables sinó les *Pràctiques*. Diu que moltes qüestions aguditzen l'enginy sense perfeccionar el judici; la gran qüestió, per exemple, de la transcendència de l'ens, la qüestió de l'ens *ratiōnis*, la de l'*objecte formal de la Lògica*, etra. són "cuestiones puramente ingeniosas, interminables y vanísimas". "Aquí el juicio nada tiene que ver; porque no hay esperanza de hallar verdad; y aunque se encuentre aprovecha bien poco"³⁹. Evidentment haurem de compatir als doctes pensadors de tot temps qui perderen llastimosament un temps preciós ocupant—se de tals assumptes transcendents! Aquesta audaciosa hipercrítica de Piquer naix com les males herbes en mig de la seua producció amb una dolorosa avinentesa, consegüent a l'abús de l'eclecticisme a la moda; i així, quan Piquer abandona aquests lamentables impulsus prejudicials i iconoclastes, llevores resulta lògic.

Finalment recordem que aquest Metge y filòsof antilul·lista estén recetes i mida amb maravillosa precisió matemàtica les humanes aptituds. Per exemple. sols després de Piquer algú podria saber en què consisteix el talent del savi lul·lista P. Kircher, de la Companyia de Jesús. Aquest talent, conceptuat a dins la Història de la Cultura com a excepcional, és de lo més senzill; segon Piquer resulta d'una composició molt simple: és a dir: de

8 graus d'enginy,

³⁴ PIQUER, o.c. pág. 66.

³⁵ Id. id., pág. 67.

6 graus d'imaginació,

2 graus de judici;

tot això mesclat, resulten les 16 unces que taxatiment constituïen un *talen kirecherià*³⁶.

Haurem de reconèixer que decididament és admirable, poderosa, aguda i sùtil l'exactitud del criticisme del Dr. Piquer i Arrufat, Catedràtic jubilat d'Anatomia i Disecció, Protomédico de S. M. C., President de la Real Acadèmia de la Medicina i personatge representatiu de les inquietuds eclèctiques del bon segle XVIII.

Però, venturosament, el Dr. Piquer no sempre és així ni parla sempre *ex cathedra*. També té el seu talent i tenen les seues obres un cert valor. *Suum cuique!*

F. SUREDA BLANES (+)

³⁶ Id. id. pàg. 113.

EL CANDIDATO DE RAMON LLULL PARA EL CARGO DE “MAESTRO GENERAL” DE LA “ORDEN MILITAR DEL ESPIRITU SANTO”

Una de las más vivas aspiraciones de Ramon Llull fue la relativa a la unificación —no a la mera unión— de las Ordenes militares medievales, constituidas —a excepción de la de Santiago— por hombres que, bajo una Regla, aprobada por la Sede Apostólica, emitían los tres votos religiosos y, al mismo tiempo, formaban parte de un ejército permanente, dispuesto, por razón de un cuarto voto, a luchar contra los infieles¹.

Ramon Llull no cesó de pedir dicha fusión, desde 1292 a 1311. Lo hizo en el memorial elevado a Nicolás IV, bajo el nombre de *Quomodo Terra Sancta recuperari potest* (1292)², en el *Liber de fine*, presentado a Clemente V (1305)³, en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, dado a conocer al

¹ A. FLICHE -V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, 8, 1940, 474-476 (3).— GARCIA VILLOSLADA, S.J., R., *Historia de la Iglesia Católica* (Edad Media 800-1303), Madrid, 1958, 838 (2).— GUTTON, F., *L'Ordre de Calatrava*, Paris, 1955, 1-9 (Préface de Fr. M. GABRIEL SORTAIS).

² Instancia, elevada al primer Papa franciscano, después de haber sido escrita en Roma. En ella, Ramon Llull escribió lo siguiente:

“Dominus Papa et Cardinales faciant quod fiat unicus ordo de ordine Hospitalis, Templi et Hospitalis Alemanorum, Fratrum de Doncles (Orden de Santiago de Uclés), de Calatrava, et iste ordo vocetur Ordo de Spiritu Sancto. . .” (Edic. de JACQUELINE RAMBAUD-BUHOT, Beati Magistri Raimundi Lulli, *Opera Latina*, fasc. III, Mallorca, 1954, 96.

El memorial tuvo que haberle sido presentado en Roma, porque, durante todo su pontificado residió en el palacio que hizo construir junto a Santa María la Mayor.

³ “Uterius Dominus Papa cum Dominis Cardinalibus praecipiat atque velit et faciat de ordine Templi, et militiae Hospitalis, et Alamanorum, et de Heucles, et etiam Calatrava, et de omnibus penitus ordinum militibus. . . unum ordinem. . .” Edic. Palmae Balear., 1665, 61-62.

Entre Bonifacio VIII —a quien Ramon Llull presentó un memorial— y Clemente V, gobernó la Iglesia el dominico Benedicto XI (1303-1304), a quien, tal vez, por lo extraño de la situación creada, al fijar su residencia en Lyon, y más tarde en Avignon, no acudió para nada.

mismo Papa⁴, y en el memorial presentado al Concilio de Viena (1311)⁵.

Las Ordenes militares que Ramon Llull menciona expresamente —aunque no en los cuatro referidos escritos— son la de los Hospitalarios sanjuanistas⁶, la de los Templarios⁷, la de los Hospitalarios teutónicos⁸, la de Calatra-

⁴ "Idcirco dico quod dominus Papa cum collegio suo... ordinet bellum contra Saracenos perpetuum in tanto quid sit unus consecutor, magister generalis miles religiosus sub quo sint omnes milites religiosi..." Ed. E. Kamar, O.F.M., *Studia Orientalia Christiana. Collectanea*, n. 6, Cairo, 1961, 114.

De este texto más que el propósito de la *unificación* de todas las Ordenes militares existentes necesariamente sólo se deduce el de la *mera unión*. Sin embargo, a juzgar por el memorial enviado al Concilio de Vienne, estas palabras ambiguas han de interpretarse en el sentido mismo que encierran los dos documentos precedentes.

⁵ "De secunda ordinatione est, quod dominus Papa et reverendi domini cardinales ordinent quod omnes milites religiosi uniantur in uno ordine..." Paris Nat. Lat. 15450, 544 v.

⁶ Es cronológicamente, la primera Orden militar. Se llamaba Orden militar de San Juan de Jerusalén o de Caballeros Hospitalarios, y ya existía en 1048, medio siglo antes de la primera Cruzada. En Jerusalén poseía un hospital, para asistencia de los peregrinos que enfermaban. En el s. XV, por voluntad de Inocencio VIII, se les agregó la Orden de Caballeros del Santo Sepulcro.

Ramon Llull habla de *ordine Templi (Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, edic. cit., 96).

⁷ Fueron fundados en 1118, y se llamaron *equites Templi*, porque ocupaban una parte del palacio del rey de Jerusalén Balduino II, erigido, según se creía, donde estaba el antiguo templo de Salomón. Armonizaban la vida claustral y la ascética del monje con la profesión militar. Su finalidad era defender los peregrinos que llegaban a Tierra Santa. San Bernardo les dió la Regla por él compuesta.

Ramon Llull, a continuación de los *hospitalarios*, nombra a los *templarios*. Escribe: *de ordine... Templi (Quomodo Terra Sancta... edic. cit., 96*. Evidentemente J. Rambaud-Buhot omitió una coma entre *Hospitalis* y *Templi*. Sin ella, en efecto, parece que Ramon Llull menciona la *Orden del Hospital del Templo* y del *Hospital de los alemanes*. Mas esto no es admisible, por el motivo de que los templarios no fundaron hospital alguno. El texto exacto es el siguiente: "... fiat unicus ordo de ordine Hospitalis, Templi et Hospitalis Alemanorum, Fratrum de Doncles, de Calatrave..." (ob. cit.).

⁸ *Hospitalis Alemanorum* los llama Ramon Llull (Ibidem, 96), sujetándose al hecho histórico de la instalación de un hospital en el campamento militar de San Juan de Acre, para atender a los soldados y peregrinos enfermos de lengua alemana. Su nombre era "Hospital de Ntra. Sra. de los alemanes en Jerusalén". También son llamados *caballeros teutónicos* (B. LLORCA, S.J., *Historia eclesiástica*, Barcelona, 1942, 401.— GARCÍA VILLOSLADA, S.J., *Historia de la Iglesia Católica* II, La Edad media, Madrid, 1958, 843.

va y la de Santiago de Uclés⁹, cuyos nombres omite en el referido *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*¹⁰ y en el documento elevado al Concilio de Viena¹¹.

El propósito de la unificación de las diferentes Ordenes militares requería, como es manifiesto, la elección de un *solo* Maestro General de la nueva Orden, que Ramon Llull indicaba que se llamara *Orden del Espíritu Santo*¹². De lo contrario, tal fusión habría resultado de mero nombre pero no real.

En el plan, concebido por él, entraba la elección de un *almirante*, con una función bien precisa¹³, la designación de un *Maestro en teología*¹⁴ y el nombramiento de un *Maestro general* de la nueva milicia¹⁵, el más alto cargo de la nueva Orden militar.

El problema de mayor trascendencia era, evidentemente, el relativo a la elección del *Maestro general*. ¿Quién tenía que ser nombrado? ¿Cómo tenía que ser elegido? He aquí dos asuntos distintos que Ramon Llull trata, de propósito, en los escritos presentados a Nicolás IV y a Clemente V, aunque

⁹ Ramon Llull se refiere a ellos, al escribir *de ordine... Fratrum de Donces (Quomodo Terra Sancta... 96)*, conocidos, en España y por las gentes que peregrinaban al sepulcro de Santiago de Compostela, por *Caballeros de Santiago de la Espada*. Una particularidad de esta Orden era que los caballeros podían contraer matrimonio (GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., 846).

¹⁰ Según se ha precisado anteriormente, Ramon Llull unicamente propone que todos los *milites religiosi* debieran hallarse sujetos a un *solo magister generalis* (Edic. cit., 114).

¹¹ Pide que *omnes milites religiosi uniantur in uno ordine* (Paris Nat. Lat. 15.450, 54 v.).

¹² Sugiere que *fiat unicus ordo... et iste ordo vocetur Ordo de Spiritu Sancto... (Quomodo Terra Sancta... 96)*.

¹³ "... et de isto ordine sit unus admiralus, qui sit dominus maris, qui teneat certas gualcas vivas et destruat totam ripariam de Erminia usque ad montem de Barcha (Barbah), nec permittat aliquos Christianos portare Sarracenis aliquos auxilium, nec facere cum ipsis aliquas mercaturas" (*Quomodo Terra Sancta... 96*).

Bonifacio VIII, en 1297, nombró Gran Almirante de la Iglesia a Jaime II de Aragón, quien había acudido a Roma

¹⁴ "Adhuc sit de predicto ordine unus magister in theologia, qui habeat secum et de ordine suo viros sanctos et devotos, qui addiscant diversas linguas: persescam, comanicam (lengua de los Cumanos) et guscam (lengua de los guzos) et alias linguas scismaticas. Isti sint scientes in theologia et philosophia, qui habeant etiam devocionem mori propter Deum et predicare verbum Dei per universum mundum. Habeant etiam libros deputatos ad hoc, in quibus sint rationes necessariae ad destruendum omnes objectiones infidelium, per quas etiam fieri possint posiciones, quas infideles destruere non possint, quae quidem posiciones fieri possunt. Isti autem viri sancti conentur quantum possint ad uniendum scismaticos ad catholicos et ad destruendum scismata eorum..." (*Quomodo Terra Sancta... ed. cit. 97*).

¹⁵ "... admiralus et magister in theologia et eorum subditi sint sub expensis magistri militiae..." (*Quomodo Terra Sancta, edic. cit., 97*).

—es preciso subrayarlo— su pensamiento —por razón de las circunstancias— sufrió cambios, que serán señalados detenidamente.

Ségun Ramon Llull, la fusión de las Ordenes militares existentes y dichos tres nombramientos tenían que ser de la competencia del Papa y de los Cardenales¹⁶. Pero el problema más arduo era el de la designación de la persona que tuviese que regir la nueva Orden militar del Espíritu Santo, des de el primer cargo de *Maestro General* de la misma.

En 1292, Ramon Llull no sólo señala las cualidades que deberían adornar al hombre que tuviera que regentar dicho cargo, sino que aludía, concretamente, a una persona determinada, que llevaba en la mente, y que no nombró. En el escrito presentado a Nicolás IV, pedía, en efecto, que fuese un rey valeroso y devoto, célibe o que estuviese dispuesto a dejar su esposa¹⁷, como él había hecho con Blanca Picany¹⁸. A continuación, declara que él conoce un rey en quien se reunen aquellas condiciones¹⁹.

Por razones de orden histórico lo más interesante del asunto es la averiguación del nombre de la persona a la que Ramon Llull aludía de manera tan clara. Sin embargo, es lo más probable que las conclusiones del proceso de la investigación unicamente valgan para aquel instante de 1292, en que se dirigió, por escrito, al primer Papa franciscano, el conocido Fray Girolamo d'Ascoli, tan vinculado a la causa del Oriente cristiano^{19b}.

¹⁶ "Dominus Papa et Cardinales faciant quod fiat unicus ordo. . ." (*Quomodo Terra Sancta*. . . , 96). ". . . Dominus Papa cum Dominis Cardinalibus praecipiat. atque velit et faciat de ordine Templi. et militiae Hospitalis. et Alamanorum. et de Heucles. et etiam de Calatrava. et de omnibus etiam penitus ordinum militibus. quicumque et ubicumque sint. unum ordinem de militia. . ." (*Liber de fine*. edic. cit., 61-62). ". . . dominus Papa cum Collegio suo. . . ordinet bellum contra Sarracenos perpetuum in tanto quod sit unus consecretor. magister generalis miles religiosus. sub quo sint omnes milites religiosi. . ." (*Liber de acquisitione Terrae Sanctae*. edic. cit., 114). — ". . . Dominus Papa et reverendi domini cardinales ordinent quod omnes milites religiosi uniatur in uno ordine. . ." (Ms. Paris. Nat. Lat., 15450, 544 r).

¹⁷ ". . . procuretur quod aliquis rex valens et devotus existens sine uxore. vel qui voluerit dimittere uxorem. accipiat illum ordinem; qui sit magister ordinis praedicti. . ." (*Quomodo Terra Sancta*. . . , 97).

¹⁸ A. RUBIO Y LLUCH. *Documents per l'història de la cultura catalana mig-aval*, I, Barcelona, 1908, 2-3.— *Vita beati Raymundi Lulli*. ed. B.A.C., Madrid, 1948, 50, n. 9.

". . . car muyller n'ay lexada, fils e possesiós. . ." *Desconort*, XIV, v. 169, ed. Obres de Ramon Llull, XIX, Mallorca, 1936, p. 226.

¹⁹ ". . . nam ego, Raimundus Lul credo talem hodie scire" (*Quomodo Terra Sancta*. . . , 97).

^{19 b} GARCÍAS PALOU, S., *Circunstancias históricas que inspiraron la composición del "Tractatus de modo convertendi infideles"*, Estudios Lulianos, VII, 1963, 193-194.— *Actualidad del pensamiento ecumenista del Bto. Ramon Llull*, Ibidem, XI, 1967, 37.

En el *Liber de fine*, efectivamente únicamente exige que el *caput istius Ordinis*, que debía ser llamado *Magister Dominus Bellator Rex*, sea hijo de un Rey²⁰, y que se le dé el reino de Israel²¹, y, si ello no fuese posible, que, interinamente, se le confiara otro reino²².

En el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* ya cambió, radicalmente, de manera de pensar. No sólo, en efecto, no sugiere que el *Magister generalis* sea rey o hijo de un monarca, sino que lo excluye de manera expresa. Pide que *sit unus consecutor, magister generalis miles religiosus, sub quo sint omnes milites religiosi, et uno mortuo, quod ponatur in loco ipsius alter et successive. De regibus autem non est sic, quoniam uno mortuo forte filius illius non habebit talem devotionem ad Terram Sanctam, sicut pater habebat; etiam aliqui optant terram acquirere propter filios. Generalis autem magister, miles religiosus, hoc non potest facere quia non est sua ratione atque de suo ordine*²³.

A la postre, Ramon Llull pidió para el cargo de *Maestro general* de la Orden militar resultante de la unificación de todas las existentes, un hombre dotado de ciencia, de poder y de caridad, pero respaldado por el Papa y los Cardenales, con el fin de que resulten eficaces. Además, debía ser feudatario de aquél y obediente al mismo. Los bienes que, bajo su mando se consiguieran, tenían que sumarse al *thesaurus Sancti Petri* con el fin de acrecentar el poder de la Iglesia para la lucha contra los infieles y para la recuperación de Tierra Santa²⁴.

Ramon Llull redactaba este proyecto en Montpellier, en marzo de 1309²⁵, y pedía a Clemente V que su aceptación fuera confirmada en el

²⁰ "... talis Bellator filius regis debet esse, et hoc propter honorem officii sibi dati. . . Ita quod uno Bellatore, regis filio ab hoc saeculo transmigrato, alius similiter regis filius, loco illius, eligatur, et hoc fiat ab uno in alium successive" (ed. cit., 61).

El Prof. HILLGARTH (*Ramon Lull and Lullism in fourteenth century France*, Oxford, 1971, 66), cree que al nombrar al *Bellator rex*, en el *Liber de fine*, Ramon Llull llevaba en la mente a Jaime II de Aragón.

²¹ "... caput istius ordinis (de la Orden militar que resulte de la fusión de todas las existentes) et Magister Dominus Bellator Rex nuncupetur. . . Rex propter militiae Magistratum, et regnum etiam sibi detur: et, si fieri possit, ei Regnum Israel tribuatur. . ." (edic. cit., 61).

²² "Et si ei dari no valeat (el reino de Israel), aliud saltem regnum interim sibi detur, quod sit possibile adquiri" (ed. cit., 61).

²³ Ed. cit., 114.

²⁴ "Dico autem quod ipse magister generalis, miles religiosus, sit feudatarius domini Papae et ei obediens et in eis quae acquirat, multiplicetur thesaurus Ecclesiae Santi Petri ad multiplicandum potestatem contra infideles ut recuperentur terrae, quas Ecclesia amissit" (*Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, ed. cit., 114-115).

²⁵ "Liber iste factus est et finitus in Montepesulano, in mense martii, anno millesimo trecentesimo nono, Incarnationis Domini nostri Iesu Christi. . ." (*Ibidem*, edic. cit., 131).

próximo Concilio de Vienne, que — según declara — se esperaba de septiembre de 1309, en un año²⁶. Pero no se celebró hasta 1311²⁷. Por lo cual, es probable que su memorial, presentado al Concilio, hubiese sido redactado aquel mismo año, y no en el mismo 1311²⁸, aunque, de hecho fuese presentado, quizás con algunos retoques²⁹, poco antes de la celebración de la XV asamblea ecuménica de la Iglesia.

Lo cierto es que, en dicho documento, ya no sólo no trata del *Bellator rex* al que se refiere extensamente en el *Liber de fine*³⁰, sino que ni siquiera

²⁶ "Facta praedicta ordinatione requiritur quod sit confirmata in generali concilio apud Viennam, quod spectatur ab hoc septembri in unum annum. . ." (*Ibidem*, edic. cit., 115).

²⁷ Mediante la Bula "Alma mater", de 4 de abril de 1310, Clemente V, señaló para el día 1 de octubre de 1311 la apertura del XV Concilio Ecuménico, cuya celebración ya había sido anunciada el 12 de agosto de 1308, en la Bula "Regnans in coelis" (HEFFELÉ-LECLERCQ. *Histoire des Conciles*, VI, deuxième partie. Paris, 1915, 644-645).

Por lo cual, cuando Ramon Llull, en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, acabado en Montpellier, en marzo de 1309 (Edic. cit., 131) escribe que "spectatur ab hoc septembri in unum annum" (*Ibidem*, 115) V, además de reflejar un estado de opinión basado en dicha bula papal de 1308, revela que estaba muy atento a los acontecimientos de la Iglesia, sobre todo de aquellos de los que podía esperar algo con relación a su empresa.

²⁸ Sin embargo, del análisis del texto no puede deducirse nada que exija una fecha determinada. Por razón de aquél, el memorial igualmente pudo haber sido redactado en 1309 que en 1311.

²⁹ Su referencia a la supresión de los templarios — los cuales, de hecho, fueron suprimidos — pudiera haberla hecho en 1309. En el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, declara, en efecto, lo siguiente: "De acquisitione Terrae Sanctae iam feci unum librum et fuit domino papae Clementi quinto praesentatus; sed propter casum Templariorum, materiam illius aliquo modo me oportet variare in materia huius libri" (Edic. cit., 104).

En 1305, al presentar al mismo Papa Clemente V, el *Liber de fine*, todavía menciona a la orden *Templi*, como na de las que deberían integrarse en una orden única (edic. cit., 61-62). Mas, en el memorial, enviado al Concilio de Viena pide lo siguiente: "Et etiam, si ordo templariorum destrueretur, quod bona eorum darentur ordini militum praedictorum, ut habeat majorem partem contra Saracenos, non quod bona templariorum dentur principibus nec clericis, cum satis sint divites" (Paris, Nat. Lat. 15450).

Parece que Ramon Llull escribe como si tuviera noticias de que los templarios iban a ser suprimidos, y podía tener alguna en virtud de sus relaciones con Felipe IV el Hermoso, rey de Francia y del conocimiento que poseyera de la debilidad del Papa Clemente V.

Aquel era sumamente ambicioso y por otra parte estaba celoso del poder de los templarios. Por lo cual, no descansó hasta lograr su supresión, adoptada en el Concilio de Vienne (1311), bajo el pretexto de considerárseles autores de los crímenes que, falsamente, se les imputaba a raíz de la campaña difamatoria emprendida por el nieto del Rey Conquistador de Mallorca (B. LLORCA, ob. cit., 459.— R. GARCIA VILLOSLADA, ob. cit. 843).

³⁰ D. seg. edic. cit., 60-109.

En esas páginas del *Liber de fine* se ofrece una descripción de la personalidad integral del *Bellator rex* y de los medios con que habría de cumplir sus funciones.

menciona la figura del *Magister generalis*, del que todavía habla, en 1309, en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*³¹.

Escribió esta obra cuatro años después de haber compuesto el *Liber de fine*, y la escribió sobre el mismo asunto porque *propter casum Templariorum, materiam illius aliquo modo. . . oportet variare in materia huius libri*³².

Más arriba, se ha subrayado la importancia de la investigación relativa a la persona en la que Ramon Llull pensaba en 1292 para el alto cargo de *Maestro general* de la nueva *Orden militar del Espíritu Santo*.

Ciertamente, llevaba un hombre en la mente. El lo declara de manera precisa³³. Pero no reveló su nombre, quizás por motivos explicables, que, quizás, podrían ser conocidos³⁴.

Las cualidades o condiciones que Ramon Llull exige, en 1292, en quien tenga que ser designado para el supremo cargo de *Maestro General* de la nueva orden militar, son las siguientes: Que sea rey esforzado y devoto; que sea célibe o que esté dispuesto a renunciar a la vida del matrimonio; que ingrese en la Orden y que sea Maestro de la misma³⁵.

Evidentemente, la primera condición es —por razón de su infrecuencia— la más importante en el orden de la averiguación del nombre del rey a quien Ramon Llull aludía, al escribir unas palabras tan precisas como éstas: ". . . ego Raimundus Lul, credo talem hodie scire"³⁶.

Entre los reyes a los que Ramon Llull podía referirse, cabe mencionar a Jaime II de Mallorca, Jaime II de Aragón, Felipe IV el Hermoso y Federico III de Sicilia, quien, en 1292, aun no habría sido coronado rey³⁷, y era únicamente lugarteniente general³⁸. Pero, por los testamentos de su padre —Pe-

³¹ D, I^a, p. 4^a, edic. cit., 114).

³² *De prologo*, edic. cit., 104).

³³ Léanse los textos de las notas 17 y 19.

³⁴ Por el mismo motivo que a Jaime II no le hubiera sido fácil obtener la dispensa pontificia para su matrimonio con la Infanta Isabel de Castilla (J. ERNEST MARTINEZ FERRANDO, *Jaume II o el seny català*, Barcelona, 1956, 109), Ramon Llull, si pensaba en Jaime II de Aragón, no podía proponerlo para el cargo de *Maestro general*. El, en efecto, había defendido para sí la corona de Sicilia contra los ataques de Carlos II de Anjou (el Cojo) a quien el Papa sostenía con todas sus fuerzas (GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., 678).

La prudencia, mirando a sus relaciones con Jaime II de Aragón, pudo inspirarle el silencio respecto de su hermano Federico.

³⁵ Léase el texto de la nota 17.

³⁶ *Quomodo Terra Sancta. . .*, 98.

³⁷ Su coronación se celebró en la catedral de Palermo, el 25 de marzo de 1296 (OLIVAR-BERTRAND, R., *El nostre Frederic de Sicilia*, Barcelona, 1960, 23).

³⁸ "Jaime II coronóse en Zaragoza "rei d'Aragó e de Sicilia e de Mallorques, e de València e comte de Barcelona. . .". Astuciosament. . . i rebutjant la política de particions, nomenava Frederic lloctinent seu general a Sicilia" (OLIVAR-BERTRANS, ob. cit., 14).

dro II de Aragón y su hermano mayor —el infante Alfonso II— se sabía que estaba destinado a ceñir la corona de Sicilia. Efectivamente, Jaime, su segundo hermano, al ocurrir la muerte del Infante Alfonso, fue llamado a sucederle en los reinos de Aragón y Valencia, pero con la condición de que había de ceder al Infante Federico, su hermano el reino de Sicilia y las tierras anejas³⁹.

Por todos estos motivos, Ramon Llull, en 1292, en el instante de dirigir dos escritos a Nicolás IV, prácticamente, podría considerar como rey al Infante, que más tarde fue Federico III de Sicilia.

De estos monarcas han de excluirse, en orden a los planes de Ramon Llull, el Rey de Francia, Felipe, y el de Mallorca. De manera particular, no podía entrar en sus propósitos el Rey Luis IX —llamado el Santo—, que había muerto el 25 de agosto de 1250, en la península de Cartago, víctima de la peste⁴⁰.

Felipe IV el Hermoso, que comenzara su reinado en 1285, había contraído matrimonio el 15 de agosto del año anterior, tras haber sido prometido en matrimonio a doña Juana I, heredera del reino de Navarra, el año 1276. Por otra parte, Jaime II de Mallorca desposóse con Esclaramunda, hija de Roger Bernat, conde de Foix y de Brumiselda de Cardona, en la iglesia de San Juan de Perpinyà, el 4 de octubre de 1275⁴¹.

De los reyes mencionados, los que vivían célibes eran Jaime II de Aragón y su hermano Federico. El 1 de diciembre de 1291, se negoció, en Soria, —sin contarse con la licencia pontificia, que, en aquellas circunstancias, no hubiera sido fácil obtener— el matrimonio civil del primero con la infanta Isabel de Castilla, hija de Sancho IV y de doña María de Molina, que contaba sólo ocho años. Pero, en 1292, no se había celebrado el matrimonio canónico. Ni llegó a celebrarse, por haber quedado sin efecto la negociación de Soria, en virtud de renuncia del monarca, antes de toda consumación⁴². La infanta, por consecuencia, pudo ser devuelta en Daroca, el 10 de septiembre de 1295⁴³, cuando contaba 12 años.

³⁹ Ibidem, pág. 14.

⁴⁰ GARCÍA VILLOSLADA, ob. cit., 630.

⁴¹ RAMON MUNTANER, *Crònica*, edic. E.B., Barcelona, 1927, n. 10, pág. 35. — A. PONS I PASTOR, *Els reis de la Casa de Mallorca*, Barcelona, 1957, 19—20.

⁴² J. ERNESTO MARTINEZ FERRANDO, *Jaime II de Aragón (Su vida familiar)*, I, Barcelona, 1948, págs. 4 y 309. — ID. ID., *Jaime II o el seny català*, Barcelona, 1956, 109.

⁴³ ID. ID., *Jaime II de Aragón*, v. I, 310.

El rey Jaime II de Aragón contrajo su primer matrimonio con doña Blanca de Anjou, en Vilabertrán, el 29 de octubre de 1295⁴⁴. O sea que, a pesar de la circunstancia en que se hallaba, en 1292, no estaba casado.

Tampoco su hermano Federico —que contaba veinte años— había contraído su matrimonio con Leonor de Anjou. En 1298, en efecto, Carlos de Nápoles contesta a Jaime II de Aragón y le declara su conformidad con el matrimonio de Federico con una de sus hijas, pero no con la total donación de Sicilia⁴⁵. De otro lado, Bonifacio VIII facultó al legado pontificio Gerardo, obispo de Santa Sabina para tratar con Federico acerca de la devolución de la Isla de Sicilia, en el sentido de que, si la entregaba, se le daría en matrimonio a María, hija de Carlos II de Nápoles⁴⁶, con la que no llegó a casarse. Aquél, efectivamente, el 28 de enero de 1304, escribió a Jaime II de Aragón sobre los proyectos de matrimonio de la infanta con el infante Sancho, heredero del reino de Mallorca⁴⁷. He aquí, pues, tres datos históricos, suficientes para la exacta comprobación de que, en 1292, Federico III de Sicilia aun no se habría desposado.

O sea que, cuando Ramon Llull, al redactar el memorial, dirigido a Nicolás IV, en aquel año, señalaba que el Maestro General de la Orden Militar del Espíritu Santo debería ser un Rey célibe o que se hallara dispuesto a separarse de su esposa, y añadía que él creía contar con uno, absolutamente hablando, igualmente podría aludir a Jaime II de Aragón que a Federico de Sicilia. Mas, concretamente, ¿a quién aludía?

El problema no es de fácil solución, puesto que no se posee un solo testimonio apodíctico que permita formular una respuesta definitiva.

Habría, tal vez, quien a primera vista, crea poder afirmar que Ramon Llull tenía puesto el pensamiento en Federico de Sicilia, entre otros motivos, por la razón de que no estaba casado; y, en realidad, esta hipótesis no podría ser tenida por baladí. Sin embargo, las circunstancias concretas en que, respecto del matrimonio, se hallaba Jaime II de Aragón, podrían mover a creer

⁴⁴ *Ibidem*, II, II., *Jaime II o el seny català*, edic. cit., 127.

Era éste el primer matrimonio de Jaime II de Aragón, contraído con una tierna princesa de 12 años, que falleció el 14 de octubre de 1310. Luego, en 1311 y 1322 casóse, respectivamente, con María de Lusignan y, previa dispensa de consanguinidad en 3^o ó 4^o grado, con Elisenda de Montcada (II, II., *Jaime II de Aragón, su vida familiar*, I, edic. cit., 311 y 372).

⁴⁵ V. SALAVERT Y ROCA, *Cerdeña y la expansión mediterránea de la Corona de Aragón*, II, Madrid, 1956, 13—41.

⁴⁶ El documento papal lleva la fecha de 30 de julio de 1299, y fue firmado en Anagni (*Ibidem*, n. 35, págs. 41—45).

⁴⁷ *Ibidem*, n. 82, págs. 115—116.

que, conociéndolas y pensando en él, escribió que se procure que "*aliquis rex valens et devotus... qui voluerit dimittere uxorem, accipiat illum ordinem...*"

De hecho, Jaime II de Aragón, en 1295, después de cuatro años, rescindió la negociación matrimonial de Soria. Y, aunque la decisión del monarca no era, propiamente hablando, la de *relinquere uxorem*, era, de algún modo —por razón de convenio civil— equivalente a ella.

Si Ramon Llull, al cabo de un año de la concertación matrimonial formulada en Soria, tenía alguna noticia de los propósitos del rey de Aragón o, basado en algún dato, veía la posibilidad o probabilidad de que renunciara al matrimonio con la infanta Isabel de Castilla, muy bien pudo aludir a él, en el referido memorial elevado al Papa Nicolás IV. En este caso, se explicaría, sin gran dificultad, por razón de la delicada índole del asunto, que hubiese omitido su nombre.

De Jaime II de Aragón, en virtud de la circunstancia particular en que se hallaba respecto de su matrimonio con la referida Infanta Isabel de Castilla, podía decirse que era *rex valens et devotus, existens sine uxore* y, a la vez, se le podía aplicar el *qui voluerit dimittere uxorem* de Ramon Llull.

En cambio, Federico de Sicilia, sin necesidad de apreciaciones jurídicas ni de sutilezas interpretativas, era *existens sine uxore*. Pero, hablando con exactitud, no era *rex*, aunque se supiese que se hallaba destinado a empuñar el cetro de Sicilia, y constara que fuese *valens et devotus*.

Ramon Llull no se limitaba a formular una mera teoría, sino que declaró, de manera abierta, que creía conocer un rey que reuniese dichas condiciones: *credo talem hodie scire*. Por lo cual, si su pensamiento se hubiera dirigido a Federico —soltero— parece que no tenía por qué haber indicado que se procurase que la persona que hubiese de ser elegida para el cargo de Maestro general de la citada Orden militar también podría ser un rey *qui voluerit dimittere uxorem*. Estas últimas palabras fueron probablemente escritas, pensando en Jaime II de Aragón. Sin embargo, si hay que resolver el asunto planteado, poniendo mientes en el aprecio que Ramon Llull profesaba a uno y a otro, como expresión del concepto que de ellos se había formado, habría que señalar a Federico, como candidato suyo al referido cargo supremo de la Orden militar del Espíritu Santo. Incluso, a la luz del significado de las obras que le dedicó, es posible averiguar las cualidades, virtudes e ideales suyos que él apreciaba.

Por manos de P. Spínola, de Génova, Federico III de Sicilia recibió el obsequio de un volumen que contenía el *Liber de articulis fidei*⁴⁸, el *Liber de anima*⁴⁹ y una obra mariana⁵⁰.

El primero fue compuesto, en 1296, con el título de "*Liber de articulis fidei sacrosanctae et salutiferae legis christianae sive Liber apostrophe*"⁵¹. El segundo fue acabado, en Roma, también en 1296⁵². El tercero, descrito co-

⁴⁸ Es, ciertamente, una obra distinta del *Liber de quatuordecim articulis sacrosanctae romanae catholicae fidei*, escrito mucho antes. Son diferentes los incipit y los explicit, los prólogos y los contenidos. Por otra parte, esta última no lleva la fecha ni el lugar de su composición. Mientras que en el *Liber de articulis fidei sacrosanctae et salutiferae legis christianae sive Liber apostrophe*, consta que fue escrito en Roma, en la vigilia de San Juan Bautista de 1296 (Ed. Salzinger, IV, Moguntiae, 1229, 57). No fue escrita en Anagni, según, erróneamente, creyeron los hermanos Carreras Artau (*Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XVI*, Madrid, 1935, 303).

⁴⁹ Figura en el catálogo de 1311, bajo el título de *Liber animae* (Edic. PLATZECK-Raimund Lull, II, Romae, 1961, 116, n. 36), y ha sido publicado, en latín, por Salzinger en el tomo VI de la edic. maguntina, Moguntiae, 1337, y, en lengua catalana, en el tomo XXI de *Obres de Ramon Lull*, Mallorca, 1950, 163-304.

Al final de la obra, Ramon Llull declara que la escribió en Roma; pero no señala la fecha. Sin embargo, en ella se cita l' *libre de sciència*, (edic. cit., 202), que pertenece al año 1295 y el *Libre dels Articles* (edic. cit. 178, 196, 200).

Este, absolutamente hablando, pudiera ser el *Liber de quatuordecim articulis sacrosanctae romanae catholicae fidei*, atribuido a 1275 (S. GAIMES, *Dinamisme de Ramon Lull*, 12). Sin embargo, a juzgar por las cuestiones que motivaron las citas, ha de admitirse que dicho *Libre dels Articles* es el llamado *Liber apostrophe*, de que se trata en la nota precedente.

⁵⁰ Se tiene noticia de aquel obsequio por el códice 596 hisp. cat. 52 (XIV), que contiene el *Liber de articulis fidei* y el *Liber de anima* y en cuyo final se lee lo siguiente: "Hoc opus scriptum et finitum est de mandato nobilis viri Domini Presivalis Spinulae, civis Januae, per Bindum Guastappum Pisanum, olim in Janua captivum, nunc vero, humanitate eiusdem, lumine libertatis gaudentem. Sin nomen Domini benedictum in saecula. - Praesens volumen, continens tria (!) salutifera opera, in quorum primo agitur de misterio officiali gloriosae Virginis Mariae, in secundode declaratione articulorum fidei, in tertio et ultimo de anima, praesentetur excellentissimo Domino Frederico tertio, Dei gratia, regi Siciliae, ducatus Apuliae, principatus Capuae, ex parte domini Presivalis Spinulae civis Januae devotissimi regiae magestatis quem, si placet, dignetur habere commissum et in sui gratia conservare" (J. Stöhr, ob. cit., pág. 11, nota 20).

⁵¹ No pudo haberle sido enviado el *Liber de XII articulis sacrosanctae romanae catholicae fidei* (Edic. Salzinger, II, Moguntiae, 1723) por haber sido compuesto -según se ha señalado en la nota 49- alrededor de 1275, mientras que Federico de Aragón fue proclamado rey de Sicilia el 25 de marzo de 1296 (OLIVAR-BERTRAND, ob. cit. 23).

⁵² De lo cual parece deducirse que Ramon Llull quiso hacer de los tres referidos libros su obsequio al monarca con motivo de su coronación, que se había celebrado tres meses antes de que acabara el *Liber apostrophe*.

mo una obra en la que *agitur de misterio officiali gloriosae Virginis Mariae*⁵³, no era, probablemente, *Hores de Sancta Maria*, escrita en prosa⁵⁴, sino *Hores de Nostra Dona Sancta Maria*, obra rimada, compuesta, verosíblemente, en 1292⁵⁵.

⁵³ A juzgar por la fecha de la composición, parece que Ramon Llull tenía que haber ofendido al monarca la obra *Hores de Santa Maria*, porque era su última obra mariana, que, probablemente, había compuesto como versión en prosa de la titulada *Hores de nostra Dona Sancta Maria*.

Sin embargo, no fue así. En la obra mariana enviada al nuevo rey de Sicilia *agitur de misterio officiali gloriosae Virginis Mariae* (véase el texto de la nota 50), y, por consecuencia, no puede ser otra que la obra rimada *Hores de Nostra Dona Sancta Maria* y no la versión en prosa de la misma, que pudo seguir inmediatamente a su composición. (S. GALIMES, *Notícies preliminars*, Obres de Ramon Llull, XIX, Mallorca, 1936, XXXV).

La palabra *officialis* es un adjetivo derivado del término *officium*. Con aquella, se expresa que la obra sirve para rezar y cantar — como se reza y canta el Oficio divino — un Oficio mariano.

⁵⁴ Obres de Ramon Llull, Mallorca, 1915, 232—288.

⁵⁵ Obres de Ramon Llull, XIX, Mallorca, 1936, 173—198.

No parece aceptable la fecha de 1275, fijada por el P. Pasqual (*I indiciae lullianae*, I, Avegnione, 1778, 169) y aceptada (con un signo de interrogación por los hermanos Carreras Artau (*Historia de la Filosofía Española*, Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, I, Madrid, 1935, pág. 328, n. 231).

Longpré (L. L. L. E., RAYMOND, D. F. C., IX, Paris, 1926, col. 1105) la sitúa entre los años 1283—1285; mientras que Platzeck (Ob. cit., II, pág. 13, n. 39) la supone escrita en Miramar o Montpellier, entre los años 1276—1285.

Galmés, en 1935 (*Dinamisme de Ramon Llull*, edic. cit., 26) había aceptado la fecha señalada por Longpré. Sin embargo, al año siguiente, se inclinó a atribuirla al año 1292, como la fecha más probable de su composición (*Notícies preliminars*, Obres de Ramon Llull, XIX, Mallorca, 1936, XXXV—XXXVI).

Es un dato importante para la averiguación de la fecha de la composición de esta obra la comprobación de que, al final, escribe lo siguiente: "Les set hores són finides e per Raïmon proferides" (*Ibidem*, 198). Mas podría tratarse de una excepción que haya que añadir a la de la obra *Disputatio fidelis et infidelis*. O sea, que la obrita lleva su nombre.

En el prólogo de este tratado, Ramon Llull escribió lo siguiente: *Raimundus, indignus servus eius et insufficiens procurator infidelium supplicat quantum potest...* (Edic. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729). Sin embargo, es atribuido por Galmés (*Dinamisme...*, 27—28) a 1286; por los hermanos Carreras Artau (ob. cit., I, 302, n. 8) a "1288—1289?"; por Platzeck (ob. cit., II, 18, n. 49) a 1287—1289.

Ya se sabe, sin embargo, que gran parte de la cronología de las obras de Ramon Llull descansa sobre cimientos muy endebles (GARCÍAS PALOI, S., *Hacia una revisión crítica de la cronología de las obras del Bto. Ramon Llull*, Estudios Lulianos, XV, 1971, 67—85). El P. Miguel Batllori, S.J., advierte que, al tratarse de la de Ramon Llull "ens trobem sempre amb una biografia problemàtica, més feta de dubtes que de certeses" (*Certeses i dubtes en la biografia de Ramon Llull*, Estudios Lulianos, IV, 1960, 320).

Por esos motivos, tampoco es absolutamente cierta — basta fijarse en las diferentes opiniones señaladas — la fecha a la que Mn. Galmés atribuye la *Disputatio fidelis et infidelis* como tampoco lo es la de 1292, fijada posteriormente por él a las *Hores de nostra Dona Santa Maria*.

Lo más probable es que fuera la última de estas dos obras marianas, la que Ramon Llull ofrendó a Federico III de Sicilia, porque era, en realidad, el Oficio mariano compuesto por Ramon Llull⁵⁶.

En realidad, la vida del monarca de Sicilia era digna del aprecio en que le tuvo Ramon Llull. Gran pacifista, no podía tolerar luchas entre hermanos. Jamás quiso perjudicar a la Santa Sede⁵⁷. Concibió el propósito de trabajar por la conversión de los infieles y por la paz del mundo. Además, se propuso juntar una vida de auténtica espiritualidad cristiana a las funciones regias: vivir en pobreza voluntaria, implantar la sencillez en su palacio real, fundar escuelas para la formación de predicadores. . .⁵⁸ Con rectitud de intención, se convirtió en defensor de los espirituales⁵⁹.

Lo más probable es que recibiera el presente de aquellas tres obras en 1296, con motivo del comienzo de su reinado; y, si llegaron más tarde a sus manos - siempre antes de 1312 - Ramon Llull, por medio de su obsequio, ¿quiso tal vez, expresarle su adhesión, a raíz de las discordias que enfrentaron a dos hermanos conocidos suyos: a Jaime II de Aragón y a Federico III de Sicilia?⁶⁰

Este afecto de Ramon Llull al rey siciliano se manifestó, de nuevo, en 1312, al dedicarle los opúsculos *Liber de participatione christianorum et sarracenorum*⁶¹ y el *Liber de differentia correlativorum divinarum dignitatum*⁶² en julio y septiembre, respectivamente.

⁵⁶ Si Ramon Llull conocía la vida de auténtica espiritualidad cristiana de un rey sumamente devoto, no ha de sorprender que le obsequiara, a raíz de su coronación, con un Oficio de la Santísima Virgen María.

⁵⁷ Escribió a su hermano Jaime II de Aragón que no consentiría se pactara paz alguna, sin que constase, categóricamente, que Sicilia había de quedar libre, para él y sus sucesores, "salvo el derecho al censo de la Iglesia".

Más tarde, Federico nombró embajadores con facultad para aumentar el censo a la Iglesia, según había sugerido su hermana Santa Isabel de Portugal (OLIVAR-BERTRAND, ob. cit., 50-51).

⁵⁸ J. STOHR, ob. cit. II.

⁵⁹ OLIVAR-BERTRAND, ob. cit., 45-49.

⁶⁰ Si se atiende al contenido de las obras con que Ramon Llull obsequió a Federico II de Sicilia, habrá que admitir que, con su presente, no quiso adoptar postura política alguna, sino expresarle su adhesión y estima a raíz de sus deseos de laborar por la conversión de los infieles y para poner en sus manos un libro de devoción mariana.

⁶¹ Obra que constituye una prueba más de los propósitos misioneros de Federico III de Sicilia y del conocimiento que de ellos tenía Ramon Llull.

Fue escrita en Mallorca, después de los acuerdos misionales tomados por el Concilio de Viena. Por medio de ella, pide al rey de Sicilia que se entreviste con el de Túnez, con el fin de lograr que pudiera celebrarse una discusión teológica - cuyo planeamiento ofrece - entre doctores de la religión musulmana y del cristianismo. La obra incluso contiene las respuestas que podrían darse a las objeciones de los sabios musulmanes (J. AVINYO, *Les obres autèntiques de Ramon Llull*, Barcelona, 1935, 268).

⁶² Se trata de un breve opúsculo, en el que consta su dedicación al Rey Federico III de Sicilia. Fue compuesto en la Ciudad de Mallorca, en julio de 1312 (*Ibidem*, 268-269).

Por otra parte, en septiembre mismo, dedicó al rey y al arzobispo de Monreale el *Liber de novo modo demonstrandi*⁶³. La obra *Liber de compendiosa contemplatione*, compuesta en mayo de 1313, en el mar, yendo a Sicilia, constituye una prueba de las íntimas relaciones que mantenía con el rey y del aprecio que le profesaba por su vida ascética⁶⁴. A la vez, su estancia de un año en aquella tierra, tratando con él y con el arzobispo de la conversión de los infieles y, quizás, dialogando con los mahometanos, demuestra el constante y vivo interés del monarca por la evangelización de los paganos⁶⁵. Allí, mantuvo relaciones amistosas con los ermitaños sicilianos y después de haber dejado la isla, les envió un ejemplar de la versión catalana del *Liber de consolatione eremitaie*, por manos de G. de Sant Vicent, también ermitaño⁶⁶.

Es difícil precisar, con toda exactitud, si, en 1292, cuando Ramon Llull sugería a Nicolás IV que el Maestro general de la Orden del Espíritu Santo fuese *aliquis rex valens et devotus existens sine uxore, vel qui voluerit dimittere uxorem*, dirigía su pensamiento hacia Jaime II de Aragón o hacia su hermano Federico, futuro rey de Sicilia. Es probable, en efecto, que llevase a los dos en la mente, y pensara que el uno o el otro pudiera ser elegido para aquél cargo. Sin embargo, su condición de célibe y haberla señalado en primer lugar, revela, al parecer, que sus preferencias, en aquel instante de 1292 eran, para el infante Federico. Sin embargo, más tarde, en 1305, al escribir el *Liber de fine*⁶⁷, y, en 1309, al componer su *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*⁶⁸ mudó de manera de pensar.

⁶³ Ramon Llull quiere apoyar con el esfuerzo de su pluma los anhelos misionales del Rey Federico de Sicilia, y le dedica esta nueva obra, cuya finalidad no es otra que la de mostrar la eficacia de su método apologético, con el fin de que lo adopten los misioneros.

⁶⁴ No consta que ofrendara esta obra al monarca Federico. Sin embargo, yendo a Sicilia, expresamente para tratar con él de la conversión de los musulmanes, y conociendo, como conocía, la espiritualidad de su vida, lo obvio es que la compusiera para hacerle otro obsequio o para ofrendarla, a la vez, al arzobispo.

Fue editada por J. STOHR, *Raimundi Lullii opera latina, Opera messanensia*, Palmae Maioricarum, 1959, 74-86.

⁶⁵ *Ibidem*, 12-13.

⁶⁶ La edición crítica del texto latino fue publicada por J. STOHR, vol. cit., 94-120. Sobre sus ediciones anteriores véase J. AVINYO, ob. cit., 285-287, n. 194. El texto catalán de esta obra, bajo el título de *Libro de consolació d'ermità, preparado por el Dr. Barnils i Giol, fue publicado en el Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, VI, 1914, 184-195.

⁶⁷ Edic. cit., 59-109.

⁶⁸ Edic. cit., 114.

A pesar de las relaciones que mantenía con el rey de Sicilia y del aprecio que le demostraba, en 1309, en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, declaraba lo siguiente: "Idcirco dico quod dominus papa cum collegio suo, habendo consilium cum sapientia, potestate et caritate ordinet bellum contra Sarracenos perpetum in tanto quod sit unus consecutor, magister generalis, miles religiosus, sub quo sint omnes milites religiosi, et uno mortuo quod ponatur in loco ipsius alter et sic successive. De regibus non est sic, quoniam uno mortuo forte filius illius non habebit talem devotionem ad Terram Sanctam sicut pater habebat; etiam aliqui optant terram acquirere propter filios. Generalis autem magister, miles religiosus, hoc non potest facere, quia non est sua ratione atque de suo ordine"⁶⁹.

Por consecuencia, si había concebido un plan distinto del de 1292, no se debía a que hubiese cambiado el concepto que se había formado de Federico III de Sicilia - a quien precisamente estaba dando muestras de su aprecio - sino que, como es manifiesto, hay que atribuirlo a la índole misma de la sucesión hereditaria de un monarca respecto del anterior.

S. GARCÍAS PALOU, Pbro.

⁶⁹ D. 1^a, p. 4^a, edic. cit., 114.

FONDOS LULIANOS EN BIBLIOTECAS ESPAÑOLAS

BIBLIOTECA DE LA ACADEMIA DE LA HISTORIA

42]

9-11 1-2167. R. LLULL: *Ars praedicationis: Ars inquirendi particularia in universalibus*.

S. XV. 106 ff. numerados a lápiz. Iniciales iluminadas sobriamente en azul. Al principio también los calderones en azul. Figuras geométricas a varios colores. En el fol. 1: "Dos reales. Andreas Ruiz nunc heres dicitur esse. 1568. Vigilia Sancti Michaelis mensis septembris. Mario Favonio". Fol. 4: "Ex libris Colleg. Barc. Societ. Jesu".

1. (ff. 1-19). *Ars praedicationis*. Inc.: "Cum sit maior ars predicandi in qua sunt CXXXVI sermones. . ." Expl.: "Prucuret scire animo affectante. Finit Raymundus in civitate Maioricarum anno. . . MCCCXII in mense febroarii".

Inédito. Bibl. Av 181, Ca 131. Díaz 1902. Gl gf. HLF 248, Lo 4/53, Ot 172, Pl 226.

2. (20-106 v.). *Ars inquirendi particularia in universalibus suis existens compendium inveniendi omnia quaesita quae in universalibus suis permanent occulta*. Inc.: "Cum apud nos infinita sunt particularia. . ." Expl.: "explicit libellus. . . formare possint indestructibilia argumenta".

Ed. MAG III (1722). - Bibl. Av 22, Ca 22. Díaz 1768. Gl z? HLF 17, Lo 3/10, Ot 25. Pl 25.

43]

(20-8-3930. "Faesímile del gravado en madera más antiguo hecho en Mallorca. cuyo molde o lámina original posee D. Joaquín M^d Bover. Representa a Raymundo Lulio cuando su prisión en Bugía y con este gravado se han adornado muchas de las primeras ediciones de sus obras. En el respaldo de la lámina hay unas letras gravadas que dicen así: *feta fou esta planta de Mestre Ramon Llull per mossó FF. Descós de la Ciutat de Malorques en l'any MCCCCLXXXIII pridie calendas junii*".

Se trata de una nota escrita por Bover a la que acompaña un ejemplar del grabado en cuestión. Este es reproducción o viceversa del que aparece en la *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Sarracenis* impresa en Valencia en 1510. Cfr. RD 42. Sobre el grabador Francisco Descós, sobrino del gran latinista Arnaldo, véase a Antonio Furió: *Diccionario Histórico de los ilustres profesores de las Bellas Artes en Mallorca*. Palma 1839, p 49, y sobre el segundo a Fidel Fita: *Escritos de Fray Bernal Boyl, ermitaño de Monserrate. Correspondencia latina con D. Arnaldo Descós*, en "Boletín de la Real Academia de la Historia" 19 (1891) 284-348; y *Cartas inéditas de D. Arnaldo Descós en la Colección Pascual*, en id., p. 377-446.

44]

9-21 6-4024. Antonio Raymundo Pasqual: *Disertación sobre el primer descubrimiento de la Aguja náutica y de la situación de la América*. . .

Fol.- 179 hb. numeradas a lápiz. Enc. pasta española. Dorados en el lomo. Ejemplar de estupenda caligrafía. Al final (163-178 v) se lee la siguiente nota: "El M.S. original de que es copia el antecedente lo remitió el Ilmo. Sr. Conde de Campomanes el Intendente de Mallorca, Dn. Miguel Ximenez Navarro, y, habiéndose hecho presente en la Academia de

28 de julio de 1786, se mandó pasar a los señores D. Ramón de Guevara Vasconcelos y D. Joseph de Vargas Ponce por quienes se dió el dictamen siguiente. . . . Al final van las firmas y la fecha de 18 de agosto de 1786.

Ed. Antonio Raymundo Pasqual, *Descubrimiento de la aguja náutica*, Madrid, imp. de Manuel González, 1789.

45]

9-29-1-5715. [Varios].

(Ef. 337-352). [*Carta de Benedicto XII a Luis de Valenti, Promotor de la fe, fechada en Castelgandolfo el día 16 de junio de 1751, sobre la Causa de beatificación de Ramon Lull*].

Inédito el texto castellano. Ha sido publicado el texto original italiano. Existe también la versión latina también inédita. Cfr. J. Tarré: *Un document del Papa Benet XII sobre el Lulisme*, en "Estudis Universitaris Catalans" 20 (1935) 142-161; Lorenzo Pérez: *Intervención de Benedicto XII en la Causa Luliana* en "Anthologica Amua" 14 (1966) 179-241.

46]

9-29-5-5917. [Varios de historia y marina].

(f. 123-128). Relación fechada el 13 de noviembre de 1778 hecha por Pedro Escolano de Arrieta, secretario de Cámara del Rey y del gobierno del Consejo en lo tocante a los reinos de la Corona de Aragón. Se da cuenta de lo ocurrido en Mallorca en relación a las disputas lulianas. Copia certificada por Antonio Peña de orden de S.S.I. (Obispo de Mallorca, D. Juan Díaz de la Guerra) y sellada con el sello de sus armas en Madrid a veinte y ocho de noviembre de mil setecientos setenta y ocho.

47]

9-29-6-5979. Joaquín Ma^a Bover: *Raimundo Lullio*. Discurso sobre el mérito científico de R.L. Firmado por el autor y fechado: 22 octubre 1838. Probablemente es el mismo trabajo que se publicó en el "Semanao Pintoresco Español" año 1840, pp. 285-287.

48]

9-31-8-7109. Pedro Tortosa, notario, en nombre de Fr. Nicolás Eymerich, siendo testigos Bernardo de Campos, canónigo, Pedro de Carraria y Pedro Arnaldo, presbíteros, todos del Cabildo Capitular de Gerona, presenta a Luis Carbonell, clérigo, notario del Obispo de Gerona, Berenguer, el 29 de julio de 1388, una bula de Gregorio XI que condena las obras de Ramon Lull.

Simple copia de ortografía muy deficiente. Ed. Jaime Roura Roca: *Posición doctrinal de Fr. Nicolás Eymerich, O.P. en la polémica luliana*. Instituto de Estudios Gerundenses, 1959, p. 104-8.

49]

9-31-8-7117. [*Carpeta conteniendo documentos de carácter miscelaneos*]. En la cubierta: Mss. reglados por el Sr. Gayangos a la Academia en su junta de 1 de julio de 1853". Uno de los documentos, al parecer de letra original contiene lo siguiente:

L.- "Extractum ex litteris serenissimi electoris Palatini ad P. Joannem Baptistam Sollerium Societatis Jesu, Dusseldorfio datis 25 novem. 1710". Inc.: "Perlegi quantum

exigua mora temporis. . . Expl.: "Quae miseriam han facile diluent". Ed. y bibl. Adam Gottron: *L'Edició Maguntina de Ramon Lull*. Barcelona. Institut d'Estudis Catalans, 1915.

2. "Nunc incipit quaedam disputatio ejusdem cum quodam monacho de possibilitate alchimiae". Inc.: "Cumque Raymundus librum supra quod rogatus fuit. . ." Expl.: "Quintarum essentialium Raymundi Lulli Majoricani philosophi excellentissimi cum questionario et disputatione monachi liber explicit Parisiis anno ab Incarnatione Verbi MCCCXIX in monasterio S. Benedicti Zemuriensis extra civitatem. Laus Deo. Amen".

Al final se lee la siguiente nota: "Frustra quis ex anno hic indicato inferat Raymundum ad annum usque 1319 vitam produxisse aut Parisiis tunc fuisse. Ipsa illa clausula prodit ipsum B. Bartyrem eam non apposuisse, ut pote qui se Majoricanum philosophum excellentissimum numquam tam putide pronunciaverit. . . Utrum vero ex styli similitudine et principiorum lullianorum apta conexione, ut volunt Dusseldorpienses Salzinger et Buchls, recte probetur Raymundus hujus tractatuli auctor ac proinde chimiae defensor peritis judicandum relinquo. Haec R.P. Jacobi Custurerii cura est".

50]

Col. Salazar I. 5. [Jarios]

(f. 291-299). 3 sept. 1485. Pedro de Nieva suplica a los archiveros de la Corona de Aragón, Pedro Miguel Carbonell y su hijo Francisco, le entreguen una copia o síntesis de todos los documentos reales que hacían mención de la doctrina lulliana. Copia del siglo XVI. Sigue una carta de Francisco Peña sobre la búsqueda de la bula de Gregorio XI. . .

Bibl. Lorenzo Pérez: *La Causa lulliana en Roma durante el reinado de Felipe II*, en *Anthologica Annua* 10 (1962) 214.

ARCHIVO DE LA EMBAJADA DE ESPAÑA ANTE LA SANTA SEDE

Este archivo se encontraba en Roma en el Palacio de la Embajada de España ante la Santa Sede hasta hace unos pocos años en que fue trasladado al Archivo y Biblioteca del Ministerio de Asuntos Exteriores en Madrid. Para su consulta véase el "*Archivo de la Embajada de España cerca de la Santa Sede*, Tomo I. Índice analítico de los documentos del siglo XVI" por el R.P. D. Luciano Serrano, O.S.B., Roma 1915.—Tomos II-IV (Documentos de los siglos XVII-XIX primera mitad) por Fr. José M. Pou y Martí, O.F.M. Roma 1917 y 1921 y Madrid 1935.—Índice analítico de los códices de la Biblioteca contigua al Archivo, por Fr. José M. Pou y Martí, Roma 1925, y José de Olarra y Garmendia (códices 418-498) en "*Anthologica Annua* 2 (1954) 457-691.

51]

Leg. 13, f. 366. Valladolid, 27 de julio de 1600.

Felipe III a su embajador en Roma para que procure que se despache con brevedad la Causa sobre la doctrina del doctor Raimundo Lulio.

En parte no puede leerse por encontrarse chamuscado a causa del incendio que sufrió el archivo en 1738. Se encuentra también este documento en el Archivo de la Corona de Aragón, R. 4389, f. 146. Ha sido restaurado recientemente.

"El Rey. Illustre Duque primo de mi consejo y mi embaxador. Por lo que el Rey mi señor que haya gloria os escrivió algunas veces sobre la doctrina del Doctor Raymundo Lull, natural del Reyno de Mallorca, havreys visto el deseo que tuvo de que se acabasse la causa que sobre ella pende en esa Corte: lo qual y la instancia que aquel Reyno y otras personas devotas suyas me han hecho aora me mueven a desear lo mesmo, y assi he querido escriviros sobre esto y encargaros, como hago, que con muchas veras procureys con los cardenales juezes de la Congregación del Indice y con todas las demás personas que conviniere que este negocio se despache con toda brevedad, que en ello seré muy servido".

52]

Leg. 13, f. 401, Madrid, 31 de marzo de 1595.

Felipe II a su embajador en Roma, el Duque de Sesá, recomendando la persona del Dr. Antonio Gual, eclesiástico mallorquín, encargado por los Jurados de Mallorca para los asuntos lulianos.

Ed. José M. Pou y Martí: *Sobre la doctrina y culto del B.R.L.*, en "Archivo Ibero Americano" 16 (1921) 18; Custurer 354; *Les doctrines lulianes en lo Congrès Universitari Catala*, Barcelona 1904, p. 43. Véase también A.C.A. Reg. 4379, f. 53.

53]

Leg. 21, f. 364-374. Varios sobre la "canonización del Beato Ramon Lull". Sólo uno de los documentos está completo: los demás presentan grandes lagunas causadas por el fuego.

1 (365-367 v.) Traslado del memorial que se dió a Su Majestad por parte de los Reynos de la Corona de Aragón en defensa de la doctrina Luliana y su autor y de otras cosas a ella tocantes". Inc.: "Raimundo Lullo fue cavallero muy principal de los Lullos. . ." Expl.: "En ella y a su invitación le devemos todos honrar".

2 (368-369). *Decretum pro expeditione litterarum compulsorialium in Causa Raymundi Lullii*. Dos copias.

Fecha do el 16 de julio de 1594. Ed. Pou, lug. cit.—Bibl. Pérez, La Causa Luliana en Roma, en "Anthologica Annua 10 (1962) 220.

3 (370-1). "Los papeles auténticos en favor de la persona y doctrina de Raymundo. . . de Juan de Herrera, aposentador mayor del palacio del Rey Nuestro Señor sacados. . . de la Corona de Aragón contienen en sustancia lo siguiente. . ."

4 (372). San Lorenzo, 16 agosto de 1611.

Felipe III a su embajador en Roma, don Francisco de Castro, encargándole se interese por la Causa luliana.

Ed. Custurer, 39; *Les doctrines*. . . 44.

5 (373-4). Madrid, 10 de julio de 1621. Felipe IV a su embajador en Roma, Duque de Alburquerque, sobre lo mismo.

Ed. Pou, lug. cit., p. 20.

54]

Leg. 198, núm. 89, Buen Retiro, 16 diciembre 1749.

Real Orden al Cardenal Portocarrero, Embajador en Roma, sobre lo mismo.

Ed. Pou, lug. cit., p. 21.

55]

Leg. 199, núm. 74, Buen Retiro, 15 septiembre 1750.

Real Orden al mismo Cardenal con los mismos fines.

Ed. Pou, lug. cit.

56]

Leg. 313, p. 10. Roma, 8 enero 1750.

Carta del Cardenal Portocarrero a don José Carvajal y Lancaster, secretario del Rey, contestandó a la de 16 de dic. 1749: "apoyaré en el real nombre de S.M. las instancias que sobre este particular se hicieren a S.S."

57]

Leg. 313, p. 300. Roma, 1 octubre 1750.

Carta de id. al Marqués del Campo del Villar: "Quedo en el cuydado de interponer los más premurosos oficios con el Papa en el Real nombre de S.M. . . para que se digne S.S. destinar una congregación sobre la causa de beatificación del Bto. Raymundo Lulio y a su tiempo avisaré a V.S. las resultas de mis diligencias para la soberana inteligencia de S.M."

58]

Leg. 313, f. 331. Roma, 12 nov. 1750.

Carta de id. a id.: "En la última audiencia que tuve del Papa hice instancia a S.S. en el Real nombre de S.M. para que se sirviese destinar la Congregación para el examen de la Causa del Beato Raymundo Lulio y S.S. remitió mi súplica al Promotor de la Fe para informarse de su estado. Pasé von éste mis oficios y luego que vea sus resultas las avisaré a V.S."

59]

Leg. 314, p. 50- 52. Roma, 4 marzo 1751.

Carta de id. a id.: "Satisfago a una carta de V.S. de 9 del cabido tocante a la Causa del Beato Raymundo Lulio diciendo a V.S. que haviendo pasado los más eficaces oficios con el Papa según me previene V.S. en ella para que mande S.S. se busquen en los respectivos Archivos los decretos dados en el sagrado Concilio Tridentino y en la Congregación del Índice en orden a los escritos y doctrina de este Beato y particularmente las resoluciones de los años de 1594 y 1595 que para la declaración del culto inmemorial se necesitan tener presentes y se franqueen al P. Fray Pedro Antonio Riera franciscano, síndico del expresado negocio, se ha dignado S.S. conceder esta gracia de que se saquen estos documentos pero con la condición que se hagan ver primero a S.B. antes de comunicarlos a la parte interesada, lo que se ejecutaría y entretando doy a V.I. este aviso".

59 a]

Leg. 212, f. 29. Madrid, 8 marzo 1762.

Real Orden a don Manuel de Roda, Embajador de España en Roma, instándole para que procure el adelantamiento de la Causa.

Ed. Pou, lug. cit.

59 b]

Leg. 212, f. 41. Madrid, 13 abril 1762.

Real Orden al mismo embajador para que consiga de la Santa Sede que se resuelva en un sentido positivo o negativo en relación del culto dado en Mallorca a R. Llull.

Ed. Pou, lug. cit.

60]

Leg. 325, f. 106. Actualmente no se encuentra este folio. Por un índice que se encuentra al principio del legajo sabemos que se trataba de un despacho del Embajador al

Sr. Marqués del Campo del Villar sobre la solicitud presentada por el Rey en favor de la declaración del culto inmemorial de R. Lull. La fecha era de 25 de marzo de 1762.

61]

Leg. 325, p. 121. Roma, 29 abril 1762.

Carta del Embajador al Sr. Wall, secretario del Rey: "En consecuencia de lo que V.E. se sirve prevenirme de orden del Rey Nuestro Señor en otra carta de 13 del que acaba quedado prevenido de que la orden que se me ha comunicado para solicitar la declaración del culto inmemorial de Raimundo Lulio no es según su Real intención para que precisamente se apruebe y declare favorable, sino a fin de que se tome algún partido en esta Causa y se resuelva según los méritos y circunstancias de ella y así procuraré arreglarle a lo que V.E. se sirve advertirme en este asunto".

62]

Leg. 326, p. 185. Roma, 30 junio 1763.

Carta del embajador al Marqués del Campo de Villar dando cuenta de un decreto de la S. Congregación de Ritos de 18 de junio de 1763, del cual va adjunta una copia simple, por el cual se dispone que se puede proponer el *dubio* acerca de la Signatura de la Comisión con tal que previamente se hayan visto y examinado todos los escritos del siervo de Dios.

Ed. y bibl. Pou, lug. cit., p. 22.

63]

Códice 428, f. 46. Decretum Congregationis Indicis super perquisitione librorum Raymundi Lulli. Cfr. supra núm. 53, 2.

BIBLIOTECA DEL MONASTERIO DEL ESCORIAL.

64]

d. II, 5. Varios.

(f. 138-155 v). [DIMAS DE MIGUEL DE ELNA]: *Apología doctrinae lulliane*.

Ed. Pedro Blanco: *Estudios de bibliografía luliana*. Madrid 1916. Estudios publicados anteriormente en "La Ciudad de Dios" t. 77, 78 y 81 (1909-10); en el "Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana" t. 12 (1908-9) y 13 (1910-11); y en la "Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos" 29 (1913) 91-111, 236-248.-- Bibl. Pérez, *La Causa*. . . p. 196.

65]

d. III, 23. R. LULL: *Arbos de la filosofía del amor*. Traducido de la lengua latina en castellana por Pedro Agilón el menor.

S. XVI. 237 X 170 mm. Buena letra, Enc. piel morada y adornos dorados. Escudo de Felipe II en las tapas. Al final el traductor suplica a D^a Isabel de Austria, hija de Felipe II, sea intercesora delante del rey para que éste haga "multiplicar esta santa doctrina en sus estudios". Cfr. Julián Zargo Cuevas: *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial I*, Madrid 1924, p. 117.

Inédita. Existen ed. lats. y catalanas.— Bibl. Av. 69, Ca 207, Diaz 1793, G1 bw, HLF 40, Lo 5/11, Ot 69, Pl 88.

66]

d. III, 25 [Varios]

S. XVI, 220 X 160 mm, 219 ff, papel y 12 perg. Enc. de la Biblioteca. Cfr. Zarco, I, p. 118-122.

(f. III-153). JUAN DE HERRERA: *Declaración de las figuras que es necesario penetrar y entender para introducción del cubo*. Inc.: "En mucho deuo yo estimar la merced que el doctor Dimas me hace..." Expl.: "Y... y manifieste algo de la perfección que la lulliana en sí encierra".

Ed. Juan de Herrera: *Discurso de la figura cúbica*. Prólogo (y edición) de Julio Rey Pastor, Madrid, 1935. Otros ejemplares se encuentran en la misma biblioteca g. IV, 39; en la Biblioteca Menéndez y Pelayo de Santander; en la Biblioteca Nacional de Roma, Fondi minori 2011, ff. 28-41.

67]

f. I, 10. [Varios]

S. XVI, 255 X 235 mm, 136 ff, Enc. de la Biblioteca. Cfr. Guillermo Antolín: *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, II (Madrid 1911) 136.

(f. 63-64 v). *Lucidarium super Raymundum Lullum Maioricarum*. Inc. Angelus Domini custodiat et illuminet vos semper. . .

68]

f. IV, 12. R. L.L.L.L.: *Ars brevis*.

S. XIV fines, 177 X 127 mm, 33 ff, perg. Iniciales iluminadas en rojo y azul; calderones en rojo o en azul; figuras en cuatro o más colores; epígrafes en rojo. Enc. madera forrada de ante. Faltan los cierres. Al final se lee: "Este libro es del doctor Fray Alonso de San Cibrián y dexolo". Procede probablemente de la Biblioteca del Conde Duque de Olivares. Cfr. Antolín, II, p. 209.

Existen muchas ediciones. Cfr. RD, Bibl. Av 121, Ca 53, Díaz 1834, Gl du, HLF 50, Lo 3/38, OI 110, Pl 142.

69]

g. II, 5. R. L.L.L.L.: [*Opera latina autentica et apochrifia*]

S. XVI, 340 X 225 mm, 411 f, Enc. piel roja de la Biblioteca. Grandes márgenes. Buena copia. Títulos en rojo. Cfr. Antolín, II, 240.

I. (ff. 1). *De figura elementalí*. Inc. "Elementa sunt quatuor rerum naturalium principia. . ." Expl. "et potius hoc artistarum exercitationibus deliberavimus dimittendum. Deo gratias".

Ed. MAG IV (1729). - Bibl. Av 25, Ca 24, Gl ab, HLF 19, Lo 3/12, OI 27, Pl 31.

Esta obra es conocida también con los títulos: *Liber exponens figuram elementalem artis demonstrativae*, *Liber de gradatione III elementorum*, etc.

2 (f. 9 v). *De generatione et corruptione in univ[er]sali*. Inc.: "Ad investigandum generationem et corruptionem. . ." Expl. "alia quamplura generationis et corruptionis principia possunt intelligi".

3 (f. 16). *Ars juris*. Inc.: "Cum vita hominis brevis sit. . ." Expl.: "quod est impossibile et contra regulas et principia huius artis".

Ed. Roma 1516 y Mallorca 1745. Cfr. RD 63 y 331. - Bibl. Av 28, Ca 25, Díaz 1838, Gl du, HLF 73, Lo 3/50, OI 222, Pl. 28.

4. (f. 43). *Liber de lumine*. Inc.: "Quoniam intellectus multiplicat species. . ." Expl.: "... et modum artis teneat generalis. . . in Monte Pessulano mense novembris MCCCIII. . . Amen".

Ed. Mallorca 1752 (RD 363). — Bibl. Av 98, Ca 10, Díaz 1814, Gl cy, HLF 87, Lo 8/7, OI 92, Pl 118.

5. (f. 75). *Liber de ente simpliciter absoluto*. Inc.: "Ens simpliciter absolutum. . . Expl: "propter ipsum simpliciter sint facti. Ad laudem. . . in civitate Vienne dum ibidem erat concilium generale mense martii anno MCCCXII. . ."

Inédito. — Bibl. Av. 174, Ca 123, Díaz 1892, Gl fv, HLF 201, Lo 4/45, OI 162, Pl 212, 6. (f. 85). *Liber de ascensu et descensu intellectus*. Incompleto. Sólo contiene la séptima distinción, que trata del cielo.

Ed. lats. Valencia 1512 (RD 48), Mallorca 1724 (RD 328), Bibl. Av 109, Ca 48, Díaz 1827, Gl dk, HLF 62, Lo 3/33, OI 104, Pl 132.

7. (f. 103). *Tractatus de punctis transcendentibus intellectum*.

Probablemente se trata de un fragmento de la octava regla de la tercera distinción de *Ars inventiva veritatis*.

Eds. lats. Valencia 1515 (RD 53) y MAG V (1729). — Bibl. Av 38, Ca 26, Díaz 1760, Gl as, HLF 31, Lo 3/13, OI 41, Pl 55.

8. (f. 108 v.). *Super Astronomia*. Incipit tractatus R. Lullii super astronomia, qui est de coniunctionibus planetarum et signorum in Dei nomine. Iste liber sive tractatus dividitur in duas partes. . . Expl.: "H significat Trigidum et humidum. Finitus est iste tractatus de Astronomia per virtutem Dei in civitate Parisiensi anno Domini MCCXCVII in mense octobris. Deo gratias. Amen".

Inédito. Bibl. Av 65, Ca 7, Gl bs, HLF 169, Lo 8/4, OI 65, Pl 85.

9. (f. 150). *Super alchimiae artem*. Raymundi Lullii Maioricani philosophi excellentissimi super artem seu philosophiae codicillus sive testamentum, quod et eiusdem theoria dicitur. . . Des. f. 272 v.: "Explicit secunda pars Testamendi sive animae artis Raymundi Lulli quae est de practica. Hic sequitur liber mercuriorum (lo demás en blanco).

Apócrifa.

70]

g. IV. o. R. LULLI: *Arbor scientiae* (fragmento).

S. XVI. 205 X 135 mm. 56 ff. Cfr. Antolín II, p. 288.

Muchas ed. latinas. Cfr. RD.— Bibl. Av 60, Ca 2, Díaz 1780, Gl bk, HLF 72, Lo 1/2, OI 57, Pl 77.

71]

&. II. 1. [Varios]

S. XVI. 340 X 230 mm. 258 ff. Enc. de la Biblioteca. Cfr. Miguélez: *Catálogo de los códices españoles de la Biblioteca del Escorial*, Madrid, 1917, p. 170.

(Ef. 46-54). "Cathalogus mirabilium operum aliquorum ex illis, quae clarissimus ac sapientissimus martyr Raymundus Lullus edidit in lucem (quippe omnis enumeratio difficillima essent) citatis locis, ubi inveniuntur, vel tipis excussi, vel manuscripti, latino aut cathalano sermone. . . Doctor Arias de Loyola in hanc formam redegit et dicavit".

Ed. Blanco, *Estudios*. . . 35-59.

72]

&. II. 15. Varios.

S. XVI. 310 X 200 mm. 328 ff. Enc. de la Biblioteca. Cfr. Miguélez, p. 159; Zarzo I, p. 273.

(Ef. 278-280 v). "Memoria de los libros que han venido a noticia del doctor Dimas del Illuminado doctor Raymundo Lullio sin otros muchos que sabe que ay en Catalunia en los monasterios de Sñt Iheronimo de la Murta y de Poblete y en poder del doctor Vileta cathedrático en Barcelona de las obras del dicho Raymundo Lullio y en Mallorca en poder de diversos particularmente en poder del canonigo Velber, cathedratico público de la dicha Arte lulliana".

Ed. P. Blanco: *Estudios*. . . pp. 60-68. Una copia de este manuscrito, probablemente posterior, se encuentra en la Bibl. Nacional de Madrid, Ms. 5734, ff. 390-397 v. Cfr. supra núm. 15.

73]

X. III. 3. R. LLULL: *Felix o Maravillas del mundo*.

S. XV. 270 X 205 mm. 329 ff. con numeración romana, a dos columnas de 28 líneas. Capitales rojas y moradas, epígrafes y calderones rojos. Enc. de la Biblioteca con cortes dorados. Probablemente este manuscrito sea el que figura en el "Inventario de los libros propios de la reina doña Isabel, que estaban en el alcazar de Segovia a cargo de Rodrigo de Tordesillas, vecino y regidor de la dicha Ciudad, en el año de 1503:" 127. Otro libro de pliego entero, escrito de mano, en romance y en papel que se dice el *Libro de las maravillas*, con unas tablas forradas en cuero colorado e con unas manos de latón". Cfr. Zarco III, p. 458.

Ihs.: "Aquí comiençan los capítulos de este libro que es intitulado de maravillas, el qual se parte en dies partes segunt en el es contenido. Inc.: "En tristeza e languimiento estava un omne en estranna tierra. . ." Expl.: "que oviere aquel officio el oviere nombre Felix. Bendicho e loado e amado e glorificado sea nuestro Sennor Dios el Padre. . ."

Ed. Mallorca 1750 (RD 348); Madrid 1945. Obras literarias de Raimundo Lulio. Bibl. Av 36, Ca 227, Gl ap, HLF 257, Lo 2/2, OI 38, Pl 51.

74]

18. IV. 21. R. LLULL: *Liber de laudibus*. Paris 1499. Cfr. RD 24.

75]

R. LLULL: *Dialogo del gentil y los tres sabios*

Este manuscrito figuraba en inventarios de 1576 y 1600, pero actualmente no se encuentra en la Biblioteca. Asimismo figuraba en el inventario primero un *Tratado de vicios y virtudes y de las siete peticiones del Pater noster*, que pudiera ser obra de Lull.

76]

f. II. 3. [Varios]

(ff. 196-196 v). [Memorial del Nuncio al rey para que se devuelvan a los PP. Dominicos las cátedras que tenían en la Universidad de Palma de Mallorca].

L. PEREZ MARTINEZ

BIBLIOGRAFIA
I
BIBLIOGRAFIA MEDIEVALISTICA

RAMON LLULL. *Livre de l'Ordre de Chevalerie*, a cura di Vincenzo Minervini. Adriatica Editrice, Bari (Italie), 1972, 215 pp.

Le Livre del Orde de Cavalleria est de tous les ouvrages de Lull traduits en français dès le moyen âge celui qui a connu la plus grande diffusion dans notre langue. On peut en effet recenser onze manuscrits français de cette oeuvre qui s'échelonnent du XIV^e au XVI^e siècle et trois éditions françaises au début du XVI^e siècle. M. Obrador, dans le premier volume des *Obres de R. L.* (Palma, 1906), avait déjà souligné l'importance de ces versions françaises et publié l'une d'elles, contenue dans le manuscrit Royal 14 E II, du British Museum de Londres. La publication par P. Bohigas de son excellente édition du *Livre del Orde de Cavalleria* dans le t. I des *Obres Essencials* de R. L. (Barcelona, 1957) a encouragé la jeune philologue italienne Vincenzo Minervini, disciple de G. -E. Sansone, à étudier les diverses versions françaises connues de l'ouvrage et à procurer une édition critique d'un meilleur texte, en l'occurrence le manuscrit fr. 19809, de la Bibliothèque Nationale de Paris (XV^e siècle), répertorié par l'éditeur sous le sigle: Manuscrit E.

Après une solide introduction qui témoigne de connaissances sûres dans les domaines les plus divers, Vincenzo Minervini étudie les rapports entre les versions françaises et le texte catalan (p. 27-37), la tradition manuscrite française (p. 38-44), les rapports entre les divers manuscrits (p. 45-69). L'édition proprement dite du *Livre de l'Ordre de Chevalerie* (texte du manuscrit E) s'étend sur plus de cent pages (p. 73-178). C'est dire l'abondance des notes qui accompagnent le texte et qui se fondent sur une parfaite connaissance de l'ancien français. L'ouvrage comporte enfin un inventaire des variantes les plus notables contenues dans les dix autres manuscrits de la tradition française.

Au total, une édition qui fait honneur à son auteur et à la Biblioteca de Filologia romanza dirigée par G. -E. Sansone et qui enrichit considérablement notre connaissance de la destinée posthume de Ramon Lull en France.

Armand LLINARES,

ORLANDIS, J., *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1971, 383 pp.

Esta obra del Dr. Orlandis se halla integrada por una decena de artículos publicados en diversas revistas científicas, según fuese la índole del asunto: Yermo, Bracara Augusta, Ius Canonicum, Anuario de Estudios Medievales, Anuario de Historia del Derecho Español . . .

Más que un estudio relativo a la vida de los monjes de la alta edad media, el libro del Prof. Orlandis es un trabajo centrado en la situación jurí-

dica de las instituciones monacales. Es decir, que más que una descripción histórica, la obra refleja el aspecto jurídico de las mismas. Mas no por esto, deja de ser histórica, sino que es riquísima de datos históricos relativos al monaquismo en España, utilísimos a los investigadores del medioevo español.

"El monaquismo duplica", "La oblación de niños a los monasterios en la España visigótica", "El movimiento ascético de San Fructuoso y la Congregación monástica dumiense", "La *lectio divina* en el monacato visigodo", "Los monasterios familiares en España durante la alta edad media", "Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-gótica", "La *oblatio puerorum* en los siglos XI y XII", "Laicos y Monasterios en la alta edad media", "Traditio corporis et animae", "La oblación de los niños en los siglos XI y XII", son temas cuyo desarrollo ofrece el conocido sacerdote del Opus Dei.

Funda sus conclusiones en ejemplos de la vida de los monasterios sacados de sus crónicas más antiguas, en los concilios toledanos, en las escrituras de entrega de un niño a un monasterio, en las escrituras de constitución de un monasterio familiar, etc. Lo cual revela que el Prof. Orlandis ha querido pisar terreno seguro.

S. G. P.

DESBONNETS, T. ET VORREUX, D., *Saint François d'Assise: documents*. Editions Franciscaines, Paris, 1968, 1.600 págs.

La obra de los PP. Desbonnets y Vorreux es indispensable en una biblioteca de estudios medievales, por razón del lugar que, dentro de éstos, ocupa la historia del origen del franciscanismo.

En este libro se reúnen los escritos y las primeras biografías de San Francisco, incluso las anónimas, todas las cuales se publican según orden cronológico, haciéndose notar, cuando llega el caso, que la fecha de composición de uno que otro de los textos publicados es sólo probable. Por lo cual, la línea cronológica no es segura en todos sus puntos.

Los valiosos documentos que se ofrecen, son los siguientes: Vida de San Francisco, escrita por Fray Tomás de Celano; la que escribió San Buenaventura; la Leyenda de los tres Compañeros; la Leyenda de Perusa, el Espejo de perfección, las Florecillas, las Consideraciones sobre los estigmas; el poema lírico, titulado "Sacrum Commertium"; el conjunto de testimonios y crónicas del s. XIII, conocidos por "Testimonia Minora".

Lo que valora, en gran medida, esa edición de textos franciscanos, son las introducciones y las notas, que derraman mucha luz sobre el respectivo documento.

El mérito de esa obra no consiste únicamente en que ofrece, por vez primera, reunidos los documentos capitales del franciscanismo; sino que, tam-

bién, incluye un breve diccionario de sus fuentes; un estudio de la llamada "Cuestión franciscana"; cuatro riquísimos índices y hasta tablas de concordancias.

No vacilamos en considerarla imprescindible para la investigación en el campo de la historia de San Francisco de Asís y del franciscanismo, en sus diferentes aspectos. Tampoco es posible olvidarla en los estudios relativos a la espiritualidad medieval.

En virtud del arraigo que el espíritu franciscano ha logrado en España y, habida cuenta, del número de revistas científicas de índole franciscana, que corren en lengua española, celebraríamos que una obra de tanta importancia, como es la que presentamos, fuera traducida al español.

G. P.

LLINARES, PROF. ARMAND, *Un averroïste déclaré: Jean de Jandun*. Anuario de Estudios medievales, 4 (1967) p. 393-402.

El estudio del prof. Llinarès muestra el poder de influencia que tenían ya a fines del s. XIII las nuevas ideas de Aristóteles pasadas por el comentario de Averroes. Jandun es un ejemplo del esfuerzo denodado que se llevaba a cabo para hacerlas aceptables al mundo de la teología cristiana. Pero él mismo parece haber llegado, por aquél camino, a la convicción de que no ofrecía ventaja alguna poner la filosofía al servicio de la teología.

Era precisamente lo que escandalizaba a Ramón Llull, que en su última estancia en París arremeterá de palabra y por escrito contra el peligro del averroísmo y que irá al Concilio de Vienne para pedir que se le condene, cosa que no logrará. Jandun seguirá enseñando y el mismo Juan XXII lo nombrará canónico. La excomunión le llegará solamente más tarde y a causa de su solidaridad con Marsilio de Padua - que había divulgado ya su *Defensor pacis* - y de su participación tan decidida en la revuelta de Luis de Baviera contra el papa.

Ejemplo del prestigio que iba adquiriendo el aristotelismo y del titubeo que agitaba el ambiente intelectual de aquel mundo.

Antonio Oliver, C.R.

LLOMPART, GABRIEL, *Oraciones tradicionales del area catalana*. Revista de dialectología y tradiciones populares, 27(1971) p. 283-305.

Recopilación y estudio de las oraciones del alba -dirigidas a Cristo y a la Virgen- y del descanso -dirigidas especialmente a los ángeles. La piedad hacia el ángel de la guarda se extendió especialmente en el siglo XV, laborando en ella tanto S. Vicent Ferrer como Francesc Eiximenis, afirma el P. Llompart.

Antonio Oliver, C.R.

LLOMPART, GABRIEL. *El ángel custodio en los reinos de la Corona de Aragón. Un estudio iconográfico*. Bol. de la Cámara Oficial de Comercio, Industria y Navegación de Palma de Mallorca. Núm. 673 (1971) p. 147-188.

Enjundioso e ilustrativo estudio de un tema apasionante. El siglo XV —concluye el autor— es un gran obrador de rotablos de ángeles a los que el pueblo angustiado (por las grandes pestes del último medioevo) pide gracia. Entre estos ángeles destaca la devoción al Custodio de las ciudades y Reinos. Su fiesta, que tuvo su punto focal en Valencia, a principios del siglo XV, irradió desde los reinos del Levante hispánico.

Al tiempo que Francesc Eiximenis componía su *Llibre dels Angels*, cuyas traducciones prueban de su acierto, y San Vicente Ferrer predicaba el recomendarse a los ángeles, los himnógrafos componían sus rezos latinos y los pintores tentaban expresar para el pueblo y centrar ópticamente para el culto, sobre el claroscuro de la revelación y la neblinosa concepción popular de la protección angélica, unos esquemas iconográficos.

Antonio Oliver, C.R.

JIMENEZ, A. *Historia de la Universidad española*. Alianza Editorial. Madrid (1971), pp. 522.

La presente edición es la recopilación de otros tres libros del autor. El primero, *La ciudad del Estudio* recoge la enseñanza superior medieval, cuya evolución, iniciada con el saber clásico en Toledo, culmina en el reinado de Alfonso X el Sabio. *Selección y reforma* es la segunda parte y cubre la época de la Universidad renacentista. Señala el autor las condiciones precisas que en aquel momento suponía la formación universitaria: perfecta formación profesional, hondo sentido de ciudadanía y exigencia de delicadeza espiritual. El tercer libro *Ocaso y restauración* constituye una crónica de la decadencia universitaria durante los complicados años de la *Ilustración*. Desde aquí y como solución de continuidad a lo largo del siglo XIX se van gestando las bases de la Universidad moderna, asociadas a los nombres de Giner de los Ríos y de M. Bartolomé Cossío. Esta parte es la más densa gracias a las íntimas conexiones ideológicas con el autor, figura señera del movimiento de reforma pedagógica y moral impulsado por la Institución Libre de Enseñanza.

S. T.

LLOMPART, GABRIEL. *Devoción e iconografía popular del nombre de Jesús en la isla de Mallorca*. Mayurqa 7 (1972) p. 53-64.

La devoción al Nombre de Jesús es una de las más enraizadas en el pueblo mallorquín. Esta devoción —que mantiene todavía expresiones correntí-

simas y abundantes en la boca del pueblo — fue introducida en el decurso de los últimos siglos de la edad media por las Ordenes Mendicantes, y alcanzó su apogeo en el siglo XVI y comienzos del XVII. El monograma del nombre de Jesús, que corre parejas con la devoción, es corriente también a partir del siglo XVII.

El trabajo da testimonio de una cuidadosa búsqueda sobre la devoción y su iconografía realizada por el P. Llompart a lo largo y ancho de la isla de Mallorca en su geografía y en su historia.

Antonio Oliver, C.R.

II

BIBLIOGRAFIA NO MEDIEVALISTICA

A —

SECCION DE OBRAS FILOSOFICAS,
PRESENTADA POR EL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA,
DIRIGIDO POR EL DR. TRIAS MERCANT

FILOSOFIA MODERNA

I. OBRA SELECCIONADA

KATZ, J.J. *Filosofía del lenguaje*. Ediciones Martínez Roca, S.A. Barcelona (1971) pp. 259.

Uno de los temas actuales más tratados dentro de la filosofía de nuestros días es el del lenguaje. No es un tema nuevo, pero sí lo es en el sentido de constituirse en una filosofía aparte y paralela a otras filosofías que fueron surgiendo a partir del siglo XIX, aunque consideraciones sobre el lenguaje ya las encontramos en las obras de los filósofos griegos. La filosofía del lenguaje implica una amplia gama de cuestiones y vertientes que matizan la filosofía en una caleidoscópica problemática del lenguaje y del conocimiento. Sin pretensiones de mucho rigor es posible enfocar la filosofía del lenguaje actual desde un doble punto de mira. El lenguaje puede presentarse como objeto teórico y, por tanto, como objeto de especulación; pero también como método de análisis del pensamiento. De ahí una "filosofía teórica" del lenguaje y una "analítica" del mismo.

El libro de Katz es una aportación más, aunque con caracteres muy peculiares, del primer aspecto que hemos señalado. Esto no obsta para que el autor en el apartado 5 vaya "analizando" cuatro problemas de "conocimiento conceptual" desde la base del lenguaje, análisis que le sirven como ejemplos concretos para fundamentar la concepción del lenguaje como teoría que ha ido exponiendo en los apartados anteriores. En esta línea la idea central de Katz es ésta: "Si existen construcciones teóricas en las teorías del lenguaje que satisfacen las condiciones para la solución de algún problema filosófico... tales construcciones deben ser una solución aceptable al problema filosófico"

Desde el lenguaje como empiricidad, como pueda serlo la historia o la economía, el autor intenta plantear sistemáticamente el problema de la correlación entre las formas de pensamiento y las formas de expresión lingüística como "claves" de aquéllas, porque Katz está convencido de que "la filosofía del lenguaje es una parte de la investigación filosófica del conocimiento conceptual". La filosofía del lenguaje no tiene así otra significación que la que pueda tener en la actualidad la filosofía de las matemáticas, la filosofía del arte, la filosofía del derecho, etc. Es decir, cada una de estas filosofías supone en su base una ciencia empírica como primera aproximación al mundo de los fenómenos, desde la cual y desde cuyos datos es posible remontarse a la comprensión filosófica de la relación entre la forma y contenido del lenguaje y la forma y el contenido de la conceptualización. Estamos en una filosofía porque esta relación ya no es un dato empírico.

Con la idea anterior como base se lanza Katz a una serie de precisiones muy importantes. En primer lugar, la distinción entre filosofía del lenguaje y filosofía de la lingüística. La primera, que es el objeto del libro que comentamos, no es sino la exploración y el establecimiento de "todas las ilaciones acerca de la estructura del conocimiento conceptual que pueden establecerse sobre la base de cuanto se sabe respecto a la estructura del lenguaje". La filosofía de la lingüística, muy diferente de la anterior, es una división de la filosofía de la ciencia y, como tal, tiene por finalidad "examinar las teorías, la metodología y la práctica del lingüista descriptivo".

Pero para llegar a la definición de una filosofía del lenguaje desde una base empírica del lenguaje se ve obligado Katz, y en segundo lugar, a otra serie de distinciones que no son sino otras tantas generalizaciones correspondientes paralelamente a las distintas matizaciones del lenguaje. La consideración del conocimiento conceptual en términos de un modo de expresión de los lenguajes naturales —Katz en el apartado 3 hace una crítica de las dos filosofías del lenguaje más típicas del siglo XX: el empirismo lógico y la filosofía del lenguaje ordinario, acusándolas de fracaso por no aceptar los hechos del lenguaje natural— es la generalización especulativa del lenguaje desde una *descripción* de los lenguajes particulares como especificación de los rasgos

típicos de cada uno de ellos, pasando por una *lingüística descriptiva* como teoría generalizada de la especificación de los rasgos de cada lenguaje en virtud de los que todos son lenguajes naturales. De esta forma quiere salvar Katz los defectos de las dos filosofías del lenguaje que critica.

El autor plantea, pues, desde la crítica del empirismo lógico y desde la filosofía del lenguaje ordinario, su solución personal orientada sobre la base de las concepciones empíricas del lenguaje americanas, como pueda serlo, la gramática generativa de Chomski.

II. OBRAS GENERALES

DOMINIQUE DUBARLE y Otros. *La recherche en Philosophie et en Théologie*. Les Editions du Cerf. París (1970) pp. 273.

La obra adolece de las características de todo libro compuesto por distintos autores, presentándose, dentro de una unidad fundamental, según distintos compartimentos estancos. De esta forma se presentan temas tan diversos, pero de suma actualidad, como "análisis filosófico del lenguaje religioso" o "Reencuentro de la teología y la filosofía", éste formulando de una forma actual un tema de larga tradición. En el fondo aflora una orientación lógico analítica definiendo el fondo filosófico de la teología. En resumen una obra aconsejable tanto para filósofos como para teólogos con el fin de replantearse según las corrientes actuales de la filosofía las posibles relaciones entre ambas ciencias.

D. RUNES, D. *Diccionario de Filosofía*. Versión castellana dirigida

por M. Sacristán. Ediciones Grjálbo. Barcelona-México (1969) pp. 397.

No es una obra reciente, pues en 1960 ya teníamos la 15^a edición norteamericana, edición sobre la cual se ha llevado a cabo la traducción castellana. Los artículos del presente Diccionario son muy lacónicos, pero densos conceptualmente, lo que convierte la obra en un libro de primera aproximación a la filosofía. Puede considerarse en la línea de los manuales universitarios.

Las dos notas destacables de este Diccionario son la teoría del conocimiento y de la ciencia (particularmente la lógica) y los temas de las filosofías orientales, la china y la india.

La edición castellana añade, a las espléndidas colaboraciones de eminentes especialistas que comprende la obra original, veinte artículos más, que la Philosophical Library se propone añadir a su próxima edición del original en lengua inglesa.

ABRAGNANO y Otros. *La evolución de la dialéctica*. Ediciones Martínez Roca, S. A. Barcelona (1971), pp. 274.

El libro es el número quince de la excelente Colección Novocurso que publica Ediciones Martínez de Barcelona. El libro, partiendo de un capítulo general introductorio, estudia los distintos conceptos de "dialéctica" en Platón, Aristóteles, Filosofía estoica, Filosofía Medieval, Kant, Hegel, Marx. La sola estructura externa del libro nos demuestra que el significado de la dialéctica no es un concepto propio y típico de una filosofía o de un filósofo, sino el resultado de una tradición filosófica que como espina dorsal recorre toda la historia de la filosofía, resaltándose el carácter de "instrumentalidad" del pensamiento no solo para conocer la realidad, sino también transformarla.

Cada apartado del libro constituye un auténtico estudio de la especialización, escrito por filósofos competentes en la materia. Una obra auténticamente importante para uno de los capítulos claves de la filosofía actual.

MARCUSE, H. *Ontología de Hegel*. Ediciones Martínez Roca S.A. Barcelona (1970), pp. 314.

El libro de Marcuse sigue la tradición marxista de interpretar la filosofía de Hegel. El libro original no es de ahora sino de la época en que el autor se balanceaba entre el idealismo heideggeriano y la herencia

marxista. La interpretación marcuseana del concepto de "historicidad" se mueve entre el aspecto fenomenológico y lógico de Hegel. De esta forma y desde la interpretación del ser de la "vida" como cumplimiento de la historia del ser real con plenitud, quiere Marcuse asentar las bases de su concepción personal crítico-sociológica. Para la interpretación de la "historicidad" se aparta Marcuse de la tradición hermenéutica, que la buscaba en las Lecciones de historia de la filosofía, y acercarse a la hondura de la Lógica y de la Fenomenología en donde la dinamicidad de la "vida" aparece en toda su ontológica plasticidad.

LEE WHORF, B. *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barral Editores. Barcelona (1971), pp. 336.

El libro de L. Whorf es una selección de sus escritos más característicos, precedido de un Prólogo de Stuart Chase y una Introducción de John B. Carroll. Prólogo e Introducción nos dan a conocer al autor y a la orientación científica-filosófica del libro. Esta obra de L. Whorf representa el núcleo del relativismo lingüístico, según el cual a cada estructura distinta de cada lengua corresponde un pensamiento y una metafísica diferentes. Whorf llega a esta conclusión después de haber estudiado a Sapir, de haber analizado los expedientes de los seguros contra incendios y de haber llevado a cabo un estudio de las lenguas HOPPI y una comparación con las lenguas SAE. Estudios posteriores han com-

pletado y evolucionado los estudios de Whorf, demostrando la invalidez de un relativismo exagerado como es el suyo. Sin embargo, las tesis del relativismo moderado, relativismo formulado científicamente por Whorf son en gran parte aceptables. El libro de Whorf presenta una colección de artículos científicos y muy técnicos unos, otros más filosóficos y especulativos; pero en síntesis suficientes para comprender la tesis relativista del lenguaje-pensamiento formulada por el autor. Este era un libro que se notaba a faltar en la bibliografía en castellano sobre filosofía del lenguaje.

MONOD, J. *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Barral Editores (1972) pp. 215.

Este es un libro que apenas salido a la calle ha producido un cierto revuelo y las revistas especializadas y no tan especializadas le han dedicado amplios comentarios y críticas. No podemos en esta ocasión llevar a cabo una crítica como se merece esta obra sino reseñar solamente sus puntos más típicos. Es un libro de ciencia y de filosofía. Con esto queremos decir que Monod cumple uno de los aspectos actuales de la filosofía; es decir, que no satisfecho como científico de sus resultados puramente empíricos traspasa los horizontes de la especulación filosófica, no cambiando en cambio los métodos de razonamiento que venía empleando en sus investigaciones

científicas. Ahí la causa de que en algunos puntos se note una desnivelación de enfoques y criterios. En segundo lugar quiere el autor dar el giro filosófico que precisa y se viene buscando en la filosofía actual. Habiendo perdido la filosofía su unidad enciclopédicamente científica que tenía se pretende hoy una unidad cultural, y esto es lo que intenta particularmente el libro de Monod al elevar a nivel filosófico sus conclusiones científicas, afirmando que se impone el deber de "pensar su disciplina en el conjunto de la cultura moderna para enriquecerla".

DELEUZE, G. *Logica del sentido*. Barral Editores. Barcelona (1971), pp. 430.

Gilles Deleuze es un filósofo de moda en Francia formando trío con Derrida y Serres y con un historial de publicaciones filosóficas importante. Deleuze en el presente libro pretende llevar un análisis del sinsentido, partiendo de una afirmación de principio: "el sentido es una entidad no existente, e incluso tiene relaciones muy particulares con el sinsentido". Para llevar a un plano crítico la afirmación anterior emplea unas vías de aproximación, que no son otras que la filosofía estoica, por haber presentado una nueva imagen del filósofo íntimamente relacionada con la constitución paradójica de la teoría del sentido, y los escritos de Lewis Carroll, por haber hecho la primera recopilación y escenificación de las paradojas del sentido. Desde estas bases

se lanza Deleuze a sus consideraciones, desarrollando el libro en una serie de treinta y cuatro capítulos y un Apéndice con cinco apartados. A través de las treinta y cuatro paradojas del sentido nos esboza una amplia problemática de actualidad y una visión muy interesante del problema del lenguaje.

ADORNO, TH. W. y DIRKS, W. *Freud en la actualidad*. Barral Editores. Barcelona (1971), pp. 574.

El libro que nos ofrece la Editorial Barral es una recopilación hecha por Adorno y Dirks de los principales trabajos presentados en Heidelberg y Frankfurt durante el seminario celebrado para plantear la vigencia de las teorías de Freud. El libro recoge, pues, en sus dos partes una amplia problemática analizada por eminentes especialistas en la materia.

Realmente no es un libro de filosofía y, por tanto, no debería estar reseñado en esta sección. Sin embargo por sus interesantes aportaciones psicológicas, puede ser un libro muy interesante para una introducción científica a una antropología filosófica y a la concepción que del hombre tenía Freud, sobre todo teniendo en cuenta que el libro no es una defensa del pensamiento freudiano, sino una contrastación de pareceres, por partidarios y adversarios, de sus ideas centrales y de mayor actualidad.

STEENBERGHEN, F. van. *Réflexions sur la Providence*. Aubel Im-

primerie Alphonse Willems (1969), pp. 60.

El folleto del profesor Steenberghen es una recopilación de artículos sobre la Providencia que el autor había publicado en el boletín mensual "Entre Nous". Dada la aceptación que tuvieron, el autor se ha decidido a recogerlos todos con el fin de darles una mayor difusión entre sectores más amplios.

Dos notas resaltan en el libro que comentamos. Sin faltar al rigor filosófico y a la precisión teológica el libro posee una gracia y un primor que lo hace ameno y apasionante entre lectores no especializados. La otra nota a resaltar es que, junto a la densidad teológica ya tradicional en los tratados sobre la Providencia, el autor la completa con las aportaciones científicas que tengan relación con él. El libro es así interesante para el hombre actual que quiera resolver lógicamente su sentido de la vida en orden a su destino.

Las *Reflexiones sobre la Providence* consta de tres partes bien delimitadas. En la primera y desde la concepción bergsoniana de una "religión cerrada" y una "religión abierta" plantea una serie de problemas en relación con la gama de matices que comporta la Providencia divina respecto a la vida humana en la Tierra. Esta amplia problemática podríamos estratificarla en dos niveles. En el primero Steenberghen sitúa todas las cuestiones que complican la relación Providencia-hombre: el mal, la condición humana terrestre, la evolu-

ción, la Naturaleza y la salvación. En el segundo plano el autor esboza la problemática que ya ha sido esquemmatizada. Y esto en una doble dirección: racional una (se refiere el profesor de Lovaina a: 1) las creencias populares y a las plebeyas paradojas que plantea la Providencia respecto a creencias sociales y supersticiones; 2) a los planteamientos de teólogos tradicionales), y bíblica la otra. Ambas constantes las mantiene el autor a lo largo de todo el libro, precisando que por ellas se plantea un problema cristiano y desde dentro del cristianismo, pero sin excluir, por su fuerte dimensión humana, posibles comparaciones desde otras vertientes religiosas.

La segunda parte esboza el método y la solución de toda la problemática antes planteada para concluir en la tercera la auténtica situación humana en su religión con el Dios-Amor y Dios-Creador. A través del problema de la Providencia nos muestra Steenberghen el verdadero sentido del hombre en este mundo en su proyección escatológica. Dios creó el mundo para darse a las criaturas con el compromiso de respetar la libertad personal. Pero este darse de Dios se viene realizando cósmicamente por medio de las leyes naturales y racionalmente gracias a la inmensa gama de valores sólo posible por la condición humana e irrealizable en el mundo angélico. La contingencia humana pone al hombre en "situaciones límite", según Jaspers, como son el sufrimiento y la muerte, situaciones determinadas y que el hombre no puede superar ni evitar; pero por la

Providencia puede y debe darles sentido cristiano y humano, contribuyendo así a valorizar su estancia en la Tierra. De esta forma la "religión estática" dominada por las fábulas, ritos, supersticiones, da paso, como quiere Bergson, a la "religión dinámica" en la que el hombre aparece religiosa y socialmente activo, dueño de su libertad.

El libro del profesor Steenberghen, sin dejar de ser un libro de teología para los especialistas, es un libro recomendable y asequible a todo lector interesado en la problemática de su sentido vital y de su situación racional en este mundo.

FINANCE, Jh. de. *Conocimiento del ser*. BHEF. Ed. Gredos. Madrid (1971) pp. 512.

La obra que recensamos es una obra moderna de inspiración tomista. Basta leer el índice para darse cuenta de ello. Nuestra afirmación no quiere decir servilismo del autor a una ideología; al contrario, desde ella es capaz de integrar críticamente otras fuentes posteriores: Descartes, Leibniz, Kant, Bergson, Heidegger, por ejemplo. El autor, sin prisas, plantea la idea de ser para ir desmenuzándola a través de los trascendentales, de su misma estructura interna (acto y potencia) con la rica y densa problemática de la multiplicidad y finitud de los seres. Pasa luego a tratar de las causas y categorías del ser. Por último y como conclusión nos presenta a la "persona" como punto de convergencia de las categorías, pa-

ra saltar del supremo ser entre los seres al Ser como cúspide óntica y ontológica. De esta forma no existe una escisión entre la ontología y la teología y la separación wolfiana queda así salvada. Conocimiento del ser es un auténtico tratado de ontología dentro de la *Philosophia perennis*.

HIRSCHBERGER, Jh. *Historia de la filosofía. II. Edad Moderna y contemporánea*. Editorial Herder. Barcelona (1970) pp. 598.

Esta es ya una obra tradicional en la literatura filosófica en castellano, pues la primera edición corresponde a 1956, siendo la que comentamos la tercera. La Historia de la filosofía está concebida como problemática; es decir, estudiar los problemas filosóficos a través de los siglos con el fin de adquirir un hábito filosófico especulativo. Hirschberger habla del pasado con el lector del presente logrando interesarle vivamente en una problemática que se hace así candente y actual. Frente a las corrientes de escuela, el autor se sitúa en un plano objetivo ofreciendo todos los puntos de mira con el fin de conseguir el valor real de los problemas.

La obra contiene, en apéndice, un *Bosquejo de historia de la filosofía española*, preparado por el P. Luís Martínez Gómez. Sugerimos para futuras ediciones al autor del "Bosquejo" una ampliación del mismo con las actuales directrices que han ido surgiendo dentro de la filosofía española.

ANTONACI, A. *Ricerche sull'Aristotelismo del Rinascimento. Marcantonio Zimara. Volume I. Dal primo periodo padovano al periodo presalernitano*. Editrice Salentina. Università Di Bari Pubblicazioni Dell'Istituto di Filosofia. (1971). pp. 510.

La obra consta de un amplio texto crítico en el que se estudia la filosofía del Renacimiento a través de la obra de Zimara. Estudio muy interesante por la problemática que presenta en un periodo todavía bastante desconocido. Habla del averroísmo zimariano; del pensamiento lógico (naturaleza y función de la lógica: definición y método), para pasar luego a analizar el proceso cognoscitivo en sus aspectos de especies inteligibles, abstracción y la "questio de primo cognito". Por último analiza la temática del periodo presalernitano deteniéndose en la inmortalidad del alma.

El libro continúa con un Apéndice, fotocopiando distintas páginas manuscritas del autor criticado, siguiendo con una abundante bibliografía para terminar con un índice de nombres. El libro es muy interesante para conocer nuevos aspectos de la filosofía del Renacimiento.

III. OBRAS DE FILOSOFÍA ESPAÑOLA

FRALLE, G. *Historia de la filosofía española. Desde la Ilustración*. BAC. Madrid (1972) pp. 335.

El presente libro es continuación de la *Historia de la filosofía es-*

pañola. Desde la época romana hasta fines del siglo VII (BAC, vol. 327).

El presente volumen corresponde a las épocas de la filosofía moderna y contemporánea. En él desfilan los principales filósofos de los siglos XVIII, XIX y XX. En la nota preliminar se hace constar que son los siglos del pensamiento español que ofrecen mayor interés histórico, a causa de la variedad de sus corrientes e ideologías. La afirmación nos parece cierta y el libro la confirma con gran cantidad de nombres, muchas veces como simple lista nominal, pero sin el aparato crítico y dialéctico que los confunda en una unidad de pensamiento. A parte de esto notamos dos lagunas muy importantes, pensando que la obra ha sido revisada y ultimada posteriormente por Teófilo Urdanoz. En la *Ilustración* notamos a faltar toda la filosofía lusitana española, representando la corriente más idealista de la escolástica española y con nombres tan importantes que influyeron en el escolasticismo alemán y en el reformismo de Portugal. Aconsejamos que en una posible nueva edición se piense en introducir este otro aspecto, estudiado en algunos de sus matices en las publicaciones del prof. Triás Mercant. La otra laguna es haber pasado por alto otras vertientes de la filosofía contemporánea que las citadas. En este aspecto la obra queda muy superada por el libro de López Quintas, la *Fi-*

losofía española contemporánea. En general el libro nos parece bueno como obra de erudición informativa, aunque adolece de una revisión crítica y semántica de la filosofía moderna, como se orienta hoy la historia de la filosofía.

OBRAS GENERALES

DIDEROT — D'ALAMBERT.
La Enciclopedia. Ediciones Guadarrama. Madrid (1970), pp. 281.

El presente libro es una selección de artículos de la célebre obra francesa del siglo XVIII, a través de los cuales es posible adquirir una noción de su contenido y de su tono ideológico. De los dieciséis volúmenes de la obra original se pueden llevar a cabo variadas selecciones para satisfacer a muy distintos especialistas. La selección que nos ofrece Ediciones Guadarrama del profesor J. Lough de la Universidad de Durham incluye los artículos relativos a religión, a filosofía y a las ideas políticas y sociales. Pese a esa exclusividad están presentes algunos temas sobre educación y ciencia. De todas formas, la selección no es completa, sino que recoge los artículos más audaces y desafiantes en cuanto a sus ideas.

Ciertamente la selección del profesor Lough es una interesante introducción a la Enciclopedia.

S. T.

SECCION DE OBRAS CIENTIFICAS DE TEMAS
HISTORICOS, TEOLOGICOS, BIBLICOS

Notas bibliográficas

SALGUERO, J., *Problemática del Nuevo Testamento*, Ed. Studium. Madrid, 1969, 236 pp.

Por razón de la distancia — casi dos mil años— que nos separa de los autores de los escritos neotestamentarios, no es extraño que surjan problemas en su interpretación.

Ellos escribieron lo que vieron. Pero lo escribieron a su manera, distinta de la nuestra y en un medio distinto al nuestro. Por cuyos motivos, es preciso que se nos introduzca, debidamente, para poder entender el mensaje de Cristo, escrito de manera humana: con palabras de unos hombres que vivieron muy lejos de nosotros.

La obra del P. Salguero es un resumen de los problemas crítico-literario-teológicos que se formulan a raíz de los 27 libros del N. T.

Los índices de materias y citas bíblicas enriquecen el libro, escrito con gran conocimiento del asunto y con toda seriedad.

DELARUE, G., *Les actes des Apôtres, enfance de l'Eglise*, Ed. Alsatia, Paris, 1968, 254 pp.

La obra, según declaración del autor, no es exegética, ni histórica, ni

teológica, sino que se propone analizar la mentalidad y el comportamiento de los primeros cristianos, dentro del medio religioso en que vivieron.

Podría decirse que es un libro que refleja la espiritualidad de los *Hechos de los Apóstoles*, la cual es comparada con la de hoy.

Como el libro nos pone en contacto con aquellos primeros seguidores de Cristo, y con las mismas fuentes de la vida cristiana, en él se sacan conclusiones prácticas.

CONZELMANN, H., *Théologie du Nouveau Testament*, Edit. Labor et Fides, 1969, 390 pp.

Esta obra es traducción del original alemán, publicado en 1967, y se presenta dividida en cinco partes, cuyos títulos son los siguientes: "El kerigma de la comunidad primitiva y de la comunidad helenista"; "El Kerigma sinóptico", "La teología de Pablo", "La evolución después de Pablo", "Juan". Son temas, tratados, ampliamente, con motivo de S. Pablo y de S. Juan y acompañados de una rica bibliografía. En el prólogo y en la introducción, el autor ofrece sus propias opiniones, enfoca los problemas bíblico-teológicos del N.T., la

historia de la teología bíblica neotestamentaria, el ambiente del N.T.

A pesar de ser discípulo de Bultmann, Conzelmann no sigue, en todo, a éste. Hasta las líneas generales de su teología son distintas de las de su maestro. Para Conzelmann, desembocan en la teología todos los asuntos discutidos en el amplio campo de la exégesis del N. T. Piensa que no se han de exponer las ideas del N. T. en la forma condicionada por la época, sino que ha de acentuarse la "interpretación". "Si se subordina la teología al espíritu del siglo y a la experiencia", la actividad teológica no será "más que un viento".

Cree que la teología de Bultmann será básica durante largo tiempo. Pero el progreso científico pedía una reconsideración, lo mismo que el nuevo lenguaje.

Admite la continuidad entre el Cristo glorioso y el Cristo anterior a la muerte. No niega la importancia al Cristo histórico, como hace Bultmann. Pero, como éste, parece afirmar que lo que, en realidad, es importante, es la "fe subjetiva".

Señalemos que destaca la trascendencia de la fe y que denuncia el peligro del positivismo.

VON RAD, C., *La Genèse*, Edit. Labor et Fides, Genève (Suisse).

La Edit. *Labor et Fides* ha contribuido a la divulgación de la obra original de Von Rad, escrita en alemán, ofreciendo la traducción francesa.

Llamará la atención el hecho de que el libro aparezca sin aparato bibliográfico, y que únicamente, de vez en cuando, se citen obras en el cuerpo del texto.

Esto — como es obvio, dada la autoridad científica del autor — no significa desconocimiento de lo que corre de molde sobre el tema de la obra, sino que Von Rad ha leído mucho y, que, después de largas meditaciones, se ha formado su pensamiento propio.

Von Rad hace exégesis del texto del Génesis. Pero, antes, lo presenta en el Hexateuco y estudia las tres fuentes narrativas, el problema teológico del yahvista y los problemas hermenéuticos de los relatos del Génesis. Von Rad señala que los relatos que emanan de antiguas tradiciones, forman parte de un amplio conjunto y han de ser interpretados en el lugar en que han sido colocados por el redactor final.

Von Rad analiza el texto del Génesis, sin perder de vista a Cristo. O sea que se establece una relación entre la acción de Yahvé en el A. T. y la obra del Mesías.

SCHILLEBEECKX, E., *La misión de la Iglesia*, Edit. Sígueme, Salamanca, 1971, 528 pp.

Forman parte de este libro artículos publicados por el autor, en su mayoría, entre los años 1960 y 1965, para el análisis de los problemas que surgen en la Iglesia, a raíz de proponerse la renovación para res-

ponder, de manera más cabal, a las necesidades del hombre de hoy.

La misión de la Iglesia no es hacer historia del pretérito ni solamente responder a las exigencias del hombre actual; sino también preparar el mañana.

Desde el punto de vista humano, la Iglesia no es indemne. Pero busca siempre su superación, contando con la base incommovible de su fe en Cristo, que la fundó.

Forman parte de ella los laicos, los religiosos y los sacerdotes. El P. Schillebeeckx expone la relación que debe existir entre la dimensión de la vida religiosa y la de la vida sacerdotal. Dedicó un capítulo aparte a aquélla, y señala la necesidad de la colaboración entre laicos, regulares y sacerdotes.

La contestación y la crisis actual del sacerdote son temas que no omite el teólogo dominico.

AA. VV., *Comprender a Bultmann*, Edic. Studium, Madrid, 1971, 160 pp.

Cinco representantes de la ciencia contemporánea aspiran a comprender a Bultmann o intentan que sea comprendido de los demás.

Cullmann y Vögtle escriben sobre exégesis. El primero ofrece un estudio sobre el mito en los escritos neotestamentarios, y analiza el intento de Bultmann.

L. Malevez ofrece un estudio sobre Bultmann y la crítica del lenguaje teológico, y analiza la crítica de P. Ricoeur al "Jesús", de aquél, precisando que se halla cercano al pensa-

miento filosófico de Heidegger. Malevez escribe un estudio comparativo del filósofo y del teólogo.

Cottier analiza los supuestos epistemológicos de "Jesucristo y la mitología", y deduce que las ideas de Bultmann sobre la fe y el mito no han sido estudiadas críticamente, como debían.

K. Barth considera a Bultmann en cuanto señala el ámbito en el cual es posible la lectura auténtica de la Escritura; y se pregunta si no hay que ver en él, a un luterano de líneas singulares.

ELLIS, F. P., *Los hombres y el mensaje del Antiguo Testamento*, Edic. Sal Terrae, Santander, 1970, 604 pp.

La obra es un recorrido rápido de toda la literatura del A.T., realizado con el propósito de colocar a cada libro sagrado dentro de su propio ambiente histórico.

Analiza, con brevedad, las cuestiones introductorias. Pero omite las que no serían útiles a los no especialistas en la materia. También estudia algunas de las grandes tradiciones bíblicas y los 75 Salmos que cree interesantes por uno u otro motivo.

GIBSON, A., *La fe del ateo*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1971, 241 pp.

Gibson parte del supuesto de que todo hombre vive de una fe; y esta persuasión suya le induce a interpretar el pensamiento del ateo. No se propone refutarlo. Por lo cual el

libro ofrece un diálogo con los ateos, dirigido a comprenderlos.

Dialoga con los sartrianos, sobre la libertad, y les invita a reflexionar sobre el hecho de que no es lo mismo dependencia y pasividad del ser creado que anulación de la libertad del hombre.

Dialoga con Henry Miller, que eleva el sexo a la categoría de realidad metafísica; y observa que el sexo sólo puede lograr la importancia de razón última "relativa" y salvífica, supuesto un Dios creador.

Dialoga con Albert Camus sobre la muerte, la cual es, para él, el valor primero. Gibson expresa que la muerte no debe trivializarse.

Dialoga con Nietzsche, el filósofo del "superhombre"; y con Alexander y Whitehead, para quienes el tiempo es la realidad última creadora.

Acaba su libro, invitando a los ateos que han podido probar su tesis, que se fijen en el Dios trino y uno, que es Amor.

La obra de Gibson no es sólo científica; sino también sincera y sugestiva.

CHANTRAINE, G., *Verdadera y falsa libertad del teólogo*, Ed. Studium, Madrid, 1971, 102 pp.

De la lectura del título de la obra parece deducirse que su autor trata el tema del grado de libertad de que gozará el teólogo dentro de la Iglesia. Pero el asunto que se plantea, es otro.

Chantraine se propone definir qué clase de libertad es la propia del teólogo.

En otros términos: Aspira a hablar, en la medida de lo posible, la relación intrínseca existente entre teología y libertad.

El tema queda planteado con una gran precisión y claridad. Pero, como tiene entre manos una cuestión espinosa y palpitante en virtud de conocidas circunstancias, se abstiene de detalles y de críticas que podrían ser interpretados torcidamente.

Lo único que lamentamos, es que la obra se haya quedado en un mero ensayo.

HÄRING, B., *Renovación de la Teología Moral*, Ed. "El Perpetuo Socorro", Madrid, 1967, 287 pp.

El eminente P. Häring pone, en primer lugar, de manifiesto que la contextura de la sociedad moderna, ya no uniformemente cristiana y en evolución continuada, exige a la Moral una renovación en puntos de orientación, uno de los cuales es la actitud ante la formación de la conciencia cristiana.

En la parte de la obra, titulada "Camino de renovación" estudia el papel que las diferentes "morales" (la llamada moral de la Alianza, la litúrgico-mística, la sociológica y la psicológica) desempeñan en la empresa de dicha renovación.

En la última parte, se analizan temas concretos relativos a problemas actuales, como son los de la libertad religiosa, de la enseñanza de la Teología Moral en los Seminarios y a los seglares, de la confesionalidad del Estado, de la paternidad responsable...

La obra es enriquecida con una abundante bibliografía sobre la Moral.

MEGGÉ, M., *Il protestante nella storia*, Edit. Claudiana, Torino, 1970, 174 pp.

Esta obra se halla integrada por seis artículos periodísticos, publicados entre 1963 y 1968.

El libro, al contrario de lo que parece indicar el título, no es histórico, sino crítico. Es una obra abiertamente polémica y, también, arriesgada, que se lee con la atención que despierta el hecho de que un protestante trate una doctrina que él ha vivido y sigue viviendo.

DUBARLE, A.M., *El pecado original en la Escritura*, Ed. Studium, Madrid, 1971, 224 pp.

El asunto de la obra del P. Dubarle es uno de los grandes temas de la actualidad teológica, sobre el que es preciso escuchar a los especialistas en la Sagrada Escritura.

Como era de esperar, el autor se vale de la exégesis moderna y de las ciencias positivas para analizar los pasajes escriturísticos que puedan derramar luz sobre la cuestión.

Se recorren las páginas de los distintos libros sagrados. Pero la obra se ofrece como un todo orgánico.

En el *Génesis*, encuentra el texto más importante sobre la caída del hombre; y se pregunta sobre la posibilidad de mitos en el Génesis. El libro de la *Sabiduría* tiene referencias al pecado original; pero no conce el pe-

cado original ni la muerte, como pena hereditaria del primer pecado. Los exegetas, en general, creen que en el Evangelio no se habla del pecado original. La *Carta a los Romanos* ofrece abundante material para el estudio sobre el pecado original. Pero señala que, para guardar fidelidad al pensamiento paulino, no hay que presentar al pecado original, como la única fuente del mal de la humanidad ni como más poderoso que lo salvífico.

DHEILLY, J., *Diccionario bíblico*, Ed. Herder, Barcelona, 1970, 1315 pp.

Esta obra es un medio de trabajo utilísimo, ya que el autor, al escribirlo, se propuso reunir lo necesario y útil para la fácil inteligencia de la Biblia.

Lo nuevo de este diccionario, que, debido a ello, no puede considerarse uno de los varios que se fijan en unos puntos determinados y, premeditadamente, omiten otros.

Lo más importante del diccionario de Dheilly es que acumula todo lo posible, para que no falte dato alguno sobre la Biblia, aunque tenga que describirse con toda brevedad. Lo que el autor ha pretendido, es que no falte, sea de literatura bíblica o extrabíblica; de geografía, historia o arqueología; de temas bíblicos o teológicos, . . .

Por todo eso, es una obra que no puede faltar en la biblioteca del investigador ni del divulgador, ni aun de aquellos que, sin escribir, leen la Biblia.

BONNARD, P., *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1970, 463 pp.

El ejemplar recibido de esta obra corresponde a la segunda edición de la misma, enriquecida, sobre todo, con un Índice nuevo.

El estudio exegético va precedido de una introducción, que define la índole del Evangelio de San Mateo, el cual representa la tradición cristiana palestinese de conformidad con la que, en Siria, se vivía alrededor del año 80. Por consecuencia, no es un escrito de carácter litúrgico, ni el resultado de una polémica antijudía. Tampoco es obra de una escuela rabínica cristiana.

San Mateo, con su escrito, se propone definir cómo el cristiano ha de corresponder en la vida a la doctrina de Cristo, que él transmite.

El autor de la obra sigue un orden muy preciso: introduce el lector en cada pasaje, que, antes de analizar exegeticamente, traduce.

Se goza leyendo las páginas de la obra, tan religiosa y profunda es la exégesis.

Ya se ha dicho que es uno de los mejores comentarios con que cuenta el Evangelio de San Mateo.

CULLMAN, O., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Ed. Studium, Madrid, 1971, 312 pp.

El conocido teólogo bíblico y exégeta, O. Cullmann, profesor en París y en Basilea ha recogido en este libro los trabajos publicados sobre el tema, que se expresa en el título, en diferentes épocas. El autor se ha decidido a hacer esa recopilación, porque, a su juicio, la obra es útil para la interpretación de sus tratados más importantes, dado que el estudio del cristianismo primitivo y de la problemática que suscita, es básico para la escatología, eclesiología, historia de la salvación, teología de la historia y del tiempo.

Cullmann se propone mostrar una "Historia salutis" sin la cual no se entiende la del cristiano primitivo. La fe y el culto de los primeros cristianos viven de la conciencia del tiempo presente dentro de la historia de la salvación. De ahí, la importancia que tienen los capítulos que dedica a la escatología y al culto.

Oscar Cullmann opone su tesis a la concepción mitológica del N. T. que ideó Bultmann, y ofrece una luminosa interpretación -exegetico-histórica- de sucesos, del tema del culto relativo a la palabra y a la eucaristía, de los sacramentos en San Juan; de la sal en las parábolas del Señor, del desprecio o aceptación, a partir del s. II, de la cultura por parte del Cristianismo . . .

Una obra de gran valor, escrita para la penetración del ser de la primitiva comunidad cristiana.

III

Libros recibidos

A) Obras lulianas y medievalísticas.

1) DE LOS RESPECTIVOS AUTORES:

HILGARTH, J.N., *Ramon Lull and Lullism in fourteenth-century France*, Oxford, 1971, 504 pp.

TRIAS MERCANT, S., *El pensamiento y la palabra* (Aspectos olvidados de la Filosofía de Ramon Lull), Palma de Mallorca, 1972, 91 pp.

2) DE LAS RESPECTIVAS CASAS EDITORIALES:

Abadía de Viacelli, Cóbreces (Santander)

FRACHEBOUD, A., *Espiritualidad cisterciense*, 1970, 146 pp.

Alianza Editorial, S.A., C. Milán, 39, Madrid.

CASTELLET, J.M. y MOLAS, J., *Ocho siglos de poesía catalana*, 1969, 518 pp.

JIMENEZ, A., *Historia de la universidad española*, 1971, 522 págs.

GARAGORRI, P., *Introducción a Ortega*, 1970, 219 pp.

Edic. Revista de Occidente, Bárbara de Braganza, 12, Madrid-4.

ULLMANN, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, 1971, 322 pp.

Editorial Ope, Apartado 100, Guadalajara.

ALVAREZ, O.P., P., *Santa Catalina de Sena*, 1926, 524 pp.

HOYOS, O.P., M. de los, *Registro Historial de la Provincia de España*, I, 1966, 344 pp.; II, 1968, 201 pp.; III, 1968, 201 pp. Madrid.

HOYOS, O.P., M. de los, *Registro Documental Hispano dominicano*, II, Valladolid, 1962, 374 pp.

GUERVO, O.P., M., *Santo Tomás en Mariología*, 1968, 159 pp.

La Editorial Católica, S.A., B.A.C., C. Mateo Inurria, 15, Madrid-16.

FRALLE, O.P., *Historia de la Filosofía Española* (Desde la época romana hasta fines del siglo XVII), 1971, 418 pp.

OMAECHEVARRIA, O.F.M., I., *Escritos de Santa Clara* (y documentos contemporáneos), 1970, 405 pp.

Aubier (Editions Montaigne) 13, Quai de Conti, Paris.

BOU TRUCHE, R., *Seigneurie et Féodalité* (l'Apogée - XI^e - XIII^e siècles), 1970, 519 pp.

Editrice STUDIUM, Roma

TURBESSI, G., *Ascetismo e monachesimo in S. Benedetto*, 1965, 220 pp.

Edizioni dell'Ateneo Roma.

MICHAUD-QUANTIN, P., *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*, 1970, 253 pp.

Eidzioni Liturgiche e Vincenziane, Via Pompeo Magno, 21, 00192 - Roma.

Il messaggio di Santa Caterina da Siena dottora della Chiesa, 1970, 1164 pp.
pp.

Flammarion, Editeur, 26, rue Racine - (6^e Arr^t), Paris.

LOMBARD, M., *L'Islam dans sa première grandeur* (VIII^e - XI^e siècle), 1971, 245 pp.

Privat, Editeur, Rue Idrac, 11, Toulouse.

AA. VV., *Saint Dominique en Languedoc* (Cahiers de Fanjeaux, 1), 1966, 178 pp.

AA.VV., *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques* (C. de F., 2), 1967, 307 pp.

AA. VV., *Cathares en Languedoc* (C. de F., 3), 1968, 324 pp.

AA. VV., *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII^e siècle* (C. de F., 4), 1969, 351 pp.

AA. VV., *Les Universités du Languedoc au XIII^e siècle* (C. de F., 5), 1970, 342 pp.

Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 2715, Chemin de la Côte Sainte-Catherine, Montréal 250, Qué., Canada.

CHENU, O.P., M.-D., *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, 1969, 80 pp.

B) Obras científicas de temas no medievalísticos.

1) DE LOS RESPECTIVOS AUTORES:

VILA PALA, Seb. P., C., *Escuelas Pías de Mataró* (Su historial pedagógico). Salamanca, 1972, 989 pp.

NICOLAU, S.J., M., *Problemas del Concilio Vaticano II*, Madrid, 1963, 254 pp.

ID. ID., *Laicado y santidad eclesial, colegialidad y libertad religiosa*, Madrid, 1964, 215 pp.

STEENBERGHEN, F. VAN, *Aabel*, 1969, 58 pp.

2) DE LAS RESPECTIVAS CASAS EDITORIALES:

Barral Editores, S.A., C. Balmes, 159, entlo. Barcelona-8.

WHORF, B.L., *Lenguaje, pensamiento y realidad*, 1971, 307 pp.

MONOD, J., *El azar y la necesidad* (Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna), 1972, 216 pp.

DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, 1971, 429 pp.

ADORNO, Th.-W. y DIRKS, W., *Freud en la actualidad*, 1971, 574 pp.

Biblioteca Hispánica de Filosofía del Derecho, Universidad de Santiago de Compostela.

GALVAO DE SOUSA, J.P., *La historicidad del Derecho y la elaboración legislativa*, 1972, 191 pp.

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Vitrubio, 16, Madrid-6.

AA. VV., *La idea de Dios en la Biblia*, 1971, 454 pp.

Ediciones Ariel, S.A., Avda. J.A. Primo de Rivera, 134-138, Esplugues de Llobregat (Barcelona).

COPELSTON, F., *Historia de la Filosofía, II* (de San Agustín a Escoto), 1969, 582 pp.; III (de Ockam a Suárez), 1969, 450 pp.

Ediciones Grijalbo, S.A., C/. Aragón, 386, Barcelona-9.

RUNES, D.D., *Diccionario de Filosofía*, 1969, 396 pp.

Ediciones Guadarrama, S.A., Lope de Rueda, 13, Madrid-9.

DIDEROT-D'ALEMBERT, *La Enciclopedia* (Edición y prólogo de J. Lough), 1970, 281 pp.

Ediciones Martínez Roca, S.A., Avda. Generalísimo, 322 bis 1º, Barcelona-13.

MARCUSE, H., *Ontología de Hegel*, 1968, 314 pp.

- AA. VV., *La evolución de la dialéctica*, 1971, 275 pp.
- KATZ, J.J., *Filosofía del lenguaje*, 263 pp.
- Ediciones Omega, S.A.**, C. Casanova, 220. Barcelona.
- LAVIOSA, P., *Origen y difusión de la civilización*, 1958, 592 pp.
- KOENIGSWALD, G.H.R. VON, *Los hombres prehistóricos*, 1967, 217 pp.
- Ediciones Paulinas**, C. Ledesma, 18. Bilbao.
- KUNG, H., *Respuestas a propósito del debate "Infalible, una pregunta"*, 1971, 158 pp.
- RAHNER, LOHRER, LEHMANN, *¿Infalibilidad en la Iglesia?*, 1971, 107 pp.
- Ediciones Sígueme**, Apartado 332. Salamanca.
- ANCLAUX, P. - D'HOOGH, F. - GHOOIS, J., *El Dinamismo de la Moral Cristiana*, 1971, 285 pp.
- SCHILLEBEECKX, E., *La misión de la Iglesia*, 1971, 528 pp.
- FIERRO, A., *El proyecto teológico de Teilhard de Chardin*, 1971, 653 pp.
- LATOURELLE, R., *Teología de la Revelación*, 1969, 583 pp.
- RODRIGUEZ MEDINA, J.J., *Pedagogía de la fe*, 1971, 475 pp.
- RAD, G. VON, *Teología del Antiguo Testamento. I* (Teología de las tradiciones históricas de Israel), 1972, 588 pp.
- Edit. Anagrama**, C. de la Cruz, 44. Barcelona-17.
- JONES, E., *Vida y obra de Sigmund Freud*: I, 1970, 353 pp.; II, 1970, 267 pp.; III, 1970, 279 pp.
- DUNNE, J.C., *El estudio*, 1971, 268 pp.
- Editorial CÍCULSA**, C. Torregalindo, 5. Madrid-16.
- AA. VV., *Espiritualidad Mariana*, I (Fundamentos doctrinales). II (Manifestaciones históricas y corrientes actuales). Madrid, 1970, 306 y 347 pp.
- Editorial Gredos**, S.A., Sánchez Pacheco, 83. Madrid.
- WARTBURG, W. VON, *La fragmentación lingüística de la Romania*, 1971, 208 pp.
- GLEANSON, J.R., H.A., *Introducción a la lingüística descriptiva*, 1970, 700 pp.
- FERNANDEZ GALLIANO, M., *Manual práctico de morfología verbal griega*, 1971, 402 pp.
- FINANCE, J. DE, *Conocimiento del ser*, 1971, 506 pp.

Editorial Estela, Av. José Antonio, 563 pral. Barcelona 11.

CRESPY, G., *El pensamiento teológico de Teilhard de Chardin*, 1970, 258 pp.

Editorial Herder, S.A., C. Provenza, 388. Barcelona 13.

VIVES, S.J., J., *Los Padres de la Iglesia* (Textos doctrinales del cristianismo desde los orígenes hasta San Atanasio), 1971, 502 pp.

HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía (Edad Moderna, Edad contemporánea)*, II, 1970, 598 pp.

Editorial "Sal Terrae", C. Guevara, 20. Santander.

AA. VV., *¿Principios absolutos de la teología moral?* 1970, 315 pp.

STANLEY, S.J., D.M., *La Iglesia apostólica en el Nuevo Testamento*, 1969, 373 pp.

Edit. Seix Barral S.A., Provenza, 219. Barcelona 8.

BONHOEFFER, D., *¿Quién es y quién fue Jesucristo?* (Su historia y su misterio), 1971, 213 pp.

ALTIZER, Th. J.J., *El evangelio del ateísmo cristiano*, 1972, 221 pp.

TILLICH, P., *Teología sistemática*, I (La razón y la revelación. El ser y Dios), 1972, 381 pp.

La Editorial Católica, S.A., B.A.C., C. Mateo Inurria, 15. Madrid 16.

FRAILE, O.P., G., *Historia de la Filosofía Española* (Desde la Ilustración), 1972, 335 pp.

Studium, Ediciones, Bailén, 19. Madrid 13.

CULLMANN, O., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, 1971, 309 pp.

CHANTRAINE, G., *Verdadera y falsa libertad del teólogo*, 1971, 102 pp.

DUBARLE, O.P., A.M., *El pecado original en la Escritura*, 1971, 224 pp.

AA. VV., *Comprender a Bultmann*, 1971, 156 pp.

Armando Argalia, Editore, Via Pozzo Nuovo, 16. Urbino.

VECCHIOTTI, L., *La filosofía de Tertuliano*, 1970, 545 pp.

Aubier—Montaigne, 13, quai de Conti. Paris 1^{re} Me

D'OUÏNCE, R., *Un prophète en procès: Teilhard de Chardin* (dans l'Eglise de son temps), 1971, 259 pp.

Id. Id., *Un prophète en procès: Teilhard de Chardin* (et l'avenir de la pensée chrétienne), 1971, 267 pp.

Casa Editrice Felice Le Monnier, Via Scipione Ammirato, 100. 50136. Firenze.

AA. VV., *Miscelanea Seicento* I, 1971, 372 pp.; II, 1971, 208 pp.

Edit. Beauchesne, Rue de Rennes, 117. Paris.

SIMAN, E. P., *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise* (d'après la tradition syrienne d'Antiochie). 1971, 352 pp.

GUINDON, H. M., *Marie de Vatican II*. 1971, 189 pp.

Editions Urbaniana, Via Urbano VIII, 16. Roma.

ZAMUNER, L., *Il problema di Dios in Ugo Spirito* (Implicanze psicologiche e gnoseologiche). 1970, 203 pp.

Editions du Seuil, 27, rue Jacob. Paris -VI^e

DANIELOU, J., *L'Eglise des apôtres*, 1970, 152 pp.

Editions J. Duculet, S.A., 18, rue Pierquin, 5800 Gembloux.

AA. VV., *Sacerdoce et Célibat*, 1971, 752 pp.

Edit. Labor et Fides, 1, rue Beauregard, 1204 - Genève (Suisse).

BORNKAMM, G., *Paul* (Apôtre de Jésus-Christ). 1971, 340 pp.

Edit. Labor et Fides, 110, boulevard Saint-Germain. Paris -VI^e

LUTHER, MARTIN, *Oeuvres*, XV, 1969, 319 pp.

LUTHER, MARTIN, *Oeuvres*, XVI, 1972, 345 pp.

MAILLOT, A. ET LELIEVRE, A., *Les Psaumes* (Première partie), 1972, 323 pp.

BARTH, K., *L'Épître aux Romains*, 1967, 512 pp.

KITTEL, G., *Dictionnaire Biblique* (Vic. Mort. Résurrection par Bultmann, Von Rad, Bertram, Oepke), 1972, 180 pp.

Editrice Claudiana, Via Principe Tommaso, 1, 10125-Torino.

MIOLO, G., *Historia breve e vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*, 1971, 153 pp.

BOUCHARD, G., *I Valdesi, una storia da rileggere*, 1971, 46 pp.

JUNGEL, E., *Il battesimo nel pensiero di Karl Barth*, 1968, 165 pp.

Editrice Salentina, Lecce - Gelatina (Italia).

ANTONACI, A., *Marcantonio Zimara* (Ricerca sull'Aristotelismo del Rinascimento). I, *Del primo periodo padovano al periodo presalernitano*, 1971, 510 pp.

Edizioni Paoline, 10100 - Corso Renina Margherita, 1, Torino.

SANNA, I., *La cristologia antropologica di Karl Rahner*, 1970, 340 pp.

Fides, 215 est, boulevard Dorchester, Montréal.

BERTRAND, C.S.C., GUY-M., *Saint Joseph dans les écrits des Pères* (de saint Justin à saint Pierre Chrysologue), 1966, 201 pp.

Les Editions du Cerf, 29, Boulevard Latour-Maubourg, Paris.

AA. VV., *La recherche en philosophie et en théologie*, 1970, 273 pp.

BRAVO, F., *La vision de l'Histoire chez Teilhard de Chardin*, 1970, 448

pp.

BOURKE, V.J., *Histoire de la Morale*, 1970, 516 pp.

Presses de l'Université Grégorienne, Piazza della Pilotta, 4, Roma.

ROBERT D'ANJOU, *La vision bienheureuse* (Traité envoyé au Pape Jean XXII, édité, avec une introduction et des notes par Marc Dykmans, S.J.), 1970, 118 pp.

CRONICA

I

SESION ACADEMICA CON MOTIVO DE LA INVESTIDURA DE «MAGISTER» DEL DR. JOCELYN N. HILLGARTH

El día 19 de diciembre del pasado año 1971, en el salón de actos de la Casa de Cultura, de la Caja de Pensiones para la Vejez y de Ahorros, se celebró la Sesión Académica de la investidura de «Magister» del Sr. Jocelyn N. Hillgarth, Dr. en Filosofía por la Universidad de Cambridge y profesor de Historia medieval en la Harvard University (Mass., U.S.A.) después de haberlo sido en la de Texas (Austin, Texas).

Por enfermedad del Rector, Dr. Garcías Palou, presidió el acto el M. I. Sr. don Juan Ensenyat, que ostentaba la representación del Sr. Obispo. Le acompañaban, en la presidencia, el Sr. D. José Quint-Zaforteza y Olives, Patrono de la «Escuela Lulística Mayoricense» y Diputado Provincial, el M. I. Sr. D. Rafael Caldentey, Canónigo Archivero; el Secretario General, D. José Ensenyat Alemany, Procurador en Cortes; el Presidente de la Comisión de Cultura del Excmo. Ayuntamiento, Sr. D. Gabriel Touç y el M. Rdo. P. Fray Antonio Bauçà, T.O.R.

El recipiendario entró en el salón —lleno de distinguido público— acompañado de los padrinos y testigos de la académica ceremonia, los miembros del «Magisterio», Prof. José Font y Triás, Catedrático de Filosofía y Dr. Guillermo Colom Ferrà.

Abierta la sesión y leída el acta del nombramiento, se procedió a la investidura del nuevo «Magister», después de la cual, éste leyó su discurso inaugural.

TOMAS LE MYESIER: LA PRIMERA SINTESIS LULISTA

En el mundo luliano se sabe generalmente que Tomás le Myésier, que murió como canónigo de Arras en 1336, era discípulo directo del Beato Ramón Llull. Estuvo probablemente en contacto con él desde la primera visita de Llull a París en 1287. Las compilaciones lulianas de Le Myésier son los únicos escritos importantes que tenemos de la primera generación lulista. Sorprende pues que no hayan recibido hasta ahora la atención que merecen. Mientras que el *Breviculum* de Karlsruhe ha sido estudiado, hace años, por Jordi Rubió i Balaguer, sobre el gran *Electorium* de París no tenemos más que unas páginas valiosas de Mossèn Tarré y la breve referencia (basada en notas de Tarré) en la *Historia* de los hermanos Carreras y Artau¹. En 1960 empecé a tra-

¹ Véase J. Rubió y Balaguer, *El Breviculum i les miniatures de la vida d'En Ramon Lull de la Biblioteca de Karlsruhe*, en «Butlletí de la Biblioteca de Catalunya», 3 (1916), 73-89; J. Tarré, *Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, en «Analecta sacra Tarraconensia», 14 (1941), 165-68; T. y J. Carreras y Artau, *Historia de la Filosofía española, Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, II (Madrid 1943), 20-23. Cf. también la nota 24 *infra*.

bajar sobre Le Myésier. Hoy quiero presentar a la «Schola» los resultados esenciales de mis investigaciones, reservando para un libro, «Ramon Lull and Lullism in Fourteenth Century France», la documentación detallada de mis afirmaciones².

Sabemos que existieron originalmente *cuatro* compilaciones lulianas debidas a Le Myésier³. Dos de ellas se han perdido. Tenemos todavía la compilación mayor, el *Electorium* (MS. París, Bibl. Nacional, Lat. 15450) y la tercera compilación, el *Breviculum*, que está actualmente en la Biblioteca de Karlsruhe (St. Peter, perg. 92). Ambos manuscritos están actualmente incompletos. El *Electorium* ha perdido 74 folios iniciales y el *Breviculum* 17 de los 61 folios que tenía todavía en el siglo XVII. Afortunadamente, en el siglo XVII unos lulistas parisienses sacaron copias del *Electorium*, copias que se encuentran en Munich (CLM 10561-10566). Recientemente se ha descubierto, en la Biblioteca Vaticana, un manuscrito del siglo XV que conserva copias de varias partes del *Electorium* y especialmente (y esto es muy importante) el *Epítome* o plan de casi toda la gran compilación, escrito por el mismo Le Myésier. Este *Epítome* me ha proporcionado una ayuda imprescindible para estudiar el objetivo de Le Myésier⁴.

¿Cuáles eran las fechas de estas compilaciones y a quién iban dirigidas? Se sabe que el *Breviculum* de Karlsruhe estaba dedicado a una Reina de Francia y Navarra⁵. Creo que he podido establecer que esta Reina era Juana de Borgoña-Artois, o sea la hija de la gran patrona de Le Myésier, Mahaut, condesa de Artois⁶. La Reina Juana era la mujer de Felipe V de Francia, segundo hijo de Felipe el Hermoso, que reinó entre 1317 y 1322. La selección de escudos en las miniaturas del *Breviculum* parece referirse a acontecimientos de 1321. Creo que el *Breviculum* es de este año o un poco posterior. El *Electorium* tiene una nota en el folio 547v (casi al final del manuscrito) que contiene la fecha 1325 y dice que fue escrita en la casa de Le Myésier en Arras. Le Myésier murió en 1336. El *Breviculum*, con sus doce miniaturas,

² El libro ha salido en 1971 de la «Clarendon Press» de la Universidad de Oxford en la serie «Oxford-Warburg».

³ *Electorium*, fol. 90: «Patet numeri et nomina librorum R(emun)di, ex quibus omnibus elegi opus presens, quod voco Electorium, quia electus est magna multitudine magnam, et ex isto meūium, et ex medio parvum, et [ex] parvo minimum».

⁴ Me refiero al MS. Vat. Lat. 11585, fols. 223-224v, incluido en el Apéndice IV de mi libro. Véase «Estudios lulianos», 6 (1961), 366-68.

⁵ Véase el artículo de Rubió, citado en la nota 1.

⁶ El Dr. Rubió creía que se trataba de la Reina Juana, esposa de Felipe IV el Hermoso (pág. 80), pero no estaba seguro de ello. Mn. Tarré (citado, n. 1) opinaba que era Juana de Evreux, esposa de Carlos IV (1322-28). Véase, en su día, el cap. IV de mi libro.

fue preparado para la Corte Real de Francia. No cabe duda que el *Electorium* estaba destinado a la Universidad de París y sobre todo al Colegio de la Sorbona, el núcleo teológico más importante para los maestros seculares, donde había estudiado Le Myésier cuando joven. Efectivamente, al morir, dejó el manuscrito a su antiguo Colegio⁷.

¿Podemos establecer las *fuentes* de que se valió Le Myésier? Sus notas en los catálogos lulianos del *Electorium* nos informan de que tenía una colección personal de más de 80 obras lulianas. Creo que trabajaba basándose en esta biblioteca personal aunque podría haber utilizado también la colección luliana de 124 libros de la Cartuja de Vauvert en París⁸. Nos quedan seis manuscritos lulianos de Le Myésier, cinco en París y uno en Arras⁹. Tenía también una colección importante de otras obras de teología, filosofía y medicina (era Maestro en Artes y Medicina). Creo que he podido identificar hasta 14 manuscritos que le pertenecían, en la Biblioteca Nacional de París, aparte de los lulianos¹⁰. Estos manuscritos nos demuestran el interés que tuvo Le Myésier por el desarrollo de la filosofía hasta una fecha muy cercana a su muerte. Tenía, p.e., obras de lógica de Guillermo de Ockham, de Juan de Buridan, rector de la Universidad de París en 1328, y de Gualtero Burleigh, socio de la Sorbona de 1320 a 1327¹¹. Mientras Le Myésier estuvo preparando sus compilaciones para la Universidad de París estuvo en contacto con los pensadores contemporáneos y si se apartaba en gran parte de ellos y los trataba a veces como escépticos, no era sin conocimiento de causa¹².

La miniatura XI del *Breviculum* representa un diálogo entre Llull y Le Myésier. Le Myésier empieza: «Domine, moderni gaudent brevitate considerabilium: los modernos aprecian la brevedad. Por esta razón me han mandado *abreviar* sus libros en lo posible, manteniendo, sin embargo, el sentido en su integridad, para aclarar el estudio y aliviar los ojos del lector...»¹³. Llull, que no está muy dispuesto a acceder

⁷ Cf. Rubió, pág. 77 n. 2, citando CLM 10561, I, fol. 12.

⁸ Véase el Apéndice II de mi libro.

⁹ MS. Arras 100, conteniendo el *Ars inventiva de Llull*. Tarré (pág. 164) cita los cinco manuscritos lulianos de la Bibl. Nacional.

¹⁰ Es:án descritos en detalle en el Apéndice I de mi libro, junto con los lulianos.

¹¹ Estas obras se encuentran en el MS. Lat. 16130 de la Bibl. Nacional de París (cf. la nota precedente).

¹² Véase la cita del *Electorium* en el artículo de Tarré, pág. 168.

¹³ *Breviculum*, fol. 11v: «Domine... ideo iam preceptum est mihi, prout est possibile bono modo, actuam librorum vestrorum abreviare sententias, intellectu tamen integras, atque alleviare studium et fatigationem oculorum, confusionem significatorum alfabeti Demonstrative Artis et sexdecim eiusdem artis figuras, que confundunt intellectu».

a la demanda, insinúa los cambios que él mismo ha introducido en el Arte con objeto de obtener una versión más sencilla pero Le Myésier insiste, diciendo: «Magister, sin presunción intento hacer una primera selección de todas sus obras para promover sus objetivos, y de esta colección haré otra selección más breve y de la segunda una tercera y esta última se la presentaré a mi Señora la Reina de Francia y Navarra»¹⁴.

En la última miniatura del *Breviculum* vemos la presentación por Le Myésier de los tres volúmenes a la Reina. La presencia de Llull en esta miniatura no tiene fundamento histórico porque estaba ya muerto cuando se presentó el *Breviculum* en 1321 o después. Pero la aprobación por Llull de las compilaciones, gesto que vemos en la miniatura, donde Llull dice: «Como ha observado el fin principal de mi doctrina y no ha cambiado el texto, ha hecho muy bien, porque ha aligerado el estudio de los demás»¹⁵, esta aprobación estaba justificada. Un examen de los textos lulianos en el *Electorium* (de los que deriva la selección del *Breviculum*) demuestra la atención y cuidado que puso Le Myésier en la selección y presentación de sus materiales.

El gran *Electorium* de París (como también el *Breviculum*) tiene tres partes principales: *Prima pars dispositiva*, *Secunda Pars* (el núcleo de la obra) y la *Pars succursiva*, la confirmación del Arte de Llull. El *Electorium* tiene cinco partes más, a las que nos referiremos después. Pero, en el *Electorium*, antes de la *Prima pars* viene la *Pars antecedens*¹⁶. Un examen de esta *Pars antecedens* nos enseña mucho sobre la formación intelectual de Le Myésier y el trasfondo filológico de su obra.

La *Pars antecedens* iba destinada a dar a los lectores del *Electorium* la introducción más completa posible a la lógica, física, metafísica y ética contemporáneas. Contenía, primero, una anónima *Summula in logicalibus*, una introducción a la lógica, probablemente escrita por Le Myésier mismo. Después venía el *Tratado de las potencias del alma* del franciscano Juan de La Rochela, con una ilustración de Le Myésier

¹⁴ Ibid.: «Ideo, Magister, sine presumptione, ex omnibus intendo in unum colligere eligendo et ad vestram intentionem finalem deducendo et primam electionem, et ex eadem eligere secundam breviorum et ex secunda intendo tertiam eligere breviorum, quam Domine mee Regine Francie et Navarre intendo ut debitum presentare».

¹⁵ Ibid., fol. 12: «Quia finem principalem observavit et textum non mutavit bene vel optime fecit, quare studium aliorum alleviavit».

¹⁶ Hoy conservado principalmente en las copias de Munich. Para un análisis completo del *Electorium* véase mi obra, cap. VI y el Apéndice III. Un análisis más breve, debido en parte a indicaciones mías, se encuentra en el t. V de *Raimundi Opera Latina*, ed. por H. Riedlinger (Palma 1967), págs. 216-230.

para mostrar las relaciones entre las potencias¹⁷. Después vienen seis obras más, la mayor parte anónimas en el manuscrito. Son: una *Abreviación* de la *Física* de Aristóteles del dominico Juan Quidort, un ejemplar abreviado del *Comentario* de Averroes sobre la *Física*, una obra filosófica del dominico Guillermo de Rothwell, *De principiis naturae*, con una continuación del mismo autor, la *Abreviación* de la *Metafísica* de Aristóteles por el franciscano Gonzalvo Hispano y, finalmente, los *Errores philosophorum* de Egidio de Roma. Parece que Le Myésier quiso incluir además una abreviación de la *Ética* de Aristóteles, pero no llegó a hacerlo.

La *Pars antecedens* del *Electorium* resultaba casi una versión reducida del curso de Artes, tal como se enseñaba en las Universidades de París o Tolosa hacia el año 1300¹⁸. Las selecciones de Le Myésier no eran muy originales. Con excepción de la *Summula* de lógica y de las obras de Rothwell, todos los libros incluidos eran autoridades bien conocidas. Pero debemos fijarnos en el acento tradicional y anti-Averroista en varias de las selecciones. Rothwell (la única selección sorprendente) es un autor muy tradicionalista. Egidio de Roma sirvió para reiterar los «Errores» de Aristóteles y Averroes, ya indicados por Quidort y aparentes en la obra del mismo Averroes

En el *Építome* contenido en el manuscrito vaticano Le Myésier indica la razón por la cual insertó el *Comentario* de Averroes sobre la *Física*. Lo hizo para que los lectores del *Electorium*, mientras leían el Arte de Llull y sus argumentos en contra de la eternidad del mundo, pudieran volver al texto de Averroes y ver ellos mismos sus errores¹⁹. El *Comentario* de Averroes fue citado repetidas veces en las notas marginales del *Electorium*, y utilizado de manera importante en el *Breviculum*²⁰.

Le Myésier dice que la *Pars antecedens* es la base «que supone el Arte de Ramón, porque si uno entiende bien la filosofía... dentro de poco puede adquirir el Arte»²¹. En el *Electorium*, Le Myésier escribe

¹⁷ Una edición crítica de Jean de la Rochelle, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, por P. Michaud-Quentin (París 1964).

¹⁸ Véase. p.e., M. Fournier, *Les Stats et Privilèges des Universités françaises depuis leur fondation jusqu'en 1789*, I (París 1890), 465 ss.

¹⁹ MS. Vat. Lat. 11.585, fol. 223: «Et post Octavum Phisicorum ordino ut cum placuerint per Artem Remundi reverti ad illud, ad examinandam veritatem et ad videndum in quod deceptus fuerit [Averroes], et super que principia ipse fundat suam intentionem, et que reprobatur bene vel male ex dictis aliquorum qui vere dicunt».

²⁰ En las miniaturas VI y VII (cf. *infra*).

²¹ MS. Vat. Lat. 11585, fol. 223: «Et que ab arte Remundi supponitur, quod siquis bene intellexerit philosophum et fundatus fuerit, et si sit boni ingenii et diligens, in brevissimo acquirere poterit Artem Remundi».

que la prueba de que la Fe Católica es «primitiva, vera et necessaria» presupone «un entendimiento bien fundado en las ciencias de Aristóteles, en teología y en el Arte»²².

Después de la *Pars antecedens* viene la *Pars prima disponens ad Artem Remundi*. Consiste principalmente en una obra de Le Myésier, su *Introductio in artem*²³. La importancia de esta obra (todavía inédita) fue reconocida por el humanista Pier Leoni en el siglo XV y por el gran editor de las obras de Llull, Ivo Salzinger, en el siglo XVIII²⁴. La *Introductio* constituye, sin duda, el esfuerzo más ambicioso de Le Myésier por exponer la doctrina de Llull. Siendo de un discípulo directo del maestro, puede echar una luz nueva sobre su pensamiento. Merece un examen más detallado del que puedo ofrecerlos hoy²⁵.

Quizá el mérito más grande de Le Myésier como lulista fue percatarse de la gran *dificultad* que presentaba la doctrina luliana. No sólo las muy numerosas obras lulianas no formaban en sí una serie clara y coherente sino que resultaban muy difíciles de consultar. Aun para el lector bien formado en la filosofía que imperaba entonces (la de Aristóteles) las obras de Llull eran casi ininteligibles, a causa de su oscuridad. Llull mismo sabía bien que hablaba un nuevo idioma filosófico. Un siglo después de su muerte su Arte constituía el objeto de la crítica competente de Gerson, canciller de la Universidad de París, que se basaba en que el idioma luliano era *extraño* a las escuelas. Los defensores de Llull tenían que hallar excusas para los términos extraños que empleaba²⁶. Pero tal vez nadie vio la dificultad inherente al idioma luliano tan claramente como Le Myésier, «porque», dice, «este Arte es *nuevo* y distinto de todos los principios antiguos y por eso es extraño a muchos... a causa de los nombres que los modernos no conocen y porque uno tiene que *inventar* nombres poco cono-

²² *Quaestio quam claruit palam Sarracenis in Bugia, en Electorium*, fol. 452r: «Hec questio, ut patet, presupponit intellectum bene fundatum, et hoc habeat fieri per scientias antecedentes Aristotilis et per bene theologiam scire, et per artem Remundi, ut apparet». El texto completo en el Apéndice VI de mi libro.

²³ El título, *Introductio in artem Remundi*, es mío. El manuscrito no tiene título.

²⁴ Entre los lulistas modernos podemos citar a la Dra. Frances Yates, *The Art of Ramon Llull*, en «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 17 (1954), pág. 172. Debo agradecer a Miss Yates y al señor Pring-Mill la ayuda y observaciones valiosas que me han prodigado desde el comienzo de mis investigaciones sobre Le Myésier.

²⁵ La parte más importante será publicada en el Apéndice V de mi libro, con una discusión detallada de toda la obra.

²⁶ Cf., p.e., Heimeric van de Velde, *Colliget principiorum*, citado por E. Colmer, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull* (Berlin 1961), 41.

cidos, y utilizar además letras con significados distintos, tal como aparecerá, con la ayuda de Dios»²⁷.

Las dificultades y oscuridad de la doctrina luliana fueron el motivo de que Le Myésier escribiera la *Introductio*. Empleó muchas ilustraciones, y procedía de una a otra, método que deriva del Arte de Lull. Los conceptos básicos de la *Introductio* (como también los de Lull) se derivan, en último término, del Neoplatonismo. Se encuentra en Le Myésier, tal vez expuesto de una manera más clara que en Lull, el tema neoplatónico de la derivación de toda la creación de Dios y de la recíproca «reducción» de todo a Dios, su origen. En Le Myésier, como en Juan Escoto Eriugena, el hombre es quien realiza la «reducción» («medium huius ordinationis et reductionis») ²⁸. Pero, a diferencia de Eriugena, la «reducción» del universo a Dios se efectúa a través de las Dignidades Divinas del Arte de Lull.

En la parte posterior de la *Introductio*, Le Myésier contrasta desfavorablemente a Aristóteles y sus discípulos con Lull. La escuela aristotélica concentraba sus energías en operaciones *extrínsecas*, perceptibles a los sentidos corporales, como los musulmanes y judíos²⁹. No percibía los «secretos *intrínsecos* de la naturaleza», que se pueden conocer sólo por medio de las Dignidades y los principios correlativos³⁰. Además, los aristotélicos, sobre todo Averroes, han dado la preferencia a los sentidos y a la imaginación en vez de darla a la inteligencia: han preferido las potencias *inferiores* del alma a las superiores. La lógica de Aristóteles es inferior a la de Lull. Los silogismos de Aristóteles se basan simplemente en objetos visibles y sus conclusiones no llegan más que a «opinión». La lógica luliana, en cambio, es *demonstrativa* porque discute a base de «equivalencia», de la identidad o convertibilidad de términos, p.e. la Bondad Divina es la Voluntad

²⁷ *Introductio*, en *Electorium*, fol. 94v: «cum ipsa Ars sit nova, et ab omnibus principiis antiquis separata, et ideo multis est extranea, et quia eius principia sunt omnino nova et ignota, et modus etiam tractandi mirabilis et magis extraneus. Et adhuc in practica modus mirabiliter diversus, tum propter nomina parum modernis nota, et quia oportet fingere nomina, que sunt parum usitata, et quia etiam oportet uti litteris significantibus diversa. ut patebit. Deo favente».

²⁸ *Introductio* in *Electorium*, fol. 92v. Cf. F. A. Yates, *Ramon Lull and John Scotus Eriugena*, en «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 23 (1960), 1-44; también en «Estudios Lulianos», 6 (1962), 71-81.

²⁹ *Ibid.*, fol. 99v-100r: «magis curaverunt de operationibus et secundis actibus transeuntibus in manifestum, vel in extrinsecum, ex quibus effectus sunt manifesti ad sensum, ut plurimum. et istius modi sunt adhuc omnes Sarraceni et Iudei, qui parum curant de actibus intrinsecis...».

³⁰ *Ibid.*, fol. 99v: «De talibus obiectis predictis et potentiis et actibus parum sciverunt antiqui aliqui philosophorum, qui non perceperunt tunc intrinseca secreta nature nec intensitates rerum».

Divina. Entonces toda Bondad Infinita es Voluntad Infinita. Se pueden seguir los principios divinos de Bondad, Voluntad, etc., descendiendo la escalera de la creación, de Dios a hombre, de lo universal a lo particular, y subiendo nuevamente a Dios, utilizando también los principios relativos, Diferencia, Concordancia, etc.³¹.

Le Myésier percibe muy claramente la diferencia *esencial* entre la lógica de Aristóteles —que sus lectores habían ya estudiado en la *Summula* con que se abre el *Electorium*— y la de Llull, una distinción tan grande que hace casi imposible a los estudiantes de lógica clásica la comprensión del Arte de Llull. La lógica luliana no es realmente una lógica de causalidad, aunque emplea los términos de causalidad, sino una lógica de *congruencia*. Se basa en la *necesidad* de la perfección absoluta (que se presupone en Dios) realizándose en el mundo, en el mundo material, como creación de la Divina Perfección, y en el hombre sobre todo, a través de la Unión de la Humanidad y la Divinidad en la Encarnación.

No puedo ahora describir en detalle el resto (¡los restantes 440 folios!) del *Electorium*. Contiene nada menos que 52 obras de Llull, completas o en forma de extractos, la mayor parte ilustradas con muchas notas marginales y múltiples referencias de Le Myésier. El núcleo es la *Pars Secunda*, con la *Ars magna generalis et ultima* de Llull, su última síntesis importante. Es presentada como un método de aplicación universal a través del cual es posible conocer cualquier verdad. La *Ars*, con muchos suplementos, abarca las Partes II a VI del *Electorium*. La Parte VII expone la «intención final» de Llull, es decir «excitar a los fieles cristianos de todos órdenes... para que prevalezca la Santa Fe Cristiana, en tanto que los infieles sean convertidos a la Fe Romana»³². Esta Parte del *Electorium* contiene mucho trabajo original de Le Myésier, p.e. un sumario de la vida de Llull, que muestra que toda su acción estaba completamente dirigida hacia la conversión del mundo, y una *Parabola gentilis*, que desarrolla de una manera nueva temas del *Llibre del Gentil*³³. Las Partes VIII y IX desarrollan los temas de misiones y de la cruzada.

El *Electorium* no fue dedicado a la Corte, como el *Breviculum*, sino a la Universidad de París, sobre todo a la Facultad de Artes y a

³¹ Ibid., fol. 121 Cr: «Oportet intellectum quandoque supra in equalitate equiparancie stare et post quandoque descendere et quandoque ascendere...».

³² MS. Vat. Lat. 11585, fol. 224v: «ad excitandum fideles christianos omnium generum, tam prelatorum quam laycorum... ut per eos fides sancta christiana prevaleat, et in tantum quod infideles omnes per christianos ad fidem Romanam convertantur».

³³ Estos textos serán publicados en los Apéndices VI y VII de mi libro.

los «Maestros en Teología» a quienes el mismo Llull había acudido tantas veces, generalmente en vano³⁴. Le Myésier, educado en la Sorbona, debe haber visto aun más claramente que Llull que el Arte sólo podía ser aceptado por el mundo cristiano si primero fuese aprobado por los teólogos de las Universidades. Admite que el Arte es difícil y trata de hacerlo inteligible. Subraya la actitud obediente y sumisa de Llull hacia la Iglesia³⁵. Pero se encuentra en Le Myésier algo de la angustia de Llull cuando veía a su Arte, que él creía de origen divino, rechazado por las autoridades de la Cristiandad y especialmente por los teólogos.

Para Le Myésier los escritos de Llull tenían una importancia directa para resolver la crisis filosófica del primer cuarto del siglo XIV. Quiero intentar, muy brevemente, situar a Llull y a Le Myésier en el mundo filosófico de su tiempo, con respecto a sus principales aliados y adversarios.

Como San Buenaventura, San Alberto el Grande y Santo Tomás de Aquino, Llull llegó a ver muy claramente el peligro de un cisma en el pensamiento cristiano, producido por las nuevas traducciones del siglo XIII de filósofos griegos y musulmanes. Mientras San Alberto y Santo Tomás trataron de *incorporar* el pensamiento de Aristóteles en una nueva síntesis cristiana, Llull, como San Buenaventura, reafirmó, a su manera, el antiguo concepto de la unidad de las ciencias, bajo la teología³⁶.

A partir de más o menos 1270 el peligro de un cisma entre filosofía y teología era evidente en París. Hay un antagonismo entre algunos maestros de la Facultad de Artes, «averroistas» o «aristotélicos radicales» —el más célebre Sigerio de Brabant—, y los Maestros de la Facultad de Teología. Este conflicto local entre dos Facultades representa una oposición profunda entre dos conceptos totalmente opuestos de la vida humana, la pagana y la cristiana. Los teólogos que inspiraron, en 1277, la condenación por el obispo de París de 219 proposiciones, actuaron así porque, a su parecer, los «artistas» habían adoptado unas opiniones aristotélicas opuestas al cristianismo. La condena de 1277 hizo mucho efecto en París. Sin embargo varios «artistas» continuaban enseñando opiniones condenadas. En 1298, Llull intervino con su defensa de la condenación, *Declaratio per modum dialogi*.

³⁴ V. gr. en *Declaratio Raymundi per modum dialogi*, ed. Keicher, p. 220.

³⁵ V. gr. incluye la *Petitio* de Llull al Papa Bonifacio VIII, ed. por H. Wieruszowski, en «Miscel·lania lul·liana» (Barcelona 1935), 416-9.

³⁶ Véanse F. van Steenberghen, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century* (Edimburgo 1955); idem, en «Estudios lulianos», 4 (1960), 118 ss.; G. Bonafede, *ibid.*, pág. 23.

El Arte de Llull trató de establecer unos principios universales que todos podrían aceptar. Podría promover un diálogo entre cristianos, musulmanes y judíos. También podría reestablecer la unidad tradicional de las ciencias, bajo la Teología, unidad puesta en peligro por Sigerio y sus discípulos. Para Le Myésier, este segundo uso del Arte era sin duda el más urgente.

En las primeras décadas del siglo XIV la situación cambió de manera desfavorable para los tradicionalistas. Entre 1309 y 1311 había podido llamar la atención contra el «averroísmo» a Felipe el Hermoso. Después de la muerte de Felipe en 1314 las tendencias «averroistas» iban aumentando. El campeón principal de estas opiniones era Juan de Jandun, el miembro más célebre de la Facultad de Artes en la década 1315 a 1324, en un periodo en que esta Facultad llegó a tener quizá más importancia que la de Teología. Llull estaba muerto ya pero Le Myésier vivía, en Arras aunque en contacto con París. En varias ocasiones parece que Le Myésier critica directamente a Juan de Jandun, sobre todo su teoría de que no se pueden demostrar las verdades de la Fe³⁷.

¿Quién —aparte de Llull— era el *maestro* de Le Myésier? Durante su carrera universitaria, entre 1280 y 1290, conoció ciertamente a Enrique de Gand, uno de los Maestros en Teología más influyentes de la época y miembro del Colegio de la Sorbona donde Le Myésier estudiaba teología. La crítica que hacía Enrique de Gand de Aristóteles era radical. Derivaba de su actitud escéptica respecto al conocimiento que nos proporcionan los sentidos corporales. Este mismo escepticismo aparece en la *Introductio in artem Remundi* de Le Myésier. Pero este escepticismo tiene una solución. Para Enrique y para Le Myésier sólo la iluminación divina puede darnos la certeza. La inteligencia humana puede *juzgar* la información que nos dan los sentidos y lo hace cuando recurre a lo que Enrique llama «las reglas o razones eternas e invariables existentes en Dios»³⁸. Le Myésier, siguiendo a Llull, habla de las Dignidades Divinas, pero los conceptos son los mismos.

Le Myésier parece dominado por dos principales corrientes de pensamiento. La primera es la reacción contra Aristóteles que carac-

³⁷ Que Juan de Jandun tuvo esta teoría es para mí cierto, a pesar del libro reciente de S. MacClintock, *Perversity and Error, Studies on the 'Averroist' John of Jandun* (Bloomington 1956). Cf. A. Pacchi, en «Rivista critica di storia della filosofia», 13 (1958), 373; *ibid.*, 14 (1959), 457; 15 (1969), 367 ss.

³⁸ Henricus de Gandavo, *Summa quaestionum ordinariorum* (París 1520) a.1, q.1 (fol. iii): «Augustinus, sanius interpretans dicta Platonis quam Aristoteles, ponit principia certae scientiae et cognitionis veritatis consistere in regulis sive rationibus aeternis incommutabilibus existentibus in Deo».

teriza a la mayoría de los teólogos del fin del siglo XIII, entre los cuales podemos apuntar a Enrique de Gand como el de influencia directa más probable sobre Le Myésier³⁹. La otra corriente de pensamiento en Le Myésier era muy distinta. Confiaba en la capacidad del hombre para «demostrar» la Fe Cristiana por «razones necesarias». Esta confianza es mucho más característica de pensadores del siglo XII como San Anselmo que del año 1300. Esta confianza en la razón le vino directamente de Llull⁴⁰. Le Myésier comprendió el carácter «intelectualista» de la doctrina de Llull y, en una edad en que predominaban las alternativas entre fideísmo o escepticismo, él se adhirió a Llull, interpretándole según ideas agustinianas de Enrique de Gand.

Dos miniaturas del *Breviculum*, (VI y VII), constituyen una presentación visual de gran parte del *Electorium*. Forman, en efecto, una escena donde la «Torre de la Falsedad y la Ignorancia» es asaltada por un ejército cuya vanguardia es conducida por Aristóteles y Averroes (el último bien vigilado por un cardenal que lleva las riendas de su caballo), y el «Retrobellum» por Ramón Llull con los principios de su Arte. La *Pars antecedens* del *Electorium* es ayudada por la lógica luliana, la filosofía por la teología. La unidad ideal de las ciencias está reafirmada aquí como en el *Electorium*. Si la lógica de Aristóteles está reforzada por el Arte de Llull, si un escepticismo muy necesario sobre la información que nos proporcionan los sentidos corporales va acompañado de un recurso constante a la iluminación divina, a las Dignidades Divinas, *entonces* el hombre podrá realmente liberar la Verdad de la Torre donde la tiene encarcelada la «Opinión» y podrá cumplir el fin para el que ha sido creado, como dice Le Myésier en el *Electorium*, es decir, conocer a Dios⁴¹.

³⁹ En su introducción al t. V de *Raimundi Opera latina* (Palma 1967) el Dr. Riedlinger apunta (pág. 73) la similitud entre las opiniones de Llull y de Enrique de Gand. (No menciona a Le Myésier). Lo que viene a confirmar, indirectamente, mi opinión de haber sido primero Le Myésier discípulo de Enrique de Gand, que *combina* las teorías de éste con las de Llull.

⁴⁰ Aunque parece probable que Le Myésier conocía también la discusión de Enrique de Gand sobre la Fe y la razón.

⁴¹ *Electorium*, fol. 448 (Apéndice VI en mi libro).

Acabada de la lectura de la disertación de ingreso del Dr. Hillgarth, el «Magister» Lic. Sr. Pons y Marqués leyó su discurso de contestación a aquélla.

DISCURSO DE CONTESTACION, DEL «MAGISTER» LIC. PONS Y MARQUES

Más de una vez se habrá insistido, en ocasiones similares a la presente, en el carácter internacional de la Maioricensis Schola Lullistica, expresamente consignado por lo demás en el primer artículo de sus propios estatutos fundacionales. De aquí el gozo de cada nuevo arribo, de alguien que viene a ensanchar el anillo de estudiosos que, alrededor del mundo de la cultura, ha sido y son atraídos por la perenne irradiación póstuma de la figura, las ideas y los escritos de nuestro Bienaventurado Patrono.

Hoy tiene sin embargo, el ingreso de un nuevo Magister, cierto matiz singular. Este británico auténtico que es Jocelyn N. Hillgarth, Doctor por Cambridge, Profesor en Princeton y Harvard más allá del Atlántico, es además y al mismo tiempo un perfecto mallorquín de adopción. Por ello, al darle la bienvenida y recibirle oficial y académicamente entre nosotros, sentimos un poco del legítimo orgullo de lo familiar, renovando el sentimiento de una amistad que sus años de convivencia mallorquina supieron cimentar generosamente.

El nuevo Magister Doctor Hillgarth, cuyo denso y apretado curriculum académico ha hecho público estos días la prensa local, y que sería por tanto ocioso repetir aquí, lleva jalonada su aprovechada juventud por una abundante lista de publicaciones, de entre las cuales nos interesan, naturalmente, de un modo especial las de tema mallorquín.

La primera aparición escrita de su nombre sería acaso en el Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana, con unas notas sobre el libro de Colin Campbell, posiblemente el primer libro inglés sobre las Baleares; notas a las que siguieron otras, ya de tema específicamente nuestro: el inventario del obispo mallorquín catorcecentista Antonio Collell (1359-1363), Miramar en el siglo XIV, un relicario de Mallorca en el Victoria and Albert Museum de Londres, o sobre Juan de Sales, escultor de los púlpitos de la catedral. Los temas mayores, pro-

pios de su especialidad, se inauguraron con la publicación en la misma revista, en colaboración con el P. Gabriel Seguí, M.SS.CC., del texto y estudio crítico de la *Altercatio* del obispo Severo de Menorca, y poco más tarde, en 1960 del largo trabajo sobre «Una biblioteca cisterciense medieval: La Real (Mallorca)», en *Analecta Sacra Tarraconensis*, de Barcelona.

Su dedicación a la antigua historia eclesiástica no podía menos de llevarle, como le llevó pronto, de la mano del visigótico toledano San Julián, a encontrarse, al salir de la Alta Edad Media, clima de su tesis doctoral, y adentrarse en el siglo XIII, con la figura de nuestro Ramon Llull. Patentes están los resultados de este encuentro, del que el acto de hoy, con la lección que acabamos de oír, es la muestra más reciente.

El profesor Hillgarth, que está preparando hace algún tiempo la edición de una vasta obra de empeño en inglés «Ramon Llull and Lullism in Fourteenth Century France», importante contribución a la historia del lulismo en uno de sus más interesantes sectores geográficos, ha desglosado para su ingreso en la Escuela Lulista un fragmento de su futuro libro: el capítulo de las relaciones del «sorboniste» filósofo, más tarde canónigo de Arras, Tomás Le Myésier, amigo personal de Llull y uno de los personajes más conocidos de nombre entre los lulistas franceses de su época, precisamente por la trascendencia posterior de una de las obras estudiadas por el nuevo Magister en su discurso.

Como un halo flotante de difusa poesía se desprende de toda evocación de esas relaciones de amistad del Ramon Llull batallador incansable en el París medieval, con sus cartujos, con el mismo Le Myésier, en el *spatium* monástico de Vauvert, escenas que la imaginación lleva al recuerdo de las clásicas viñetas —el bell arbre, la bella font— el ermitaño y el sabio, que esmaltan acá y allá la poesía luliana en sus más jugosos y encantadores recodos literarios.

Pero no es naturalmente la poesía ni la literatura lo que ha buscado el Dr. Hillgarth, al encararse esta noche con el filósofo parisino, antiguo discípulo de Enrique de Gand, y sus relaciones con el *Arte* luliano, sino para contribuir con un intento válido, a desentrañar el sentido y ponderar documentalmente, con el máximo rigor crítico, el valor de las obras estantes de Le Myésier: el *Electorium* de París y el *Breviculum* de Karlsruhe.

Conocido es sobre todo de esta última, el *Breviculum*, por sus famosas miniaturas, cuyo gran valor iconográfico ha sido puesto de relieve recientemente por el profesor Doctor Santiago Sebastián en su estudio sobre la «Iconografía de Ramon Llull en los siglos XIV y XV». Las miniaturas, conocidas de antiguo y frecuentemente citadas desde el

siglo XVIII, fueron publicadas por primera vez en España por el Doctor y primer director de la Biblioteca de Catalunya, Jordi Rubió, en 1916; y lo habían sido, por primera vez igualmente, en Alemania por Brambach en 1893, en una magnífica edición, que no pasó desapercibida al ilustre investigador mallorquín y diligentísimo bibliófilo que fue don Estanislao de K. Aguiló, de siempre feliz memoria.

El profesor Hillgarth alude indirectamente a un sentido pedagógico o docente de estos grabados lulianos —que harían de Lull y el lulismo precursor en este también como en tantos otros campos—, al escrudiñar con la detención que lo hace el empeño de Le Myésier de buscar, abreviándolo, sintetizándolo, el mayor entendimiento del arte luliano, para hacerlo más eficaz en el juego de las luchas filosóficas del primer cuarto de siglo en París, al haberse percatado, como se nos ha dicho, de la gran dificultad que el manejo del Arte como arma de discusión y convencimiento entrañaba para los «modernos» de su tiempo.

La lección del nuevo Magister, que no necesita de escolios ni apostillas —que por otra parte yo no sabría poner— es en fin, como queda dicho y por propia confesión, sólo un fragmento de una futura obra mayor. Al recibir por tanto entre nosotros al Doctor Hillgarth, celebramos y aplaudimos una realidad presente, pero también una mayor, y ya desde ahora esperada realidad futura. Al mismo tiempo que nos congratulamos una vez más de que, desde su tierra natal, donde en pasados siglos se fraguó en buena parte la leyenda del falso Ramon Lull alquimista, venga tan importante refuerzo a sumarse a sus compatricios que, como la Dra. Frances Yates, el Profesor Robert Pring Mill y otros, sin olvidar al recordado Profesor Allison Peers, se afanaron y se afanan en la tarea de restitución moderna de la auténtica imagen histórica de nuestro Bienaventurado Maestro.

Finalizada la lectura del discurso del Sr. Pons y Marqués, el M. I. Sr. Presidente del acto declaró cerrada la brillantísima Sesión Académica.

CRONICA

II

SESIONES ACADEMICAS

CON MOTIVO DEL INGRESO DEL RDO. P. CHARLES H. LOHR, S.J. - El día 27 de enero, en solemne sesión académica pública, celebrada en el Salón de Sesiones del Excmo. Ayuntamiento de Palma de Mallorca, el Rdo. P. Charles H. Lohr, S.J., miembro del "Lullus Institut" de la universidad de Freiburg (Alemania) recibió la investidura de "Magister" de la "Majoricensis Schola Lullistica". Pronunció su lección inaugural sobre el tema "*El Bto. Ramon Llull y la teología positiva*". En nombre del Instituto, le contestó el "Magister" Dr. Sebastián Trías Mercant.

Próximamente se publicará la relación completa de la brillante sesión académica.

CON MOTIVO DEL INGRESO DEL PROF. DR. CANDIDO GENOVARD ROSSELLO. - El día 19 de junio, la "Majoricensis Schola Lullistica" celebró solemne sesión académica pública, en el Salón de Actos de la Caja de Pensiones para la Vejez y de Ahorro, con motivo de la investidura del nuevo "Magister" Dr. Cándido Genovard Rosselló, Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona (Sección de Psicología), quien disertó sobre *La institucionalización del lulismo en Mallorca*. En nombre de la *Schola*, le contestó su colega Prof. Dr. Sebastián Trías Mercant.

En uno de los próximos números, se publicará, D.m., la crónica completa de dicha sesión académica.

III

CONFERENCIAS SOBRE EL BTO. RAMON LLULL

UNIVERSITY OF ROCHESTER (NEW YORK). - El día 8 de marzo del pasado año, el Prof. Dr. Jorge J.E. Gracia dio una conferencia sobre el siguiente tema: *The problem of necessary reasons in the Middle Ages: Anselm and Llull*.

El texto de la interesantísima conferencia, D.m., será publicado próximamente.

INSTITUTO "LUIS VIVES DE FILOSOFIA, DEL C.S. DE I.C. (MADRID).— El día 18 de octubre del corriente año, el Rdo. Dr. P. Fray Erhard-W. Platzeck, O.F.M., profesor de filosofía en el "Pontificium Athenaeum Antonianum", de Roma, dió una conferencia sobre *La concepción leibniziana de una ciencia general y el "Arte general" de Ramon Llull*.

ESTUDIO GENERAL LULIANO (Palma de Mallorca). — En el *Aula Magna* del Estudio General Luliano y organizada por la *Maioricensis Schola Lullistica* y el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, el día 6 de noviembre, el Rdo. Dr. Fray Erhard W. Platzeck, O.F.M., y "Magister" de este Instituto, pronunció una conferencia sobre *Gottfried-Wilhelm Leibniz y Ramon Llull*.

Fue presentado por el profesor de dicha Facultad y "Magister" de esta *Schola*, Dr. Trías Mercant, y ocuparon la presidencia el Prof. Dr. Angel R. Fernández, Delegado del Decanato de la Facultad de Filosofía y Letras, el Dr. Garcías Palou, el Dr. Trías Mercant y el Ministro Provincial de la T.O.R. de San Francisco, M. Rdo. P. Miguel Tous.

La conferencia será publicada en esta revista *Estudios Lulianos*.

CIRCULO MALLORQUIN (Palma de Mallorca). — El día 9 de noviembre, en el "Círculo Mallorquín", el Rdo. P. Eusebio Colomer, S.J., Profesor de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía "San Francisco de Borja", de San Cugat del Vallés (Barcelona) dictó una conferencia sobre *Un ecumenista del siglo XIII: encuentro de Ramon Llull con el Islam y el Judaísmo*.

Fue presentado por el Prof. José Ensenyat Alemany, Secretario del mismo Círculo Mallorquín y Secretario General de esta Escuela Lulística Mayoricense.

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 Lull

De próxima aparición: el TOMO SEXTO

OPERA PARIENSIS (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 PARIENSIS), 1967, en 4.º 615 páginas.

Preparado por el DR. HELMUT RIEDLINGER.

Precio de venta al público: 750 pesetas

Diríjanse los pedidos a:

ESCUELA LULLISTICA MAYORICENSE, Apartado 17, Palma de Mallorca
(España)