

# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

Instituto Internacional del

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Núm. 49

---

## SUMARIO

---

### ESTUDIOS

- JORDI RUBIO BALAGUER, *Dr. Adam Gottron, maguntí i lul·lista, en la Història i en la Musicografia* . . . . . págs. 5-17
- ROBERT D. F. PRING-MILL, *Las relaciones entre el "Ars inveniendi veritatem" y los cuatro "libri principiorum"* . . . . . págs. 18-42
- MIQUEL COLOM, T. O. R., *Aspectes secundaris dins l'obra escrita de Ramon Llull ("Sabaters i Sabates", "Teles i Vestits", "Gramàtica")* . págs. 43-60
- L. EIJO GARAY, *¿Iluminismo Israquí?* . . . . . págs. 61-79

### NOTAS

- S. GARCÍAS PALOU, Pbro., *La leyenda silvestrina, en Ramon Llull*. págs. 80-84
- JOSEP CAPO, C. O., *El Beat Ramon Llull a la Vila de Santa Maria del Camí* . . . . . págs. 85-91

### BIBLIOGRAFIA

- I. Bibliografía medievalística, pág. 92.—II. Bibliografía no medievalística, pág. 100—III. Notas bibliográficas . . . . . pág. 104

### CRONICA

- I. Sesión Académica de la investidura de "Magister", del Dr. Ch. Lohr, pág. 113.—II. Movimiento luliano . . . . . pág. 129

---

Vol. XVII, Fasc. 1 PALMA DE MALLORCA (España) Año XVII: 1973

Enero - Mayo



# BIBLIOTECA «RAMON LLULL»,

DIRIGIDA

por el

DR. GARCÍAS PALOU

\*  
\* \*

## *Próximos volúmenes :*

1. PEREZ MARTINEZ, L., *Escritos antilulistas de Fray Nicolás Eymerich*, (1320-1399).
2. ALFONSO, MARTHA, *Ramon Llull y los libros peninsulares de Caballería*.
3. BAUÇA OCHOGAVIA, M., *El ejemplarismo luliano*.
4. GARCÍAS PALOU, S., *Ramon Llull, I: Introducción al lulismo científico*.
5. GARCÍAS PALOU, S., *Ramon Llull, II: La aparición de Ramon Llull en el campo cultural del s. XIII*.
6. GENOVARD ROSSELLO, C., *Introducción a la historia del lulismo pedagógico en Mallorca*.
7. 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 Comite de Direction) et tout ouvrage scientifique, particulièrement lullien ou médiévalistique, à recenser, ainsi que toute proposition d'échange avec de Revues similaires.*

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

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

---



**Estudios Lulianos**







# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral  
de Investigación Luliana y Medievalística

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

Vol. XVII

1973

Año XVII

ESCUELA LULISTICA MAYORICENSE

Palma de Mallorca





**DR. ADAM GOTTRON,  
MAGUNTI I LULLISTA, EN LA  
HISTORIA I EN LA MUSICOGRAFIA**

A Magúncia (Mainz) on havia nascut l'onze d'octubre de 1889, va morir el 29 del mateix mes del 1971, el Dr. Adam Gottron, *magister fundador* de la *Maiorincensis Schola Lullistica*. Acabava de fer els 82 anys. Després dels cursos al *Gymnasium* de la seva ciutat natal, a la universitat de Friburg va fer estudis d'història amb al Prof. Finke, des del semestre d'hivern de 1908-1909, i va obtenir el doctorat el desembre del 1911. Després d'un viatge a Itàlia decidí esdevenir sacerdot i al final del semestre d'estiu del 1912 abandonà Friburg per a entrar al Seminari de Magúncia. Esclatà la Primera Guerra Mundial i va ser destinat com infermer a un hospital de sang. A últims de desembre de 1917 va ésser ordenat a Magúncia i començà a treballar dirigint un seminari menor i en tasques pedagògiques per a les quals tenia tanta vocació com facultats. Així ho demostrà a Darmstadt, on va exercir alguns anys la vida parroquial i l'ensenyament de religió a les escoles superiors. Al mateix temps s'havia sentit atret pel moviment catòlic de la joventut i hi va actuar amb eficàcia. La seva carrera pedagògica el va portar en 1933 altra vegada a Mainz on va residir fins a la mort. En virtut dels seus grans serveis en l'ensenyament, l'any 1962 va ser nomenat professor honorari de la Universitat Johann Gutenberg de Mainz, el mateix any que la ciutat per acord unànim li atorgà el títol de ciutadà d'honor. L'any 1955 havia rebut el nomenament de prelat domèstic del Papa.

Sempre va ser servidor fidel de l'Església i tot i que va treballar bona part de la vida fora de Mainz, sempre se'n va sentir fill; per això va ser sepultat al cementiri de la catedral mil·lenària. Va acabar vivint al costat d'ella, a la *Liebfrauenplatz*. L'hi feien companyia els seus llibres i diversos instruments de música que va deixar en testament a l'Institut per a la Música Eclesiàstica que va fundar a la Universitat Gutenberg. Es trobava a gust a aquella casa. Era veí de la catedral i això li imposà deures greus quan els bonbardeigs de la segona guerra mundial convertiren en cendra i escombralls tants barris de Magúncia. En algunes nits terrorífiques els veïns havien pogut defensar de l'incendi les parts més amenaçades del *Dom*. Això és el que van voler traduir unes paraules que, a l'enterrament de Gottron, va pronunciar el burgmestre major de Mainz i que va reportar la premsa: "Gottron pot ésser un testimoni manifest del que la ciutat de Magúncia deu a la seva Catedral, però també del que la Catedral deu a la ciutat".

Gottron tenia la mirada profunda, suavitzada per certa expressió irònica que no sol aparèixer a les fotografies diguem-ne oficials. Sempre era a punt d'ajudar i de servir. Al gimnasi, a la universitat i al seminari va rebre una formació ampla i rigorosa, però no se'n feia mèrits; com si fos cosa natural a tots els qui havien freqüentat aquells centres. Preguntava molt i, si li era demanada una opinió sobre qüestions eclesiàstiques, prenia espontàniament un aire com doctoral i parlava com si ho fes *ex cathedra*. No es deixava influir per l'ambient, perquè el guiava un codi moral ben delimitat i organitzava d'acord amb ells la seva resistència a les circumstàncies. Així no dissimulava la seva sorpresa quan un país molt catòlic feia cúa per sentir una Passió de Bach. En canvi moderava els puritanismes dels qui s'admiraven perquè no criticava certes formes exagerades de penitència a una processó de Divendres Sant: "Deixeu als infants el seu xupet" (emprava el terme *Lutscher*). Sentia molt la bellesa de la natura i de les coses i sabia interpretar-la simbòlicament, influït tal vegada per R. Guardini. L'arquitectura l'explicava projectant-la cap a la història, i quan ensenyava les tombes dels arquebisbes sepultats al *Dom* de Mainz, conjugava les idees d'eternitat en el món sobrenatural i de pervivència en el record dels homes. Com que sempre se sentia al servei de l'Església, li agradava de vivificar teològicament i històricament la seva admiració per les grans creacions literàries i artístiques de la humanitat. Per això sis edicions havien estat publicades en 1969 de la seva guia de la catedral maguntina (*Der Dom zu Mainz*). En unes pàgines molt breus havia concentrat les seves meditacions a l'ombra d'aquell conjunt imponent de torres, cúpules i pinacles. La frase *Im Schatten des Domes* (A l'ombra de la Seu) es repeteix com un motiu preferit a la seva bibliografia.

Semblants criteris històrics i teològic inspiraren els assaigs que Gottron va dedicar a Dante ja en la joventut. Les lliçons de Finke el portaren a la *Commedia* i durant els anys a Friburg va convertir-la en una de les seves lectures diàries. Quan va anar a Itàlia, va comprar a Florència una bona edició que contenia totes les obres del poeta i, estudiant ja al Seminari, va publicar alguns articles comentant les seves lectures. Hom hi veu la influència de les qüestions que Finke plantejava als seus alumnes. Anys després parlant jo amb Gottron d'aquest tema, em va dir quant l'havia interessat la lectura del llibre de Nardi, *La fonte della filosofia di Dante* (1912) i del de Gilson, *Dante et la Philosophie* (Paris 1939) que Herder publicà anys després en alemany. Va sentir-se tan atret per l'obra i la vida de l'Alighieri, i la interpretació del seu pensament li semblà tan formativa per al moviment que somniava per a la joventut, al servei de l'Església, que va traduir a l'alemany no pocs fragments de Dante i principalment de la *Comedia*. L'any 1921, quan era a Darmstadt, publicà una selecció destinada al poble i a l'escola de les seves versions (*Ausgewählte Werke*, Münster, 1921; 149 pp.). La mateixa editorial

en donà una segona edició en 1930. Tots els qui han sentit l'atracció de Dante podran endevinar, a través de la tria que va fer el traductor, el sentit que Gottron volia donar a la lectura del poeta de Florència.

Si aquesta commemoració meva de l'amic que hem perdut és acollida a les planes d'aquesta revista, serà perquè Gottron va ser *Magister* de la *Schola*. En fou nomenat perquè aportà al lullisme una contribució nova i útil. Els seus estudis han de formar part, encara avui, de l'utilatge bibliogràfic indispensable. Com nasqueren? Com eren?

Per a mi, en totes les coses de la vida la qualitat que infón eficàcia a tot allò que fem, és l'autenticitat, i aquesta virtut la dóna que els nostres actes siguin impregnats d'*humanitat*. El saber manar i fer-se obeir, l'art de sospesar les decisions, la intuïció que destria el nus d'un conflicte, l'erudició, la crítica de textos, tot són condicions prèvies de l'èxit, però no assoliran adhesions multitudinàries, si qui les posseeix, careix del do de la simpatia espiritual. Aquest prestigi Déu l'havia concedit al Dr. Gottron. Per aixó, com a última pinzellada he volgut insinuar la revolució íntima que havia d'ésser per a ell la continuada lectura de la *Commedia* en plena juvenesa. I afegiré encara una nota personal. A uns comentaris sobre els seus estudis que Gottron va publicar l'any passat al *Mainzer Almanach*, parla d'una temptativa seva d'anar a la Universitat de Giessen a fer-hi l'examen d'Estat. No li agradà l'atmosfera que s'hi respirava. "Les grans qualitats dels mestres, no suplien la manera d'ésser, humanament més càlida, de H. Finke".

Per influència d'ell, Gottron anà a parar als estudis sobre Ramon Llull. Cal saber que des de l'infantesa havia rebut intensa formació musical i mai en va descurar l'exercisi. D'estudiant a la universitat, i després, quan exercia el magisteri, mirava d'ocupar musicalment les hores lliures dels companys i deixebles. A Friburg havia organitzat una orquestra d'estudiants i a Darmstadt, sessions de música coral per a les quals ell aportava molta música, en part original, sobretot els anys 1925 i 1926. Finke, el qual també havia estat compositor de música en la juvenesa, va interessar-se tant pel talent musical de Gottron, que un dia li va aconsellar que es preparés per a ocupar, quan fos creada, la càtedra d'Història de la Música a la seva universitat. El deixeble no va acceptar. No es veia amb cor d'emprendre el treball d'entrar en un camp tan diferent del conreat els seus anys universitaris. Va preferir de demanar a Finke un tema de doctorat relacionat amb els estudis que el mestre tenia entre mans. Quan després va ser dotada a Friburg la càtedra d'història de la Música, qui la va ocupar va ser W. Gurlitt, que va ser el primer mestre que Mn. Higiní Anglés va tenir a Alemanya els cursos 1923-24.

La primera intenció que portà Gottron a la universitat de Friburg va ser preparar-se per al magisteri, estudiant bé l'alemany, el francès i la història. El semestre d'hivern 1908-1909, només va assistir a un curs dels que donava



Finke: una ull da general sobre les fonts de la història alemanya. El tema era àrid, però el mestre sabia presentar-lo de manera tan atractiva, que Gottron va decidir de fer-se historiador i des del semestre d'estiu del 1909 va seguir totes les lliçons de Finke, va ser admès al seu seminari, va estudiar paleografia i diplomàtica, i molt aviat va pertànyer al petit cercle dels estudiants amb els quals més sovint el mestre es reunia. No per això abandonà la música i el domini de la seva tècnica donava relleu a la seva personalitat. Finke sempre es va interessar especialment pels deixebles que no es tancaven dins del cercle de llur especialitat. Gottron volia doctorar-se en història i les circumstàncies van fer que Ramon Llull fos el tema històric al qual el jove candidat va cenyir les seves recerques. A l'article al·ludit de l'*Almanach* de 1970-71, el títol que porta ens explica l'evolució de les recerques històriques de Gottron: *Von der Lullforschung zur Mainzer Musikgeschichte* (Des de la recerca lul·liana a la història de la música a Magúncia). El subtítol deia: Records del professor H. Finke. Tot redactant-lo, Gottron més d'una vegada s'hi havia referit a les cartes que m'escrivia. Volia publicar-hi un retrat del seu mestre i li vaig poder proporcionar el que amb aquesta finalitat em donaren a l'Arxiu de la Corona d'Aragó.

Finke sempre tindrà lligat el seu nom als estudis sobre Arnau de Vilanova pel seu llibre sobre Bonifaci VIII, però en realitat no aportà al lul·lisme gaire més que les troballes de documents que publicà a les *Acta Aragonensia*, coincidint en part amb Rubió i Lluch. Si de cas, va ser l'antilul·lisme de Nicolau Eymerich el tema que més l'havia atret, però l'escola de Finke va entrar a l'estudi de la vida espiritual de la cort de Frederic de Sicília, la qual va ser l'últim refugi on Ramon Llull cercà un punt ferm per a la seva política d'assolir la unió de cristians i musulmans per camins intel·lectuals. A les lliçons de Finke sortia alguna vegada el nom de Ramon Llull, i el mestre feia que aquella història novel·lesca interessés els deixebles. Finke no tenia una personalitat brillant però la seva bonhomia, la seva cordialitat i la importància de les fonts documentals que sempre descobria, captivaven els alumnes. Els convidava a casa seva o bé feien excursions plegats, i Gottron explica alguns trets de sinceritat modesta i humana que deixaven una llavor de relació familiar als comentaris històrics, que els joves reverenciaven. A Barcelona els qui el vèiem a l'Arxiu i pensàvem en els grans llibres que havia fet i en la continuació que d'ells preparava, quasi no gosàvem de dir res sobre el treball que fèiem. La dificultat de la llengua acabava de fer poc assolidora la hispànica de la *Görresgesellschaft*, confiant que a base d'ella podríem ésser establertes més estretes relacions de germanor entre els nostres estudiants i els pensionats de la societat alemanya. Aquest pla no existia encara quan Gottron estudiava a Friburg.

Apart d'això ningú no pot desconèixer que la publicació de les *Acta Aragonensia* de Finke i dels *Documents per la història de la cultura catalana*

de Rubió i Lluch, en part quasi contemporània, marca al nostre utilatge bibliogràfic un canvi important d'orientació. Finke contribuï també molt a injectar a les nostres recerques una nota, no pas desconeguda (pensem en Puiggarí i Sanpere i Miquel) però a voltes poc valorada: el prestigi de la cultura, no precisament llibresca sinó simplement humana, social i personal, per a comprendre i interpretar bé la visió intuïtiva del món en una època determinada. Gottron posseïa, afinada en alt grau, la percepció d'aquests fenòmens, tant per temperament propi com per influència del seu mestre, i els joves que el vèiem a l'Arxiu en sentíem també el contagi, potser inconscientment.

Recordo una lliçó pràctica, que ens va donar Finke, de la valor que calia atribuir a aquests fets culturals. Tots els qui en vàrem ser testimonis són morts amb excepció meva. Un dia de l'estada de Finke a Barcelona, un pocs joves que treballàvem a l'institut d'Estudis Catalans, li vàrem demanar que volgués explicar nos a quines circumstàncies va ser degut que el segle XVI é, quan la Reforma, hi hagués pobles a Alemanya que canviessin de religió amb tanta facilitat. Ell exposava el seu pensament amb dificultat, mig en alemany i mig en castellà o italià. De vegades no interpretava bé les nostres intervencions i igual ens passava a nosaltres. Un dia no arribava a l'hora de costum i estàvem estranyats quan, bastant més tard, va presentar-se i, tot demanat perdó, exclamava en alemany: "igual que a l'Edat Mitjana". Era Dimecres de Cendra i s'havia trobat pel carrer aquella processó dita de la Bona Mort (avui ja no és celebrada), que sortia de Sant Felip Neri amb tot d'encaputxats i esquelets i calaveres i un plat de cençra que la cucurulla que el duia signava sempre amb el dit, indicant un rètol en llatí que n'explicava el simbolisme. La lliçó d'aquell dia versà totalment sobre la interpretació que donava l'Edat Mitjana a les figuracions representatives.

Aquest era el professor Finke que va convertir en historiador el jove Gottron, sortit del seminari humanístic i que volia ésser mestre. Però, com en va fer un lul·lista? El mateix Gottron ens ho explica a l'article que he citat més amunt.

El 28 de febrer de 1910 va demanar al seu mestre que li donés un tema per a treballar i aprendre amb ell. Li va recomanar l'estudi del Concili de Vienne, és a dir, de Viena de França. Era el concili anant al qual Ramon Llull va escriure el *Fantàstic*. És un tema difícil davant del qual dos deixebles de Finke ja havien reculat. L'anaça de Ramon Llull i les propostes que hi va fer, són només un episodi petit de la història d'aquella assemblea on tantes qüestions de teologia i moral i història eclesiàstica foren plantejades. Finke no va pas suggerir-lo al seu deixeble amb la intenció que n'estudiés la breu estada que Ramon Llull hi va fer i la influència, probablement mínima, que ell hagués pogut tenir en les resolucions. Ell tenia bona experiència en la història dels concilis (treballava llavors a l'edició de les actes del de Constança) i

pensava tal vegada, que un tema de l'època de Dante, estimularia la fantasia d'un deixeble que havia seguit les seves lliçons sobre el temps de l'Alighieri. No va ser així, però en canvi, el projecte de Creuada i les idees d'altres publicistes del temps sobre ell, van fer que Gottron es recordés de Ramon Llull. D'aquesta manera va néixer la seva tesi doctoral sobre les idees de Creuada de Ramon Llull (*Ramon Lulls Kreuzzugsideen*, publicat en 1912 a les *Abhandlugen zur mittleren und neueren Geschichte*).

L'autor va voler treballar, tant com era possible, sobre les fonts i els textos originals i es va valdre dels manuscrits llatins i catalans servats a Munic. La lectura dels textos en la nostra llengua li plantejava dificultats, ja que només podia utilitzar el diccionari de Labernia. Finke l'ajudà molt i li va deixar uns exercicis que el provençalista Levy havia fet per a ell sobre el català antic. Gottron explica que se'ls va copiar, ampliant los amb extrets del *Grundriss* de Gröber, i amb aquest elements i els textos de Ramon Llull publicats a Mallorca, es va fer un petit glossari català-alemany. Encara en els últims temps li era més fàcil a Gottron la lectura del català que la del castellà. La seva tesi, escrita fa més de seixanta anys, conserva encara avui bona part del seu valor. Va copiar o resumir molts capítols del llibre *De Fine*, no de l'edició de Mallorca del 1665, sinó del manuscrit llatí 10.543 de Munic, i va posar en evidència la importància del tractat. Per exemple declara (pp. 26-28) que *De Fine* no sols representa el punt més alt de la literatura del seu temps sobre les Creuades sinó que és anterior als escrits de Dubois, Hayton i Sanudo sobre la qüestió.

No puc oblidar la sorpresa emocionada que vaig tenir un dia del setembre de l'any 1912, que vaig veure el volumet de Gottron a l'aparador d'una llibreria a Munic. Allunyat jo de la meua terra però pensant-hi sempre, i treballant en els manuscrits llatins de Ramon Llull que trobava a les biblioteques d'Alemanya, el títol de l'estudi de Gottron només que de veure'l em recomfortà. Ni de nom coneixia jo aquells dies l'autor. Tant se valia. Ell i jo pertanyíem a una mateixa comunitat d'idealistes que volien treballar en favor de la nostra cultura. Vaig comprar el llibre amb el propòsit de fer-ne una recensió a Barcelona. La vaig publicar a l'*Anuari IV* de l'Institut d'Estudis Catalans (pp. 725-727). Vaig enviar un extret del meu article a l'autor i ell m'ho va agrair en carta de 28 de setembre de 1913. Em deia que no podria enllestir tan depressa com voldria un treball que havia començat sobre l'edició de Salzinger, perquè estudiava teologia al Seminari.

A l'estiu també del 1912, una tarda vaig anar a visitar al franciscà P. Otto Keicher el qual havia publicat l'any 1909 un llibre important sobre la posició de Ramon Llull en front de la filosofia aràbiga. Era ric de novetats i jo hi havia vist una al·lusió als fons lul·lians que eren a Innichen, al Tirol il·lavors austriac. Desitjava saber-ne més detalls per si podia arribar-m'hi. El p. Keicher vivia a un gran convent de franciscans a la Sta. Anna Platz de

Munic. Em va rebre a la seva cel·la on tenia un ocell engabiats i una guitarra. Va convidar-me a beure un vas de cervesa al gran refectori del convent on va presentar-me molts joves estudiants de l'Ordre, de diverses procedències. Amb tota franquesa va donar-me una breu llista dels manuscrits lul·lians que hi havia a Innichen i el nom del prelat que dirigia la fundació eclesiàstica que els posseïa. També em va comentar i ampliar les notícies que havia donat (p. 47) sobre un epistolari Sollier-Custurer que tenia en venda la llibreria J. Rosenthal de Munic. Feia referència a l'Edició Maguntina de Ramon Llull. Jo no tenia possibilitat d'adquirir-lo, i un tempteig que vaig fer a la llibreria no va ser encoratjador.

Cap de nosaltres coneixia encara Gottron personalment, però el seu llibre i el que m'havia escrit que volia treballar sobre la Maguntina, el convertia en una peça essencial de l'equip lul·lista de l'Institut. El meu pare, Rubió i Lluch, n'havia estat el creador amb uns cursos sobre Ramon Llull als Estudis Universitaris Catalans. Elís Rogent i Estanislau Duran Reynals havien emprès la bibliografia de les edicions lul·lianes. R. d'Alós posava en valor el gran fons del convent de Sant Isidor y de la Vaticana a Roma; el qui signa aquestes ratlles feia el catàleg dels manuscrits llatins lul·lians a Munic i a Innichen; Gottron, treballant sobre l'edició Salzinger, faria també la història del gran fons lul·lià que des de Düsseldorf passà a la Biblioteca Palatina a Mannheim i d'allà a Munic. Tots érem joves, i sentíem l'ansia de treballar en favor d'una visió críticament fonamentada del conjunt de l'obra lul·liana. Gottron, iniciada la nostra comunicació epistolar, demanava sovint dades i informacions. L'any 1915 vàrem pensar que, unint el programa de la *Comissió Editora* de Palma de Mallorca i el de l'Institut, podríem celebrar el sisè centenari de la mort de Ramon Llull acceptant provisionalment la data que la fixava en forma tradicional. A l'abril del 1914 la Secció Històrico-arqueològica de l'I.F.C. publicà una memòria sobre el programa de la seva intervenció en el centenari. Proposàvem l'edició d'uns *Estudis de Bibliografia Lul·liana*, el primer dels quals seria el del Dr. Gottron sobre *L'Edició Maguntina de Ramon Llull*. Ja comptàvem amb la seva acceptació, tot i que en una carta exposava els seus dubtes sobre la data tradicional de la mort. En igual dubte l'acompanyàvem nosaltres, però vàrem preferir de no suscitar problemes que podrien restar adhesions a la commemoració que somniàvem. Ja acabaria per imposar-se la veritat històrica sense fer soroll. Desgraciadament la primera guerra mundial, amb la insolidaritat política que necessàriament havia de produir, va treure ambient al proposat centenari. Ramon Llull era home d'esperit internacional i havia d'ésser commemorat sota d'aquest signe.

Tot i la guerra, a últims del 1915 va sortir l'estudi del Dr. Gottron, *L'edició maguntina*. L'autor m'havia comunicat, el 9 de febrer de 1914, que compraria el manuscrit de Rosenthal amb les cartes sobre la Maguntina. La publicació i el comentari d'aquest epistolari és la gran novetat de l'estudi. El



completa el catàleg dels impresos i manuscrits de Ramon Lull existents al Seminari i a la Biblioteca de Mainz. El P. Sollier i el P. Custurer, jesuïtes i lul·listes ambdós, l'un belga i l'altre mallorquí, tenien que la magna edició en llatí, iniciada per Salzinger sota la protecció de l'Electeur Palatí Joan Guillem, contingués els tractats d'alquímia, atribuïts falsament a Ramon Lull. ¿Era alquimista l'Electeur? ¿Ho era també Salzinger? Probablement l'un i l'altre, però cap obra d'alquímia pseudolul·liana fou publicada a l'edició. Els editors, per tal que aquells tractats els pogués utilitzar l'Electeur, tenint los reservats al seu ús personal, els copiaren ricament en quatre grans volums en pergamí, precedits d'uns bells retrats de Ramon Lull i de Joan Guillem. Són avui a la *Staatsbibliothek* de Munic.

Gottron realitzà el seu comès amb el sentit crític que havia après a la universitat, posant en moviment tota la bibliografia llavors exigible, als capítols d'introducció i comentari. Aquests capítols els va publicar en alemany als *Franziskanische Studien* (III, 1916, pp. 214-235, 379-396, amb el títol, *Zur Geschichte der Mainzer Lull-Ausgabe*). El text de les cartes va ser publicat únicament a l'edició catalana. Les dificultats que hagué de vencer l'editor per a la transcripció dels originals, només les endevina qui es posa al davant dels fulls esgrogueïts del manuscrit. Els esborranys de les cartes del P. Sollier, amb tot d'abreviatures, tinta esblaimada, i el complimentós i emfàtic estil de l'època, eren molt difícils de reproduir. Les cartes 21 i 22 van resultar impossibles de llegir i Gottron s'hagué d'accontentar amb endevinar a què podien referir-se. Només un bon llatínia podia haver dominat tants trencacolls.

Gottron en la correspondència dels anys posteriors al seu doctorat, no parava de demanar llibres i documentació. Per tal de poder-los rebre directament, al primer volum (1914) dels *Franziskanische Studien* va iniciar una secció, *Neue Literatur zu Ramon Lull*, on volia recensionar els estudis apareguts sobre el tema. Per altra banda les seves recerques a les biblioteques de Mainz, li proporcionaven descobertes que m'enviava en forma d'articles, per si podíem publicar-los a Barcelona. Així una breu contribució seva a la revista *Estudis Universitaris Catalans* (VII, pp. 221-223) amb el títol *Ein lullistischer Lehrstuhl im Deutschland um 1500?* tenia com a tema una nota en llatí a un exemplar de la Maguntina que semblava deguda a unes apuntacions per una conferència lul·liana a Alemanya. En altres ocasions la publicació no la podíem fer de vegades fins anys després de la troballa. Així *El Catàleg de la Biblioteca Lul·liana del Convent dels Franciscans de Mallorca*, tan important per la seva extensió i minuciositat, i perquè el P. Barceló el va fer i va enviar-lo a Salzinger, va descobrir-lo Gottron en 1914 a la *Stadtbibliothek* de Maguncia. Se'l va fer copiar i el 16 de novembre del 1921 m'escrivia des de Darmstadt que si jo el volia, me'l trametria. Així ho va fer a primers de l'any següent, enviant-me estudis que no aparegueren fins el

1924: el catàleg de Barceló, al vol. VI del *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*; l'altre, a l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* (vol. I, pp. 229-242) sota el títol *Die Mainzer "Lullistenschule" im 18 Jahrhundert*.

La primera Gran Guerra i les seves conseqüències, i el treball parroquial que, un cop ordenat, fou confiat a Gottron, portaren una interrupció als seus estudis lul·lians. Cada dia se sentia més interessat per la direcció de la joventut catòlica. Ja ho demostra la bibliografia que li fou publicada en 1959 a la *Mainzer Zeitschrift*. Després de l'estudi sobre l'Edició Maguntina de l'any 1916, res no torna a publicar fins el 20. Aquest any, dels tres articles que hi són consignats, dos són sobre el moviment catòlic juvenil. Els estudis abans esmentats, publicats a Barcelona, i els pocs que varen aparèixer de tema lul·lià a Alemanya, després del 1920, no són sinó retalls aprofitables, que trobava a la seva carterà, de recerques anteriors a la seva ordenació. No era que l'interès seu pels estudis lul·lians hagués perdut empenta. Era que les circumstàncies havien canviat essencialment tant a Alemanya, com a la vida de Gottron. El final de la guerra, la pau de Versalles, la revolució, representaven un trasbals que deixava en segon terme els objectius que semblaren vitals al jove que acabava de doctorar-se. Fins les comunicacions postal s'havien fet problemàtiques. Encara a l'abril del 1916 em parlava de projectes lul·lians a una carta seva. Res més no vaig saber d'ell fins que el 3 d'abril de 1920 em va adreçar una breu carta en francès dient-me que ja era sacerdot i demanant si podíem fer-li arribar els honoraris del seu llibre sobre l'Edició Maguntina. Per a continuar els seus estudis sobre Llull, li calia venir a Barcelona i consultar uns manuscrits a París i a Roma. Tot era difícil per a ell i també per als amics que volíem ajudar-lo. Almenys li proporcionàvem de franc els llibres que podíem. Així li publicàrem a Barcelona el 1924 els articles amunt esmentats. No dissimulava la seva alegria quan els veia impresos, tot i que ens demanava excuses, a Ramon d'Alós i a mi, si la diversitat dels treballs als quals havia d'atendre, retardaven sempre, per desgràcia, dei ell, *diesen alten historischen liebhabereien* (aquestes antigues aficions històriques). No les abandonava però. Quan va rebre el *Blanquerna* publicat per la *Comissió Editora* de Palma, en poques ratlles, el 3 de gener del 1922, me'n va fer una crítica molt justa, si bé basada en la ignorància de l'anormalitat amb la qual sovint a Catalunya i Mallorca havíem de fer forces de flaqueja.

El treball amb els joves el lligava cada dia més. Hi era ficat, em deia, amb els dos peus. De vegades vivien els de la colla a un vell castell en mig dels boscos, del príncep Löwenstein, "com Ramon Llull a Randa", deia. El desembre del 1924, va anar a Roma amb els joves a la inauguració de l'Any Sant. Prou que devia pensar en els manuscrits lul·lians del Vaticà, però l'afició havia de recular davant de la devoció. M'escrivia que havia fet moltes fotografies però cap de manuscrits, "per desgràcia". Mesos després, en recordar-li jo la promesa que m'havia fet d'escriure un comentari al catàleg del P.

Barceló, contestà que no podia assegurar-me res. L'havien fet mestre de música del moviment dels joves catòlics a Alemanya. Amb ells volia tornar a Roma. En efecte, la bibliografia des del 1924, ens presenta l'activitat de Gottron orientada principalment cap als estudis musicals. A partir d'agost del 1925, vaig estar prop de quatre anys sense tenir noves d'ell. De sobte, i a causa del moviment dels joves catòlics, va venir inesperadament a Barcelona, només un sol dia, que va ser suficient per a treure la vella amistat del terreny purament epistolar i arrelar-la en el de la cordialitat familiar. De tornada d'un viatge amb els joves per Espanya, em va avisar que el 18 d'abril i per primera vegada, ens podríem veure. No el duia a Barcelona cap interès científic i ja em deia que feia anys que no treballava en el lul·lisme. Vaig anar a rebre'l a l'estació i a la nit sopà a casa meva. Va conèixer nens, els fills meus que ara ja són pares, i els va beneir. També va conèixer a la meva muller. Va portar i em va regalar per a la *Biblioteca de Catalunya* el manuscrit amb les cartes dels PP. Sollier i Custurer, que avui porta en ella el núm. 1131. Tot i l'edició, la possessió dels originals d'aquell epistolari era de gran preu per a nosaltres. El seu interès no era encara posat totalment en valor. Per altra banda, el gest de Gottron regalant-nos un text l'existència del qual coneixíem pel P. Keicher, però que tant ens havia fet divagar, tancava amb elegància un episodi que només la providencial intervenció de les afinitats electives, si puc parlar així, i de l'idealisme lul·lià, podien resoldre com mai no hauríem imaginat.

Els anys aquells de l'acabament de la dictadura de Primo de Rivera i de la proclamació de la República a Espanya, coincidirem amb neguits meus professionals i amb doloroses pèrdues familiars. Se'n va ressentir la nostra correspondència. De sobte una carta de Gottron del desembre de 1933 em comunicava el seu trasllat de Darmstadt a Magúncia, amb una missió didàctica al seu gimnasi i amb l'encàrrec d'organitzar els chors eclesiàstics al bisbat. Al mateix temps el P. Martí de Barcelona, de bona memòria, li havia demanat un estudi per al volum que preparaven *Estudis Franciscans* en commemoració del centenari del naixement de Ramon Llull. Gottron m'havia consultat sobre enviar un estudi de crítica textual del *Liber Apostrophe*, segons el ms. lat. Vaticà 1034, comparant-lo amb el cod. 81 de la col·lecció de Cusa i el text publicat per Salzinger. Més d'una vegada m'havia parlat d'aquest estudi sobre el qual el Prof. Grabmann li havia cridat l'atenció. Per dissort la feina musical l'acaparava talment, que poques setmanes després em va escriure que temia no poder complir, i així va ser. A desgrat de tot això els nostres lul·listes no es resignaven a renunciar a la seva col·laboració. Així el Dr. Sureda Blanes li comunicà el primer d'abril de 1936 que l'havia anomenat membre corresponent i l'interessat m'ho va confirmar en dues cartes.

Va venir la nostra guerra i poc després del seu acabament, la segona mundial. Greus eren les preocupacions que teníem, tant Gottron com jo, però una circumstància fortuïta el va moure a escriure'm a mig desembre de 1941. M'explicava les seves recerques sobre la història de la música a Mainz, en canvi em deia que els seus treballs lullístics els tenia completament aturats, i per això em preguntava si la *Schola Lullistica* encara vivia. Quan Gottron parlava de l'aturada dels seus estudis lullians, no pensava que mig anys després podria explicar-me el descobriment d'una missa composta per Johann Michael Breunich, mestre de capella de la catedral de Mainz, després que havia estat deixeble de Salzinger en les seves lliçons de teoria musical. Per tant els treballs de Gottron sobre el lullisme havien passat del terreny històric i filosòfic al de la musicografia. Amb això confirmava la pervivència dels fenòmens de suggestió que Ramon Llull deixava al cor dels seus deixebles. Gottron l'havia sentida en el tema de les missions i de les creuades, l'havia descobert a les vel·leïtats alquimístiques de l'Electeur Joan Guil·len i del seu capellà, i trenta anys més tard retrobava la petjada del Beat a una obra musical. Quan el meu amic parlava d'aquest episodi a l'*Alamanach* de Mainz, deia que el padrí d'aquesta nova direcció de les seves recerques, seguia essent el Prof. Finke. Ell evidentment el va portar a la història del lullisme, però jo no puc oblidar que el que ha sentit vibrar la seva sensibilitat acostant-se a Ramon Llull, li posa un amor per tota la vida. Això és el que passà a Gottron.

Acabà la guerra i la postguerra amb tot de privacions i sacrificis. Me'n explicava alguns l'estiu del 1947. Recordava el nom del Dr. Sureda i de Mn. Anglès, estava content perquè ells i jo encara vivíem, i s'il·lusionava pensant en Mallorca: "tan prompte, escrivia, arribi jo a l'Institut Lullístic, vull executar la missa a capella de Breunich, el deixeble de Salzinger". Ja feia temps que es preocupava de seguir la pista d'aquell músic, sobre el qual en 1944 ja va publicar un article a la *Mainzer Zeitschrift*.

Com si endevinés els desigs del *magister* nomenat en 1936, la *Schola* va invitar-lo a prendre part en el seu curs de Nadal de 1950. La invitació li havia estat comunicada per la Missió espanyola a Frankfurt i estava decidit a acceptar. Encara no havia rebut notícies de Mallorca, però ja es preocupava del passaport i de l'itinerari del viatge. Em deia que feia traduir al francès el text de la seva conferència sobre Breunich, la qual va ser donada el 15 de desembre de 1950. El discurs, publicat al quadern 6 dels *Studia Monographica* de la *Schola*, porta el títol de *Une messe lulliste du début du XVIII<sup>e</sup> siècle*. La música va ser cantada per la *Capella Oratoriana* i per la *Choral Polifònica* sota la direcció del mestre Esteve. Gottron va ser a Palma deu dies, va visitar tots els llocs importants de l'illa, i, naturalment, Randa i Miramar, on és més directa la suggestió lulliana. La missa va quedar en certa manera a Palma com de repertori per a les solemnitats lullianes, va ser canta-



da a la Real en 1952 i encara va tornar a ser executada a Palma l'any 1960 quan el Congrés Internacional de Lullisme. Em va escriure des de Palma engrescat del viatge i em va comentar amb goig la impressió de dignitat que li va fer el Pontifical a la Catedral: el coral gregorià va ser ben cantat, deia, i tot el poble entonava l'*Ordinarium Missae*. "Es el nostre ideal", em remarcava. Li cridà l'atenció, tammateix, que cantaven baix (*tief*).

Al *Mainzer Almanach*, vol. III, va publicar un article sobre les seves impressions musicals a Mallorca (*Kirchenmusikalisches von einer Reise nach Mallorca*). També a la Societat per a l'estudi de les antiguitats de Magúncia (*Mainzer Altertumsverein*) va donar Gottron una conferència amb projeccions, el 22 de febrer de 1951, sobre el seu viatge "fet al servei de les contribucions maguntines a les recerques lul·lianes". Bona part del públic ignorava que la ciutat de Mainz havia estat un dels principals centres mundials del lul·lisme. L'any següent la *Schola* va invitar el Dr. Bruck i Gottron es va doldre molt de no poder acompanyar-lo, però sempre la música concentrava la seva activitat en aquella època. Vam intentar de fer escoltar a Barcelona en 1953 la missa de Breunich i no va ser possible. Havia tornat a Palma i havia dissertat el 8 d'abril d'aquell any sobre "Les idées de paix mondiale chez Pierre Dubois, Ramon Lull et Dante". Era un tema que havia preparat a la juvenesa i sobre el qual publicà un article l'any 1921 a un diari de Colònia. Havia vacil·lat entre aquest tema i les noves recerques que havia fet sobre la missa lul·lística, quan va ser invitat a contribuir amb un estudi al volum d'homenatge a la memòria de Mn. Galmés. Havia ampliat molt la conferència que l'any 1951 va donar a Palma i l'any 1958 va trametre un estudi per a la *Miscelànea de Homenaje a Mons. H. Anglés* que va ser publicat al seu primer volum l'any 1961 (*Was versteht Ivo Salzinger unter lullistischer Musik*: Què entés Salzinger sota música lul·liana). Es el darrer treball basat en recerques personals sobre lul·lisme del Dr. Gottron. No solament feia la història del músic i la crítica de les seves òbres sinó que utilitzant hàbilment notes disperses, ampliava el poc que sabíem dels ensenyaments de música a la càtedra de Salzinger. La missa lul·liana, escrita en 1728, difereix completament de l'estil de les obres del mateix autor anteriors a la rebuda dels ensenyaments del *Compiler*. Afegeix una nota curiosa que resta pendent de recerques ulteriors: que el P. Pasqual, l'autor de les *Vindiciae*, va traduir del llatí al castellà un tractat de música fet de J.L. Heidel, sacerdot a la cort de Magúncia. Mn. Bové va veure la traducció a la Causa Pia de Mallorca, però el treball no ha estat trobat. L'última publicació de Gottron relativa a Ramon Lull és una breu nota, sense recerques personals, publicada l'any 1965 a la revista *Glauben und Leben* amb el títol: *Der Franziskanertertiar Ramon Lull und die Mohamedaner*.

La última carta rebuda per mi del Dr. Gottron és del 29 de setembre de 1971. Em deia que en general se sentia *recht munter*, és a dir, de bon humor, però que notava la influència dels anys a les cames i als genolls, i que per això celebrava la missa a casa seva. S'acomiadava perquè havia d'anar a la inauguració de l'exposició d'un jove artista que havia d'il·lustrar un dels seus llibrets. El 29 d'octubre morí després de breu malaltia, segons deia l'esquela. No sé quina va ser.

M'adono que he escrit massa llarg, tot i que no he intentat de donar idea de la varietat dels temes d'història maguntina i de litúrgia i recerques musicals que va tractar per escrit. Els boscos del Taunus i les poblacions que hi ha escampades, els sabia de memòria. Sempre recomanava *Wandern und Schauen* (caminar i mirar). Vaig veure un dia el vell Gottron reflexant als ulls el misteri dels boscos del Taunus. Jo recordava que molts anys abans, com a compensació perquè li havia fallat un viatge d'estudi a Barcelona, Palma i Montserrat, m'escrivia que s'endinsaria per aquells camins amb els seus germans, i ells amb les flautes i ell amb el corn de caça (*Waldhorn*, que havia intentat ressuscitar), tocarien tríos per a esbargir-se.

L'amistat de Gottron valia molt, i el munt de cartes que d'ell he rebut, el venero com el monument d'una ànima exquisida, que m'afavorí amb una amistat a la qual jo no sempre corresponia com hauria volgut.

JORDI RUBIO BALAGUER

Barcelona

<sup>1</sup> Vull recordar que l'article sobre Ramon Llull al *Lexikon der Pädagogik* de Herder (vol. IV, 1914, pp. 173-175) és de Gottron.

## LAS RELACIONES ENTRE EL ARS INVENIENDI VERITATEM Y LOS CUATRO LIBRI PRINCIPIORUM

En la historia de las ideas, la fama de Ramón Lull depende enteramente de un solo lado de sus actividades: la creación y desarrollo de su *Ars inveniendi veritatem* la cual tenía dos finalidades. La primaria era la de facilitar la conversión de los que no fueran cristianos al cristianismo, mientras la secundaria (la cual se sobrepuso a la primera en el lulismo posterior) era la integración de todas las ramas del conocimiento humano en un solo sistema teocéntrico, con una común metodología: la del Arte. Este era, como es muy evidente, producto y consecuencia no solamente de la propia personalidad de su inventor, sino también de toda su *circunstancia* (en el sentido orteguiano de la palabra). Nacido en Mallorca pocos años después de la Reconquista, Ramon Lull fue criado en un reino cristiano que abarcaba grandes minorías que no lo eran (principalmente musulmanes, pero con un importante núcleo judío) y la preocupación nacional por su conversión, hubo de tener una influencia decisiva, a la vez, sobre su propia vida y sobre la forma y la orientación de sus escritos. Cuando renunció a la vida mundana, formó (como es bien consabido) tres resoluciones: morir para Nuestro Señor, fundar escuelas de idiomas orientales para el entrenamiento de futuros misioneros, y escribir contra los errores de los infieles. Fue como consecuencia de esta tercera resolución que nació el Arte luliano, cuyas relaciones con cuatro de sus obras bastante tempranas (las cuales no han sido el objeto de mucha atención por parte de los lulistas modernos, ni se van a estudiar *per se* de una manera exhaustiva aquí) constituyen el tema del presente estudio: En mi opinión tal examen de estas relaciones puede hacer algo para aclarar los orígenes de dicho Arte, proporcionando al mismo tiempo la ocasión para reflexionar sobre algunos de los aspectos más interesantes de su funcionamiento y metodología.

La primera versión del Arte fue el *Ars Compendiosa* o *Ars Maior* (No. 3, 1273–1275 según el P. Platzeck),<sup>1</sup> cuyo texto catalán —el primitivo— se

---

<sup>1</sup> Siempre que se haya de mencionar una obra luliana (por primera vez) se le dará su número y la fecha o período al cual se le atribuye en el utilísimo “Chronologischer Werke-Katalog” del P. Erhard Wolfram Platzeck, O.F.M., contenido en el segundo tomo de su *Raimund Lull*: 2 tt. (1962 y 1964), Biblioteca Franciscana Nos. 5 y 6 (Editiones Franciscanas, Roma; y Verlag L. Schwann, Düsseldorf).

ha perdido. Fue compuesto inmediatamente después de una especie de iluminación; experimentada en el Monte de Randa, en la cual Ramón creyó haberle sido mostrado en qué manera todos los aspectos del universo creado pudieran relacionarse directamente a Dios considerándolos en términos de la manifestación activa de los atributos divinos tales como la bondad y la grandeza, llamados *dignitates* en su sistema. Su Arte hubo de desarrollarse mucho en lo sucesivo, sufriendo notables modificaciones en otras versiones posteriores, y su primera revisión o expansión fue el *Ars Universalis* (No. 5, también atribuible a los años 1273—1275): ya que esta obra lleva por título alternativo el de *Lectura Artis Compendiosae Inveniendi Veritatem*, es evidente que no se trataba de reemplazar a la versión primitiva, sino más bien de comentarla en algo a manera de un suplemento. Más o menos al mismo tiempo en que estaba escribiendo el *Ars Universalis* —o quizás un poco antes (desde luego más bien antes que después)— Ramón Lull también compuso el grupo de cuatro libros latinos cuyas relaciones con el Arte se habrán de estudiar aquí; todos los cuales aparecen bastante después del *Ars Universalis* en la bibliografía del P. Platzeck (como en todos los antiguos catálogos lulianos): el *Liber Principiorum Theologiae* (No. 8), el *Liber Principiorum Philosophiae* (No. 9), el *Liber Principiorum Juris* (No. 10), y el *Liber Principiorum Medicinae* (No. 11). Como el P. Platzeck ha señalado, sólo el último de estos *Libri Principiorum* contiene alusión alguna al *Ars Universalis*, mientras ésta alude a todos ellos. Según se verá más abajo, se trata de una alusión colectiva pero explícita en su prólogo, la cual demuestra que Lull veía a dichos libros de principios sobre cuatro materias distintas como ejemplificaciones (todos ellos) de la misma Arte general: aplicaciones de sus métodos a cuatro campos distintos. Pero el *Ars Compendiosa* y el *Ars Universalis* se parecen tanto en cuanto a su sistema y métodos, que los cuatro *Libri Principiorum* pudieran servir igualmente como ejemplificaciones de ésta o de aquélla. De hecho, salvo por la pequeña alusión al *Ars Universalis* en el *Liber Principiorum Medicinae*, todos los cuatro pudieran muy bien haber sido compuestos en su totalidad antes de que se escribiera el *Ars Universalis*.

Aunque figuren en los catálogos como obras distintas (y lo son), requieren considerarse sin embargo como cuatro opúsculos a la vez complementarios y paralelos: de ahí que me he permitido hablar de ellos colectivamente como los cuatro *Libri Principiorum*; tanto aquí como en la re—edición inglesa que acabo de preparar y prologar.<sup>2</sup> El orden en que aparecen tanto en los

<sup>2</sup> RAYMUNDUS LULLUS, *Quattuor Libri Principiorum*, de próxima aparición en "The Phoenix Series of Reproductions of Medieval and Renaissance Texts" (reproducción de la sección correspondiente del primer tomo de la Edición Maguntina, 1721, con prólogo de R.D.F. Pring—Mill).

catálogos como en la Maguntina no es necesariamente aquél de su composición, pues depende directamente de las relaciones entre sus respectivas materias. Dichas relaciones quedan formuladas con suma claridad en aquella alusión colectiva a los *Libri Principiorum* en el prólogo mismo del *Ars Universalis*:

“*Quatuor sunt scientiae generales scilicet Theologia, Philosophia, Jus et Medicina, et propterea secundum has quatuor scientias exemplificamus hanc artem, quas quatuor in duas partes dividimus, quarum prima est Theologia et Philosophia, secunda est Jus et Medicina. Sub prima scientia secunda consistit; est enim Theologia Principium Juris, et Philosophia Medicinae: sub Theologia vero Philosophiam ponimus, quod est, quia secundum nobilitatem Theologia est finalis scientia omnibus reliquis et suprema, et ideo omnibus aliis scientiis est principium.*”<sup>3</sup>

No es ésta, evidentemente, la ocasión para iniciar un asesoramiento detenido de los conocimientos especializados que demuestra nuestro autor en cada uno de estos cuatro campos, aunque resultará indispensable hablar con cierta extensión sobre sus ideas de la medicina cuando llegue el momento de hablar de la estructura de los cuatro libros.

En cuanto al orden en que fueron escritos dichos tratados, la situación es bastante compleja. A primera vista, el hecho de que sólo el *Liber Principiorum Medicinae* contenga una alusión al *Ars Universalis* pudiera parecer indicar que fue escrito después de todos los otros tres; pero el *Liber Principiorum Medicinae* queda aludido en dos de los demás (los tratados sobre filosofía y derecho). Para complicar el asunto más aún, el *Liber Principiorum Medicinae* también alude al *Liber Principiorum Philosophiae*, mientras éste y el *Liber Principiorum Theologiae* se aluden mutuamente (siendo, en efecto, el *Liber Principiorum Juris* el único del grupo al cual no se hace alusión alguna en ninguno de los otros). Por razones que serán expuestas más abajo, opino que la estructura de todos los cuatro es una consecuencia de cierto aspecto muy concreto de la materia del último de ellos: la fundamental cuaternidad de la teoría clásica y medieval de los elementos materiales, y por consiguiente del humoralismo básico de la medicina de aquellos tiempos. Pero dado que las ideas lulianas sobre la teoría de los cuatro elementos ya aparecen en obras todavía más tempranas, esto no significa que el texto del *Liber Principiorum Medicinae* tenga forzosamente que haber sido compuesto antes de que se escribieran los otros tres tratados que integran el grupo.

Hay otro punto más que tener en cuenta, con respecto a este problema: de los cuatro libros de principios, el *Liber Principiorum Medicinae* es (a lo que se sepa), el único que fue escrito no solamente en latín sino también en

<sup>3</sup> *Ars Universalis, seu Lectura Artis Compendiosae Inveniendi Veritatem (Beati Raymundi Lulli Opera Omnia, 1, Mainz, 1721)*, paginación independiente: p.2. Huelga decir que los subrayados se deben a Salzinger y no a Ramon Llull.

la lengua materna del Beato, con el título de *Començaments de medicina*.<sup>4</sup> Ahora bien, siempre que una de sus obras existe en los dos idiomas, parece que el texto catalán sea la versión original, y no hay razones para suponer que la relación fuese a la inversa en este caso. Por otra parte, ya que él empezó por escribir sus obras en catalán y luego traducirlas (o hacérselas traducir) al latín, y sólo después se dispuso a escribir la mayoría de sus obras más técnicas o eruditas directamente en el idioma internacional, la ausencia de cualquier cosa que sugiera que ninguno de los otros tres tratados jamás existiera en una versión catalana también parece apoyar la tesis de que el *Liber Principiorum Medicinæ* fuese una obra anterior a ellos; pero este argumento sólo tiene fuerza, desde luego, con respecto a la versión catalana.<sup>5</sup> Quizás la existencia de esta versión pueda proporcionarnos la solución para casi todas nuestras dificultades: si la versión catalana fuese anterior a todos los cuatro libros de principios escritos en latín, sería bien comprensible que se hicieran alusiones a dicha obra médica (nombrándola, sin embargo, bajo su título latino) en dos de los otros tratados antes de que la versión latina hubiera sido compuesta.

Considerándolos colectivamente, desde luego, se puede afirmar con seguridad que todos los cuatro *Libri Principiorum* pertenecen a la época de la primera fase del desarrollo del Arte posterior a la composición de su versión original, el *Ars Compendiosa*: obra a la cual todos ellos hacen alusión sin que ella se refiera a ninguno de ellos.<sup>6</sup> Considerados colectivamente, parecen tener un doble interés para el historiador del lulismo. Por un lado, constituyen la primera aplicación sistemática de los procedimientos combinatorios propios del Arte a las cuatro materias más importantes en el campo de los estudios superiores durante el medioevo. Por otro lado, son importantes por la luz que pudieran derramar sobre los orígenes del Arte mismo.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Inédito: manuscrito en la Bibl. Ambrosiana (Milano), MS I 117 Sup., ff. 123-80.

<sup>5</sup> No han sido estudiadas todavía las relaciones entre el texto del *Liber Principiorum Medicinæ* (publicado por Salzinger) y el texto catalán inédito de los *Començaments de medicina*.

<sup>6</sup> El texto publicado del *Ars Compendiosa Inveniendi Veritatem* hace una alusión, sin embargo, al *Ars Universalis*, lo cual no quiere decir (naturalmente) que, cuando aquélla fue compuesta originalmente, ya contenía dicha alusión, ni (por lo tanto) que Ramon Llull ya había previsto la necesidad de escribir esta segunda obra.

<sup>7</sup> La cuestión de los orígenes y antecedentes del Arte está examinada muy a fondo, pero desde un punto de vista bastante distinto, en la obra fundamental del P. Platzek (v.n.I *supra*). Para nuestras diferencias, v. su segundo tomo: Band II, pp. 158\*-160\*.



Como es consabido, esta Arte era un intento de establecer una base racional aprovechable en la apologetica, tal como también lo era la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás de Aquino (terminada en 1264), muy pocos años antes de la iluminación de Ramón Llull). Ambas obras fueron compuestas principalmente para proporcionar materia apta para ser empleada en las disputas con los teólogos musulmanes, cuyo rechazo de los argumentos basados en las Escrituras, (el tipo de argumento que más se empleaba en las controversias con los teólogos judíos) estimuló la búsqueda de lo que el Beato —siguiendo en esto a San Anselmo— solía llamar *razones necesarias*. Ya es sabido hoy que sus *razones necesarias* eran más bien demostraciones de mayor o menor congruencia que no se podían rechazar sin negar principios que entonces se podían tomar por firmes; pero el término mismo probablemente contribuyó casi tanto a su reputación errónea de racionalista empedernido como la aparentemente mecánica inevitabilidad de los procedimientos combinatorios de su Arte. Su empleo de técnicas semi-mecánicas, a base de notación simbólica y figuras giratorias, le ha valido que se clasifique a su Arte entre los antecedentes de las máquinas lógicas y las computadoras a la vez que de la lógica simbólica (aunque de hecho ésta es de una naturaleza completamente distinta de la de la notación del Arte), y la presencia de técnicas de esta índole en los cuatro *Libri Principiorum* —aunque en forma simplificada— es la característica que los liga más patentemente a su sistema general. Pero hasta en el Arte mismo, tales aspectos son puramente auxiliares —métodos a fin de cuentas muy sencillos para acelerar la realización de sus operaciones combinatorias—, y su presencia en ella no debería jamás cegarnos a su naturaleza fundamental de modo de verificar o inquirir por referir todo aspecto de la verdad sistemáticamente al ejemplar divino.

Fundamentalmente, el Arte funciona por relacionar todo campo del conocimiento humano (incluso el religioso) directamente a la manifestación de los atributos divinos en el universo, y luego argüir *per analogiam* al ir subiendo y bajando por los diversos escalones de la *scala creaturarum*.<sup>8</sup> No podría hacer esto si no fuera que Ramón Llull podía presuponer, como punto de partida axiomático para su argumentación, tanto la visión monoteísta de la divinidad compartida por cristianos, musulmanes y judíos como su común aceptación de una cosmovisión ejemplarista de naturaleza neo-platónica.<sup>9</sup> Sus presuposiciones teológicas quedan formuladas adecuadamente en el

<sup>8</sup> Véase lo referente a esta visión del cosmos en A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (1950) y Leo Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony* (1963).

<sup>9</sup> Véase R.D.F. PRING-MILL, *El Microcosmos Lullü* (Editorial Moll, Palma de Mallorca; y The Dolphin Book Co. Ltd., Oxford, 1961), especialmente los capítulos III, IV y IX. La obra del P. Platzcek (v.n.1), escrita en alemán, va mucho más al fondo de mi opúsculo, el cual no es más que una obrita de divulgación.

*Liber Principiorum Theologiae*, y sus ideas metafísicas fundamentales (desligadas en lo posible de su infraestructura teológica) constituyen los principios básicos del *Liber Principiorum Philosophiae*. Como se ha dicho más arriba, la intención primordial del Arte era la de procurar la conversión de los infieles, y el Beato la empleó en el campo de la apologetica para sacar conclusiones específicamente cristianas referentes a la Santísima Trinidad y a la Encarnación de Nuestro Señor, de puntos de vista aceptados (o por lo menos aceptables por la mayoría de sus adversarios con respecto a la naturaleza activa de los atributos divinos, en cuanto éstos son cognoscibles al hombre por sus reflejos en la estructura de la creación. Hasta cuando se está presentando el Arte como *ars generalis*, es de notar que las partes de una obra dedicadas a ejemplificar su operación habitualmente incluyen aplicaciones de ella a aquellas áreas de la fe cristiana que menos aceptables eran a los musulmanes y judíos, y en particular a los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación, los cuales solían ser los puntos más vehementemente discutidos en cualquier disputa entre teólogos de las distintas religiones "reveladas".

Aunque las figuras combinatorias y la notación simbólica no tengan mucho que ver con la discusión de los principios fundamentales sobre los cuales está construída el Arte, son indudablemente el aspecto de ésta que más patentemente se destaca en los cuatro *Libri Principiorum* que la ejemplifican. No será fuera de lugar, por lo tanto, decir un poco más acerca de la estructura y los procedimientos de la combinatoria del Arte en sí, si hemos de poder comprender la naturaleza precisa de las relaciones entre ésta y nuestros cuatro libros de principios. Un análisis escueto de sus maneras de proceder puede tener, además, cierta utilidad más general, ya que muchos lectores de las obras lulianas siguen confusos con respecto al funcionamiento y metodología del Arte, las cuales influyen sobre tantos aspectos de muchos otros libros suyos de lectura más frecuente que los *Libri Principiorum*. Permítanseme, por lo tanto, los siguientes resúmenes de la combinatoria luliana en general.

Fundamentalmente, el Arte está construída a base de dos tipos de principios muy distintos, expresados en forma visible en sus dos figuras básicas: la Figura A y la Figura T. La primera serie de principios es la de los atributos divinos, de los cuales hay dieciséis en todas las versiones del Arte anteriores al *Ars Inventiva Veritatis* (No. 55, 1289-1290), señalados por las letras B, C, D, E, F, G, H, I, K, L, M, N, O, P, Q y R para los fines de la combinatoria, y agrupados en la primera de aquellas dos figuras: la Figura A, "quae est imperatrix et domina omnium figurarum" (según el rótulo que lleva en el *Ars Compendiosa*), dibujada en el color azul. La segunda serie es la de los principios subordinados, agrupados para constituir cinco triángulos de distintos colores en el centro de la Figura T. El primero de estos triángulos (el *triangulus lividus*, dibujado en azul) queda constituido por los tres

campos de operación investigables por el Arte (*Deus, creatura y operatio*, letrados B, C y D respectivamente), y el último (el *triangulus niger*) es el ternario de juicios posibles (*affirmatio, dubitatio y negatio*, letrados O, P y Q).

Mucho más importantes, tanto con respecto al funcionamiento de los *Libri Principiorum* como para el futuro desarrollo del Arte mismo, eran los otros tres triángulos, constituídos por tres ternarios de principios de relación mediante los cuales todas las cosas estaban ligadas a las Dignidades que reflejaban, a la vez que entre sí: el *triangulus viridis* de la *differentia* (E), *concordantia* (F) y *contrarietas* (G); el *triangulus rubeus* del *principium* (H), *medium* (I) y *finis* (K); y el *triangulus croceus* de la *majoritas* (L), *aequalitas* (M) y *minoritas* (N). Al ser sometida a su revisión más radical, en el *Ars Inventiva Veritatis*, el Arte sufrió cambios muy importantes en sus dos figuras básicas: esta Figura T quedó reducida a estos tres triángulos de principios relativos (denotados, ahora, por los tres ternarios de letras BCD, EFG y HIK), mientras la serie primitiva de las dieciséis Dignidades también quedó reducida a una serie de nueve principios (llamados, ahora, principios absolutos y letrados BCDEFGHIK).<sup>10</sup> Pero aún antes de esta simplificación, desde luego, es evidente que los principios de relación que formaban los triángulos verde, rojo y amarillo eran distintos por naturaleza tanto del ternario de materias como de aquel de los tres juicios, y siempre habíanse empleado muy de otra manera: a saber, como principios operacionales que debían de “introducirse” en la materia que se investigaba, como instrumento para abrirse camino y explorarla a fondo. Aunque el *Liber Principiorum Medicinae* pertenezca a la época de las Artes con Figuras T quincecimales, p.e., sólo emplea estos tres de sus triángulos, representándolos en su “árbol” simbólico y esquemático (el cual se habrá de estudiar a fondo más abajo) como tres ramas cada una de las cuales luce su ternario de principios como “flores” del color correspondiente.

Las restantes letras simbólicas que se emplean en el *Ars Compendiosa* son S, V, X, Y y Z (o sea: todas las restantes letras del alfabeto —ya que no se diferenciaba ni entre I y J ni entre U y V—, aunque Ramon Llull no hable de *alfabeto* en su Arte antes del *Art demonstrativa*, en la cual la lista de las veintitrés letras empleadas queda antepuesta al texto con una explicación precisa de su sentido<sup>11</sup>). De estas cinco, la Y y la Z simbolizan la verdad

<sup>10</sup> A pesar de otras variaciones, estas dos series de nueve principios se mantuvieron sin más cambios en todas las versiones posteriores del Arte, y era en su forma ternaria (o sea su forma más patentemente trinitaria) que el Arte luliana fue conocida por los pensadores posteriores, la mayoría de los cuales la manejaban en su última versión: el *Ars Magna Generalis Ultima* (No. 146, 1308). En la mayoría de los casos, una referencia al *Ars Magna* alude a esta versión definitiva.

<sup>11</sup> El cual no es en todos respectos el mismo que en el *Ars Compendiosa*.

(*veritas*) y su contrario (*falsitas*) respectivamente. La S es la letra que denota la figura *spiritualis*, la cual tiene que ver con las tres potencias del alma *memoria*, *intellectus* y *voluntas*, las cuales el *artista* que maneja el Arte tiene que emplear en su búsqueda de la verdad. La V designa una figura referente a vicios y virtudes, mientras la X es la letra que denota una *figura oppositorum sive praedestinationis* (cuatro de cuyos dieciséis principios constituyentes pasan a formar el cuaternario de términos de un *quadrangulus* empleado en el *Liber Principiorum Medicinae*). Ya se habrá notado en esta breve exposición que mientras cada una de las siete letras A, S, T, V, X, Y y Z tiene un solo significado (el cual se mantiene invariable, además, no solamente en el *Ars Compendiosa* y el *Ars Universalis* sino también siempre que aparezca una de dichas letras en alguno de los libros de principios *con la sola excepción del "Liber Principiorum Medicinae", v. infra*), el significado de la serie de dieciséis letras de B a R varía según el contexto en el cual se la emplea: quince de ellas pueden emplearse para representar a los términos que se manejan en la Figura T, mientras todas las dieciséis se emplean para designar las "sedecim virtutes sive dignitates" de Dios (*Ars Univ.*, p. 9), como también para designar tres series de dieciséis términos más, correspondientes a las Figuras S, V y X (en el Arte mismo), volviendo a aparecer otra vez todavía en cada uno de nuestros cuatro *Libri Principiorum* para designar la serie de dieciséis principios que le corresponde como base y fundamento para el análisis de su propia materia. Gracias a la correspondencia numérica entre estas cuatro series de principios, dichos tratados quedan estructurados idénticamente en cuanto a su combinatoria básica, siguiendo un solo modelo que es a la vez la base numerológica de toda la combinatoria del Arte en sí en todas las versiones que precedieron a su reconstrucción radicalmente trinitaria en el *Ars Inventiva Veritatis*, unos quince años después de la composición de dichos cuatro libros de principios.

Con hablar de la base numérica de esta serie de dieciséis letras (aplicada en cuatro sentidos distintos dentro del Arte y en otros cuatro fuera de ella) ya hemos entrado en el terreno en que me parece (pero no al P. Platzeck) que los cuatro *Libri Principiorum* contribuyen a iluminar la naturaleza del *Ars inveniendi veritatem* en sí. Estos cuatro tratados me llamaron la atención primero en 1956, cuando estaba intentando hallar qué razones pudiera haber tenido Ramon Llull al escoger el número de dieciséis para la serie primitiva de las Dignidades que se representan en la Figura A original.<sup>12</sup> Era evidente

<sup>12</sup> Véase "El número primitivo de las dignidades en el *Arte General*", *Estudios Lulianos*, I (1957) pp. 309-334 y II (1958) pp. 129-156. Reproducido (con la adición de una introducción, un epílogo e índices detallados) en una edición monográfica: *Ramón Llull y el número primitivo de las dignidades en el "Arte General"* (The Dolphin Book Co. Ltd., Oxford, 1963), pp.vi 68.

que tenía que haber una lista fija y constante de ellas para que la combinatoria del Arte pudiese aplicarse de una manera invariable y exhaustiva, pero no había ni en la naturaleza de dichos atributos divinos ni en ningún aspecto de la teología cristiana (aparte de la cuaternidad de las letras en el *tetragramaton* hebreo) ninguna razón aparente para escoger una serie cuaternaria, ni mucho menos para extenderla hasta el número bastante elevado de dieciséis (el cuatro elevado al cuadrado). Al tener la lista de las Dignidades ya fijada en dieciséis, entonces sí que me podrían explicar muy fácilmente todos los otros casos en que dicho número apareciera en las primeras obras del Beato por suponer que éste hubiera sentido el deseo de modelar cuantos aspectos de su sistema pudiera sobre el ejemplar numérico que se había atribuido al mismo creador divino en la Figura A. Y a primera vista parecería que las cuatro series de dieciséis principios que se hallan en nuestros *Libri Principiorum* tendrían que estar en esta posición dependiente con respecto a la serie básica y fundamental de las *virtutes sive dignitates*. Procedí a un examen metódico de todas las ocasiones en que el número dieciséis constaba en las obras de esta primera época, y pronto hallé que existía de hecho un contexto (pero solamente uno) en que la presencia de dicho número respondía a las necesidades de la misma materia en sí: a saber, la de la doctrina de los "grados elementales", base de toda la medicina luliana, que encuentra su formulación más clara y sucinta (durante esta primera época de la carrera de Ramón como hombre de ciencias y *artista*) en la serie de principios del *Liber Principiorum Medicinae*. Pero para comprender cómo es esto, habrá que decir algunas palabras acerca de las ideas médicas de aquellos tiempos.

La medicina luliana se fundamentaba, como la de todos los demás teóricos de la materia en su siglo, en la doctrina tradicional de la fisiología humoral tal cual había sido heredada de la Antigüedad<sup>13</sup>: la teoría de los cuatro *humores*, correspondientes a los cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra) de que se componían todas las cosas materiales, con cada elemento y su humor correspondiente participando en dos de las cuatro cualidades primarias: *calor, siccitas, humiditas, frigiditas*. En cualquier compleción humoral (la mezcla de los humores característica de un individuo) uno de los humores sería el más fuerte y dominaría a los demás, determinando el temperamento psicológico y fisiológico de aquel individuo: temperamento en que el conflicto entre sus diversas partes se había resuelto estableciendo una jerarquía entre ellas que duraría hasta que algo interviniera para deshacer el delicado equilibrio entre las diversas fuerzas opuestas o complementarias. Al deshacerse dicho equilibrio, por cualquier razón, se enfermaba el individuo, y para restaurar su salud había que recrear en él su estado temperamental habitual,

<sup>13</sup> Véase R.D.F. PRING-MILL, op. cit. n.9, cap. V.

lo cual se conseguía las más de las veces mediante la administración de medicinas herbales cuya propia constitución natural podía compensar para las deficiencias (o corregir los excesos) que le habían hecho enfermar. Como se sabe, la base cuaternaria de todos los aspectos de este sistema se remonta a los pitagóricos, habiendo sido adoptado de ellos por Empédocles junto con su "definición de la salud como el equilibrio entre las distintas partes, y de la enfermedad como la desalteración de dicho equilibrio".<sup>14</sup>

Tanto en la salud como en la enfermedad, es evidente que el cálculo preciso de la fuerza relativa de los cuatro humores requería algún modo de medirlos y de comparar su intensidad, y de ahí vino la doctrina secundaria de la graduación. Tomando, como era muy natural, la estructura de la teoría básica como modelo, se supuso que pudiera haber cuatro distintos grados de intensidad en que podían manifestarse las partes constituyentes. Multiplicando cuatro por cuatro, nos encontramos con el número dieciséis como fundamento de toda la organización de la medicina correctiva a base de la graduación humoral, y (en efecto) la teoría de los grados constituye de por sí la *razón necesaria* de la presencia de este número en cualquier contexto médico o elemental. Por decirlo de otra manera: mientras es evidente que podemos decir que todo el sistema humoral era arbitrario de por sí, en cuanto hubiera sido aceptado junto con su extensión graduada no había manera de evitar el constante empleo del número dieciséis. Este sistema cuaternario de grados de intensidad no estaba presente en la teoría primitiva de los cuatro elementos, pero se remonta por lo menos hasta Galeno. Fue empleado con una sutileza y complejidad siempre crecientes por los grandes médicos árabes (v. art. et op.cit. n.12), y Ramon Llull lo aplica en una forma sobremanera complicada: p.e. las dieciséis letras de la serie básica del *Liber Principiorum Medicinæ* no corresponden sencillamente a los cuatro grados de cada uno de los cuatro elementos o humores, sino a distintos compuestos elementales en que las cualidades primarias se hallan presentes en intensidad distinta. Llull se consideraba un gran innovador dentro de esta tradición humoralista, como es fácil colegir de lo que dice de la parte específicamente luliana del *Liber Principiorum Medicinæ*, apellidándola "de novo inventa" y subrayando el gran valor del empleo de letras simbólicas para calcular la graduación de las medicinas, a

<sup>14</sup> R. KLIBANSKY, E. PANOFKY y F. SAXL, *Saturn and Melancholy* (Nelson, London, 1964) p.9 ("definition of health as the equilibrium of the different parts, and of sickness as the disturbance of this equilibrium"). Esta obra notable proporciona no solamente una excelente exposición del fondo filosófico del sistema humoral, sino también una investigación a la vez genial y detallada de su supervivencia durante y después de la Edad Media (enfocada como estudio del desarrollo de la teoría sobre un solo temperamento —el melancólico— para investigar a fondo tanto los antecedentes ideológicos como los iconográficos del grabado "Melencolia I" de Dürero).



la vez que la importancia de establecer una serie de dieciséis plantas básicas correspondientes a las variantes fundamentales de las cuatro *complexiones*, como paradigma para toda la combinatoria medicinal:

“Unde ad demonstrandum praedictos Gradus oportet in generali Sedecim Simples Medicinas seu Herbas eligere, quarum quaelibet det significationem omnium aliarum herbarum sub eadem Complexione existentium; et oportet, ut quaelibet ipsarum medicinarum simplicium vel sedecim herbarum significetur et intelligatur per literam ei appropriatam et proportionatam pro distinctione, ad hoc, ut melius et brevius possint fieri demonstrationes per eas” (p.2).

Los antecedentes inmediatos del sistema luliano no han sido averiguados todavía (aunque parece probable que se hallen dentro de la tradición de la medicina árabe), pero lo que sí puede afirmarse sin duda alguna es que la base numérica de todos sus cálculos no fue solamente derivativa, sino el mismo modelo numérico que se aceptaba universalmente en el medioevo, como fundamento obvio y necesario para toda especie de medicina humoral graduada.

En vista de todo esto, ya me pareció en 1956 que su empleo del mismo número como base estructurizante de su Arte se estaba empezando a explicar. Ya que no había ninguna razón inherente para que las Dignidades fuesen dieciséis y ni más ni menos, y ya que el contexto médico era el único en que dicho número parecía justificarse por la naturaleza misma de la materia en lugar de ser aparentemente arbitrario, empecé a estudiar la estructura y metodología del Art a la luz de los aspectos numerológicos de las teorías que se presuponen en el *Liber Principiorum Medicinae* y textos parecidos. Inmediatamente, los aspectos elementales de la numerología luliana prestaron apoyo a la hipótesis —formulada unos tres años antes y a base de otras razones muy distintas por Miss Frances A. Yates<sup>15</sup>— de que debía de existir alguna conexión fundamental entre la combinatoria del Arte y los métodos combinatorios empleados a la vez en la medicina y en la astrología lulianas. Miss Yates había trabajado principalmente a base de escritos lulianos mucho más tardíos, analizando sus doctrinas astrológicas tal como las encontró en el *Tractatus Novus de Astronomia* (No. 85, 1297) y comparando esta obra directamente con las artes ternarias de la segunda época, en las cuales —desde luego— ya no podíase hallar ninguna correspondencia numérica con sus teorías elementales. A mí me pareció que la verdadera naturaleza de cualquier

<sup>15</sup> “The Art of Ramon Llull: An Approach to it through Lull’s Theory of the Elements”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, (XVII (1954) pp. 115–73 y láminas 8–20. Fue este estudio, lo que me inspiró la idea de iniciar mis investigaciones sobre este aspecto de las obras lulianas.

relación entre estas dos divisiones de su pensamiento sería más evidente si se estudiaran las obras de ámbas, correspondientes al período en que su sistema general y sus obras humorales y elementales compartían una misma base numérica, sobre todo ya que era fácil de constatar que toda versión cuaternaria del Arte contenía alguna figura específicamente elemental.<sup>16</sup> Estas figuras habían sido suprimidas cuando el Arte fue reconstruida sobre la base del número nueve, y, junto con ellas, todas las otras cosas que pudieran sugerir la existencia de alguna conexión elemental.

Esta hipótesis mía de que el número de las Dignidades en las versiones del Arte pertenecientes a su primera época pudiera ser consecuencia del hecho de que aquél mismo número era el fundamento de la teoría de los grados, fue rechazada por el P. Platzeck, en 1960, a raíz de encontrarnos en Remagen con el propósito de dialogar sobre la naturaleza del Arte. Sugirió, al contrario, que el número de las Dignidades depende de la estructura cuaternaria de la Figura S, la cual se remonta de manera ostensible a una *taula* que se halla en una obra bien anterior al *Ars Compendiosa*: el gran *Libre de contemplació en Déu* (No. 2, 1271-1273; v.su Cap. 331). Investigando esto más a fondo, pude averiguar, primero, que tanto la Figura S del *Ars compendiosa* como su *taula* precedente del *Libre de contemplació* habían sido concebidas precisamente de tal manera que se pudiera imponer una estructura cuaternaria (con dieciséis subdivisiones) sobre el sistema evidentemente ternario y trinitario de las "potencias del alma" de la psicología augustiniana; y, segundo, que existían otras relaciones más en la psicología luliana entre la operación de las potencias y la doctrina de los humores, las cuales hacían más que probable que la imposición a primera vista arbitraria de una estruc-

---

<sup>16</sup> Hay que confesar, sin embargo, que tanto en el art. cit. en la n.12, como cuando lo revisé para su publicación como monografía (v. misma n.) tenía mi mirada puesta en la teoría de los grados elementales tal como se la representa gráficamente en las figuras del *Liber de Nova et Compendiosa Geometria* (No. 99, 1299) y del *Tractatus Novus de Astronomia* (No. 85, 1297), cuyos sistemas supuse ser idénticos como también los supuse idénticos al sistema empleado en obras tempranas como el *Liber Principiorum Medicinae*. Desde entonces me he dado cuenta de por lo menos una diferencia muy importante: la notación alfabética del *Liber Principiorum Medicinae* identifica las letras A, B, C y D con las cuatro cualidades primarias (como se verá después al describirse y exponer el *arbor principiorum et graduum medicinae* que lo ilustra, v.fig.2), y no directamente con los elementos y humores —cada uno de los cuales combina dos de aquellas cualidades (con la una en intensidad algo mayor que la otra)— tal como en el sistema hallado por Miss Yates en los manuscritos del *Tractatus Novus de Astronomia*. No es ésta una ocasión apta para investigar las consecuencias de esta discrepancia, pero es evidente que hay lugar para que se escriba un estudio de la evolución de las teorías elementales del Beato, lo cual podría servir para aclarar más todavía la naturaleza precisa de las relaciones entre éstas y el Arte (como también, quizás, el distanciamiento entre las Artes de la segunda época y las obras médicas y astrológicas de aquellos años).

tura cuaternaria sobre la operación de las potencias obedeciera a un deseo de estructurar el sistema, en su totalidad, sobre el modelo de las combinaciones que creíanse visiblemente constatables en la estructura elemental del universo material y sensible.<sup>17</sup> En los años sucesivos, no he hallado razón para dudar más acerca de esta hipótesis, y el estudio más detenido de los cuatro *Libri Principiorum* no ha hecho sino convencerme más todavía de que no hay otra explicación posible para la imposición de una estructura cuaternaria a cuántos aspectos del Arte se prestaban a ello. En el caso de la Figura T, desde luego, nunca fue posible hacerlo: los conceptos que la integran, tanto en su forma primitiva como en la definitiva, son tan netamente ternarios, que cualquier modificación de su estructura imposibilitaría por completo las operaciones del Arte de que forma parte.

Consideraremos al final del presente artículo, algunas de las posibles razones por las cuales Ramon Llull pudo haber adoptado una base cuaternaria para el Arte primitiva; pero ahora hay que volver a los cuatro tratados cuyas relaciones con el Arte estoy examinando, para ver más detenidamente cómo se realizaban sus propias operaciones combinatorias. Y lo primero que hay que constatar es que la teoría luliana de los grados (la cual me parece responsable para todas las manifestaciones del número dieciséis en las obras del Beato, incluso en los otros tres *Libri Principiorum*) era en sí demasiado compleja para permitir una formulación tan sencilla como la que dio a las materias respectivas de los otros libros, hasta tal punto que tuvo que emplear una anotación alfabética algo distinta en el caso del *Liber Principiorum Medicinæ*. en efecto, emplea las letras A, B, C y D para designar las cuatro cualidades primarias, de modo que no puede empezar su serie de dieciséis letras con que representar las combinaciones humorales con la letra B (como lo hizo con las series de principios de los otros tres tratados y con todas las figuras de dieciséis subdivisiones en el Arte). Se vio obligado, por lo tanto, a sobrepasar el límite de la serie BCDEFGHIKLMNOPQR normal para obtener las dieciséis letras que necesitaba, y —desechando tanto la I como la X por temor de que su significado, como números romanos, pudiera causar confusión (V. *Lib. Princ. Med.*, p. 2)— incorporó la S, la T, la V y la Y a la serie fundamental, la cual consiste en los cuatro cuaternarios EFGH, KLMN,

---

<sup>17</sup> Véase R.D.F. PRING-MILL, "Ramón Llull y las tres potencias del alma" (ponencia dictada en el I Congreso Internacional de Lulismo, Formentor, 1961), *Estudios Lulianos*, XII (1968) pp. 101-130. Cuando aparezcan las *Actas* de dicho Congreso, contendrán no solamente los textos de dicha ponencia y los de la del P. Platzcek, sino el resumen del debate entre los dos ponentes sobre estos y otros puntos. Hay un breve resumen del estado de dicha discusión en 1963, dos años después del Congreso de Formentor, en el "Epílogo" a R.D.F. PRING-MILL, *op.cit.* n.12.

OPQR y STVY. En el *Liber Principiorum Medicinae*, por lo tanto, las letras S, T, V e Y tuvieron que perder el sentido que les corresponde tanto en los otros tres tratados como en el Arte general.

Para comprender las operaciones de los cuatro *Libri Principiorum*, hay que saber algo de los procedimientos fundamentales de la combinatoria luliana con respecto a la manipulación y empleo de la notación simbólica y de las figuras inventadas por Ramon Llull para facilitar el uso de su Arte. En cierto sentido, pudiérase decir que el Arte general es un método bien sistemático para descubrir todos los predicados que puedan referirse a cualquier sujeto y todos los sujetos a los cuales pueda referirse cualquier predicado. Para conseguir esto, dentro del contexto de sus principios fundamentales, había que empezar por establecer todas las posibles combinaciones de cualquier aspecto de lo que se estaba investigando con cualquier otro de sus aspectos, como también con las Dignidades divinas de que dependían (los cuales estaban reflejados en la creación entera). Luego, el *artista* empieza a exponer y a investigar las relaciones implícitas en todas estas combinaciones mediante el empleo de aquellos tres triángulos —de distinto color— de principios relativos: *differentia* + *concordantia* + *contrarietas*, + principium + *medium* + *finis* y *majoritas* + *aequalitas* + *minoritas*. Esto hecho, ya podíase emplear la lógica formal de las escuelas para extraer las consecuencias implícitas en las distintas situaciones conceptuales que se habían establecido; pero la lógica era una cosa inferior al Arte, para Llull, porque no podía hacer más que investigar las relaciones entre las partes de proposiciones dadas, mientras su sistema podía servir para relacionar cualquier cosa directamente a la armadura metafísica de sus verdades eternas y evidentes: las divinas Dignidades.

Dada la serie de dieciséis Dignidades, las combinaciones se establecían mediante el empleo de los instrumentos mecánicos que habían de contribuir a la mala fama del Beato y de su Arte, o sea su *figura*. Estas eran de varios tipos, los dos que tienen mayor importancia dentro de nuestro contexto siendo: primero, figuras circulares alrededor de cuya circunferencia se hallan colocados todos los términos que se tenía que ir combinando; dentro de una determinada serie (con líneas rectas uniendo a todo punto con todos los demás), p.e. la Figura A; y, segundo, figuras tabulatorias en que las relaciones binarias simbolizadas por tales líneas rectas pueden ser colocadas metódica y exhaustivamente, llamadas *figuras secundae* porque presuponen una figura circular del otro tipo. En el *Ars Compendiosa* primitiva, la Figura V era la única figura circular que estaba acompañada por una de estas figuras secundarias tabulatorias; pero todas las figuras adicionales agregadas en el *Ars Universalis* eran de este segundo tipo. (Las figuras giratorias, con varios círculos concéntricos, son de la segunda época, y no hay necesidad para hablar de ellas en esta ocasión). En las figuras circulares, no solamente se representan los términos por sus letras sino que las palabras mismas aparecen colocadas

en torno a su circunferencia, mientras algunas de las tabulatorias colocan las palabras en sus múltiples *camarae* y otras solamente ponen en ellas los pares de letras que representan a las combinaciones binarias de términos. La *figura principiorum theologiae*, la *figura principiorum philosophiae* (v. fig. 1) y la *figura principiorum juris* (cada una de las cuales precede a su obra correspondiente en la Edición Maguntina) son básicamente de este segundo tipo, y en su forma alfabética: sencillas tabulaciones compartimentalizadas de las ciento veinte combinaciones binarias distintas que se pueden formar a base de las letras BCDEFGHIKLMNOPQR. En lugar de tener una figura circular como antecedente, estas tres figuras tienen una breve tábula en cuatro columnas arriba de la tabulación de pares de letras, dando la clave de sus significados, como puede verse en la siguiente muestra, la cual procede del *Liber Principiorum Philosophiae*:

B	Prima Causa.	F	Forma Universalis.	K	Appetitus.	O	Mixtio.
C	Motus.	G	Materia Prima.	L	Potentia.	P	Digestio.
D	Intelligentia.	H	Natura.	M	Habitus.	Q	Compositio.
E	Orbis.	I	Elementa.	N	Acerus.	R	Alteratio.

  

BC	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK	KL	LM	MN	NO	OP	PQ	QR
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	IL	KM	LN	MO	NP	OQ	PR	
BE	CF	DG	EH	FI	GK	HL	IM	KN	LO	MP	NQ	OR		
BF	CG	DH	EI	FK	GL	HM	IN	KO	LP	MQ	NR			
BG	CH	DI	EK	FL	GM	HN	IO	KP	LQ	MR				
BH	CI	DK	EL	FM	GN	HO	IP	KQ	LR					
BI	CK	DL	EM	FN	GO	HP	IQ	KR						
BK	OL	DM	EN	FO	GP	HQ	IR							
BL	CM	DN	EO	FP	GQ	HR								
BM	CN	DO	EP	FQ	GR									
BN	CO	DP	EQ	FR										
BO	CP	DQ	ER											
BP	CQ	DR												
BQ	CR													
BR														

Fig. 1 : *Figura principiorum philosophiae* (Beati Raymundi Lulli Opera Omnia, I, Maguncia 1721 : lámina T4L1F46).

Cada una de estas tres figuras está impresa en un color distinto: azul (el color de la Figura A que representa a las Dignidades divinas en el Arte) para la *figura principiorum theologias*, rojo para la *figura principiorum philosophiae* y verde para la *figura principiorum juris* (colores que se perpetuaron en las versiones ligeramente distintas de estas tres figuras que fueron incorporadas en la tercera versión importante del arte: el *Art demonstrativa* en catalán, No. 21, 1275-1281).<sup>18</sup> En los *Libri Principiorum* las series de principios correspondientes a los tres tratados y a las tres figuras que acabo de comentar, son las siguientes:

PRINCIPIORUM THEOLOGIAE	PRINCIPIORUM PHILOSOPHIAE	PRINCIPIORUM JURIS
B = Divina Essentia.	Prima Causa.	Forma.
C = Dignitates.	Motus.	Materia.
D = Operatio.	Intelligentia.	Jus compositum.
E = Articuli.	Orbis.	Jus commune.
F = Praecepta.	Forma Universalis.	Jus speciale.
G = Sacramenta.	Materia Prima.	Jus naturale.
H = Virtus.	Natura.	Jus positivum.
I = Cognitio.	Elementa.	Jus canonicum.
K = Dilectio.	Appetitus.	Jus civile.
L = Simplicitas.	Potentia.	Jus consuetudinale.
M = Compositio.	Habitus.	Jus theoricum.
N = Ordinatio.	Actus.	Jus practicum.
O = Suppositio.	Mixtio.	Jus nutritivum.
P = Expositio.	Digestio.	Jus comparativum.
Q = Prima Intentio.	Compositio.	Jus antiquum.
R = Secunda Intentio.	Alteratio.	Jus novum.

Como es fácil constatarlo, a base de la más breve consideración de estas tres series de principios, en todos los tres casos Ramon Llull ha tenido que hacer un esfuerzo evidente para conseguir una serie de ni más ni menos que dieciséis principios como base o fundamento para su aplicación del Arte a cada una de estas tres materias. O sea que en todos los tres casos el número resulta arbitrario: no nacido de la materia en sí, sino más bien impuesto desde fuera para conseguir la estructuración deseada.

<sup>18</sup> *Obres de Ramon Lull*, XVI (Palma de Mallorca, 1932). Las relaciones entre el texto catalán y la versión latina bastante más extensa (pub. *Beati Raymundi Lulli Opera Omnia*, III, Mainz, 1722) no han sido estudiadas todavía.



En el caso del *Liber Principiorum Medicinae*, desde luego, no es así. Y, a primera vista, además, no parece haber ninguna relación entre aquellas tres figuras tabulatorias tan áridamente geométricas y el nutrido Arbol simbólico que aparece al comienzo de la cuarta obra (v. fig. 2); pero en los textos de las otras tres, las *camarae* de que se componen sus figuras, están descritas repetidamente como *flores*, lo cual indica que el Beato también las consideraba como algo que hubiese brotado y crecido de manera orgánica de sus principios antecedentes, aunque su presentación visual en tales tabulaciones esquemáticas no ostente parentesco alguno con la forma de ninguna de las múltiples figuras de árboles simbólicos que se encuentran en las obras del Beato. No hay ninguna figura de árbol entre las muchas figuras del Arte misma, pero es una forma de representación empleada muy a menudo cuando quería presentar los diversos aspectos de una materia estructurizados de tal modo que formasen un solo sistema orgánico, con sus principios fundamentales vistos como raíces, de los cuales se yergue un tronco que se subdivide luego en ramas con hojas o con flores o con fruta. De hecho, las materias tratadas en todos los cuatro *Libri Principiorum* fueron expuestas luego en forma arbórea, cuando pasaron a formar parte del enciclopédico *Arbor Scientiae* (No. 77, 1296), obra que abarca todo lo que el hombre puede saber de Dios, a la vez que todos los aspectos de la estructura universal (tanto lo macrocósmico como lo microcósmico, incluyendo la estructura orgánica de la sociedad) en su huertacillo de catorce *arbores* estructuralmente análogos. Pero el árbol que se emplea en el *Liber Principiorum Medicinae* es indudablemente bastante más complejo que ninguno de aquéllos, y excepcional por el hecho de que sus raíces constituyan una figura circular que también forma parte del sistema (v. fig. 2): contrasentido representacional atípico en las construcciones visuales lulianas. Esta figura circular es, también, ya de sí más complicada que las del tipo de la Figura A que se han comentado anteriormente. Y hay otro nivel más de complejidad estructural, en cuanto distintas palabras, letras y cifras aparecen en nada menos que cinco colores diferentes (azul, verde, rojo, amarillo y negro: tal como los cinco triángulos de la Figura T en su forma primitiva). Estos colores tienen una función diferenciativa importante (acompañada a veces por algún significado simbólico adicional), perdida en la siguiente reproducción monócroma, pero que se podrá aclarar fácilmente si se me permite una exposición algo más detenida de dicha figura: exposición que podrá servir, al mismo tiempo, para aclarar todos los puntos que me quedan por comentar en esta ocasión acerca de las ideas cardinales del *Liber Principiorum Medicinae* y de sus relaciones con los otros *Libri Principiorum* y el Arte general.



Fig. 2 : Arbor Principiorum et Graduum Medicinæ (Beati Raymundi Lulli Opera Omnia, I, Maguncia 1721 ; lámina T<sub>1</sub>L<sub>4</sub>F<sub>18</sub>).

Llamado (como se puede ver en el medallón central de la figura circular inferior) *arbor principiorum et graduum medicinae*, este árbol simbólico tiene por raíces los cuatro humores nombrados en el exterior de los cinco anillos de su parte circular: *cholera* en rojo, *melancholia* en negro, *phlegma* en verde y *sanguis* en azul. Inmediatamente arriba de la palabra *cholera*, el árbol tal como consta en la lámina de la Edición Maguntina parece dividirse en un tronco central y dos brancas laterales simétricas; pero la descripción que el mismo autor nos da lo traduce como un árbol de dos ramas, la segunda de las cuales bifurca inmediatamente (o sea que lo que en la lámina parece ser un tronco central no es, de hecho, sino la primera parte de la segunda rama). Esta división inicial del árbol en dos mitades significa una distinción entre los principios tradicionales de la medicina occidental “secundum quod relatum est per antiquos Medicos, qui nos praecesserunt” (expuestos en la rama izquierda) y los principios nuevos del sistema propiamente luliano: su combinación peculiar del humoralismo graduado con la combinatoria artística, combinación cuya naturaleza podrá verse más a fondo cuando pasemos al examen más detallado de esta segunda rama.

En cuanto a la rama tradicional, ésta también sale (naturalmente) de las mismas raíces humorales cuaternarias, y tiene tres divisiones principales, distinguidas entre sí por sus colores. La que está más arriba de todas en la lámina (más distante de sus raíces, aunque se la llame la *pars prima*) tiene once divisiones, llamadas colectivamente *Res Naturales et Annexae*, con todas las palabras en tinta amarilla: de éstas, las *Res Naturales* constituyen un ramillete de siete flores (“scilicet *Elementa, Complexiones, Humores, Membra, Virtutes, Operationes et Spiritus*”), con otras cuatro de *Annexae* (*Aetates, Colores, Figurae y Differentia inter Masculum et Foeminam*). La sección central (o *secunda pars*) es la de las *Res Innaturales*, azul de color y seis en número: *Aër, Exercitium, Cibus et Potus, Somnus et Vigilia, Evacuatio et Repletio y Accidentia Animae* (tales como “*Gaudium, Ira, Tristitia, et similia*”). La tercera sección (la que aparece más cercana a sus raíces) es la de las *Res contra Naturam*, rojas, y que sólo tiene un ternario de flores: *Morbus, Causa Morbi, Accidens Morbi*. Los colores de estas tres divisiones no indican, desde luego, ninguna conexión especial entre ellas y los humores de colores correspondientes en las raíces, sino que solamente parecen tener el fin de diferenciar visiblemente entre las tres partes de la antigua medicina humoral común y corriente.

En la branca luliana bifurcada, en cambio, por lo menos algunos de los colores tienen un sentido más profundo, como se echa de ver al considerar su primera parte (la que aparece como un tronco central en la lámina maguntina). Esta consta de las cuatro cualidades primarias, cada una en un color distinto y acompañado por una letra mayúscula del mismo color. Sus colores son los mismos que los que se emplean para los cuatro humores en las raíces

del mismo árbol (como también para los elementos que les corresponde a éstas, en las figuras elementales pertenecientes a otras obras lulianas de la época: p.e. la pequeña figura elemental aneja a la Figura T del *Ars Universalis*). Ya que no existe correspondencia directa o ecuación entre las cualidades y los humores o elementos (cada humor o elemento manifestando dos de las cuatro cualidades simultáneamente), hay que guardarse contra cualquier interpretación demasiado sencilla y directa de las correspondencias de color que acabo de señalar. De hecho, lo que sucede es que en las combinaciones de cualidades correspondientes a cada humor o elemento siempre hay una cualidad que se manifiesta con mayor intensidad que la otra (una distinción muy importante en las doctrinas elementales de Ramon Llull, v. *art. et op. cit.* n. 12, pp. 319-320), y en este árbol Llull ha atribuído a cada humor en sus raíces el color que corresponde más arriba a la cualidad dominante de aquel mismo humor. Así el rojo se emplea arriba para *calor* y la letra A, y abajo para *cholera* (cuya *siccitas* queda vencida por su *calor*, tal como en su elemento correspondiente: el Fuego); el negro se emplea arriba para *siccitas* (B), y abajo para *melancholia* (cuya *frigiditas* queda vencida por su *siccitas*, tal cual ocurre en el elemento Tierra); el azul se emplea arriba para *humiditas* (C), y abajo para *sanguis* (cuyo *calor* queda vencido por su *humiditas*, como sucede en el Aire); mientras el verde se emplea arriba para designar la *frigiditas* (D), y abajo para la *phlegma* (cuya *humiditas* queda vencida —tal como ocurre en el Agua— por la cualidad *frigiditas*, que es la dominante).

Estos mismos colores se vuelven a emplear para denotar las cuatro cualidades en dos lugares más del árbol: primero, cuando cada uno de las letras A, B, C y D aparece un total de ocho veces más en los cuatro anillos combinatorios al centro de la figura circular de las raíces; y, segundo, dentro de las dieciséis flores que crecen de las cuatro cualidades básicas, todavía en la primera parte de la rama propiamente luliana. Estas flores van agrupadas en ramilletes de a cuatro, saliendo de las letras A, B, C y D respectivamente y representando cuatro distintos compuestos en que aquella cualidad es la dominante: EFGH de la A (todas letradas en rojo), KLMN de la B (en negro), OPQR de la C (en azul) y STVY de la D (en verde). Cada flor indica, además, el grado de intensidad que le corresponde a cada una de las cualidades que contiene por una cifra (1, 2, 3 ó 4) en el color de la cualidad que esta cifra representa. Pero no hay necesidad de ir enumerando el colorido de dichas cifras aquí, ya que esto se puede inferir muy sencillamente de la constitución de estos dieciséis compuestos graduados tal como queda resumido en el texto mismo de la obra:

"Supponimus enim, et dicimus, E. esse unam speciem simplicis medicinae, in qua sit A. in quarto Gradu, B. in tertio, C. in secundo, et D in primo.

Et supponimus, F esse aliam speciem simplicis medicinae, in qua sit A. in tertio, B. in secundo, D. in primo.

G. vero supponimus aliam speciem simplicis medicinae, in qua sit A. in secundo, B. in primo.

H. aliam, in qua sit A. in primo.

K. supponimus aliam speciem simplicis medicinae, in qua sit B. in quarto Gradu, D. in tertio, A. in secundo, C. in primo.

L. supponimus aliam speciem, in qua sit B. in tertio, D. in secundo, A. in primo.

M. esse aliam speciem, in qua sit B. in secundo, D. in primo.

N. esse aliam speciem, in qua sit B. in primo Gradu.

O. vero ponimus esse aliam speciem, in qua sit C. in quarto Gradu, A. in tertio, D. in secundo, B. vero in primo.

P. aliam speciem, in qua sit C. in tertio, A. in secundo, D. in primo.

Q. aliam speciem, in qua sit C. in secundo, A. in primo.

R. aliam speciem, in qua sit C. in primo.

S. aliam speciem, in qua D. sit in quarto, C. in tertio, B. in secundo, A. in primo.

T. aliam speciem, in qua sit D. in tertio, C. in secundo, B. in primo.

V. aliam speciem, in qua sit D. in secundo, C. in primo.

Y. aliam speciem, in qua sit D. in primo.

Per istas autem literas decurrit ista Ars, quibus ignoratis Ars minime potest intelligi." (pp. 2-3).

La segunda parte de la rama luliana se compone de un *Quadrangulus* y tres *Trianguli*, con aquél colocado entre éstos y las raíces del árbol. Según el texto, el *Quadrangulus*, cuyo nombre está en azul, pertenece a la *figura praedestinationis*, o sea la Figura X del Arte general de aquella época. Está constituido por cuatro principios los cuales pudieran describirse (de manera bastante general) como designando cuatro grados de la existencia, presentados en el árbol como las flores del cuadrángulo, y efectivamente entresacados de la serie de dieciséis términos que están dispuestos en torno a la circunferencia de la Figura X: *Perfectio* (aquí de azul, como la palabra *Quadrangulus*), *Esse* (en tinta roja), *Defectus* (en tinta verde) y *Privatio* (en tinta negra; en la Figura X, estos cuatro términos habían llevado las letras D, H, M y Q respectivamente, pero carecen de representación simbólica en este nuevo contexto médico. Más arriba de aquel *Quadrangulus*, en la representación del *arbor principiorum et graduum medicinae*, se hallan los tres *Trianguli* ya mencionados, los cuales son los tres triángulos operacionales de la Figura T. Cada uno constituye una rama menor en la lámina, con sus tres principios correspondientes representados como flores: sus nombres (tal como la pala-

bra *Triangulus* de la que crecen) están en tinta del color que les corresponde en la misma Figura T: verde para el primer triángulo (*Differentia, Concordantia, Contrarietas*), el cual aparece como el central en esta representación; rojo para el segundo (*Principium, Medium, Finis*), que aparece aquí con el inferior; y amarillo para el último (*Majoritas, Aequalitas, Minoritas*), en la punta de la branca.

Dada su complejidad sorprendente y atípica, se ha tenido que dedicar un espacio desproporcionado a la descripción de este *arbor principiorum et graduum medicinae*. Pero, de hecho, el tiempo que se ha dedicado a esto se justifica además por otra razón: lo que hemos tenido que decir de la estructuración de este árbol contribuye en gran manera a aclarar la actitud de Ramon Llull para con todas las cuatro materias que trata en suus *Libri Principiorum*. Tal como el Arte en sí no se veía como algo que reemplazaba a la lógica tradicional, sino como algo que iba más allá de la lógica (mejorándola y haciéndola más eficaz), del mismo modo todas las aplicaciones del Arte general a materias específicas estaban consideradas como adelantos en sus respectivos campos: algo que mejoraba e iba más allá de lo que Llull había heredado de sus predecesores, pero *sin invalidar los procedimientos y conocimientos heredados*. Así, en el campo médico, los principios antiguos representados en la rama izquierda del árbol siguen operantes en el contexto nuevo de la medicina luliana; pero Ramon creía que su versión meticulosa y sutilmente graduada del humoralismo tradicional constituía un modo muchísimo más eficaz para calcular con precisión cómo se debiera proceder para restaurar el equilibrio temperamental de un enfermo, si los grados elementales se empleaban en conjunción con los procedimientos analíticos basados en la operación de aquellos tres triángulos pertenecientes a la metodología de su Arte general. En su versión de la medicina, los grados y los triángulos se convierten en los utensilios fundamentales: "sicut enim martellus et tenaculae sunt instrumenta in arte fabrili, ita Gradus et Trianguli sunt instrumenta Medicinae" (*Lib. Princ. Med.*, p. 4).

De modo parecido, cada uno de los otros *Libri Principiorum* empieza con una serie de ideas o principios todos ellos heredados, aunque no se presentaran anteriormente estructurados en tales series de dieciséis términos (ideas cuyas fuentes precisas todavía no se han investigado detenidamente en su conjunto); pero nuestro autor opina que su valor para la investigación del campo al cual corresponden aumenta sobremanera, si se les somete primero a un metódico y exhaustivo análisis combinatorio (análogo a los procedimientos de la combinatoria humoral graduada en el campo de la medicina) para luego descubrir y explorar las relaciones inherentes en las combinaciones resultantes por ir las aplicando aquellos tres triángulos. En los tratados sobre teología, filosofía y derecho, la definición —o redefinición— de los términos heredados ocupa una *pars prima* (precedida por un pequeño *incipit* y breve



prólogo) a la que sigue una segunda parte en que el autor considera metódicamente todas las ciento veinte combinaciones binarias de principios que están representados en la figura tabulatoria correspondiente, procediendo luego a la contestación de una serie de *quaestiones* típicas referentes a aquella materia. Y cada uno de aquellos tres tratados termina, después de las *quaestiones*, por reflejar de nuevo sobre sus principios fundamentales en una sección titulada *Regulis Principiorum*. En el *Liber Principiorum Medicinae*, en cambio, las complejidades de la materia vuelven a imponer una estructuración más compleja sobre el texto (tal como sobre la figura de aquél árbol): esta obra no está dividida en dos *partes* sino en diez *distinctiones*, las cuales abarcan nada menos que treinta y seis subdivisiones que se llaman *capita*.<sup>19</sup> Esta no es la ocasión apropiada, desde luego, para iniciar una consideración más detenida de su contenido, como tampoco de las doctrinas expuestas en los demás tratados de este cuaternario temprano de aplicaciones del Arte general a distintas materias particulares: aplicaciones del tipo que después se llamarían, ellas mismas, *artes*, pero artes específicas, no generales.

Para concluir esta serie de reflexiones sobre la relación entre el Arte y los *Libri Principiorum*, me toca cumplir con lo prometido e insistir un poco más sobre lo que ya llevo dicho (aquí y en otras partes, v.n. 12) acerca de la probabilidad —según la veo yo— de que la imposición de una estructura cuaternaria sobre las Artes generales de la primera época fuese debida a la influencia de la teoría elemental de Ramón Llull. Lo importante del caso no es tanto el averiguar si la imposición fue hecha directamente o como consecuencia de la previa cuaternización de las operaciones del alma en el *Libre de contemplació*, sino saber si las doctrinas sobre los cuatro elementos materiales le pudieron haber proporcionado de hecho el modelo que hubo de emplear para estructurar un Arte aplicable a otras materias inmateriales y más altas. Aquí hay que tener en cuenta dos cosas: por un lado, el hecho de que procedimientos combinatorios de esta índole estaban aceptados como eficaces con respecto a los elementos y humores (en los campos relacionados de las ciencias naturales, la astrología y la patología humoral) por sabios tanto cristianos como musulmanes y judíos; y, por el otro, que la cosmovisión ejemplarista daba por sentado la existencia de una relación analógica entre todos los escalones de la *scala creaturarum* (ya que todos eran los reflejos de un solo ejemplar). Si recordamos, además, que el objeto del Arte era el de proporcionar un sistema de argumentación (aplicable a cualquier materia) que sería igualmente aceptable a los sabios de estas tres religiones, entonces sí que parece probable que Ramon Llull pudiera haber construído la combinatoria de su Arte siguiendo el modelo de las operaciones de la naturaleza

<sup>19</sup> La *Glossa Discipuli* al final del *Liber Principiorum Medicinae* es de Salzinger.

misma, precisamente porque la analogía de las operaciones elementales parecería proporcionarle una base científica aceptable a todos, en que fundamentar su argumentación acerca de los niveles superiores de la creación, y hasta en el campo de la teología misma.

La reconocimiento de que el modelo de la combinatoria elemental pudiera servir como base para un *ars inveniendi veritatem* general hasta pudiera haber sido de lo esencial de su visión en el Monte de Randa, el cual le proporcionó el orden y la forma en que pudiera componer aquellos anhelados libros "contra los errores de los infieles".<sup>20</sup> Lo esencial de aquella iluminación no puede haber sido la doctrina de las Dignidades, p.e., porque sabemos que ya la tenía elaborado mucho antes, sino que tiene que haber tenido alguna relación con el ver de repente algún modo en que se podía emplear esta doctrina como base y fundamento de un *ars inveniendi veritatem* práctico y eficaz: lo que le vino a la mente con toda la fuerza de una revelación (y que él tuvo siempre por una iluminación divina) pudiera muy bien haber sido la idea de que los métodos científicos de su tiempo pudieran aplicarse *per analogiam* hasta a Dios, con sólo estructurar su doctrina ejemplarista de las Dignidades sobre el mismo modelo cuaternario. Como había de escribir pocos años después en el *Liber exponens Figuram Elementalem Artis Demonstrativae* (No. 31, 1275-1281):

"Elementa sunt quatuor principia rerum naturalium . . . : ut autem de ipsis et de operationibus eorum in corporibus physicis habeamus notitiam, per quam possimus *proprie* vel etiam *metaphorice* respondere ad factas quaestiones, sunt figurata" (p.l);

y, efectivamente, tales figuras elementales (que no son siempre las mismas) forman una parte integral de todas las versiones del Arte general de la primera época, aunque todos estos aspectos elementales fueron descartados después cuando las Dignidades fueron reducidas de dieciséis a nueve (y todo lo restante fue recompuesto sobre una base ternaria y trinitaria) en el *Ars Inventiva Veritatis*, por allá del 1289.

Otro apoyo para mi teoría es la frecuencia con que aparecen analogías directas con la operación de los elementos (aducidas aparentemente con fuerza probativa) cuando Ramon Llull está hablando de materias totalmente distintas, y la siguiente contestación a una *questio* en el *Liber Principiorum Juris* parece corroborar la idea de que los argumentos analógicos (o, como los llama el Beato, *metafóricos*) tenían para él una función que sobrepasaba los límites de meras ilustraciones o ejemplos:

"*Solutio*. Per metaphoram, per quam solvitur supra dicta quaestio (i.e. la precedente a la que aquí se está contestando), etiam potest solvi

<sup>20</sup> Véase *Vida coetània*, ed. FRANCESC DE B. MOLL (Palma de Mallorca, 1933) p.

haec quaestio et plures similes huic, cum in hac arte una solutio possit esse principium ad solvendum quam plurimas quaestiones”(p.29)

Pudiérase creer que Llull sólo quería decir con esto que todas las preguntas de cierto tipo podían ser contestadas a la luz de un solo ejemplo paradigmático (tomado del campo al cual se le había de aplicar), pero hay una aseveración más explícita todavía en el *Liber Principiorum Medicinae* que me parece poner fuera de toda duda el empleo luliano de las combinaciones elementales como el paradigma básico para solucionar problemas en campos bien distintos.

Mientras no hay ningún lugar ni en el *Liber Principiorum Theologiae*, ni en el *Liber Principiorum Philosophiae*, ni en el *Liber Principiorum Juris* en que se nos sugiera argüir por analogía de cualquiera de estos campos a cualquier otro, en el *Liber Principiorum Medicinae* se nos dice de manera categórica:

“est in hac Arte Metaphora, ut per hoc, quod secundum Gradus et Triangulos et alias Distinctiones in hac Arte dictum est, possint eam intelligi ea, quae de aliis scientiis existunt, sicut de Theologia, Jure et Philosophia naturalis et aliis, per quas intellectus exaltatur in intelligendo”(p.5, cit, en Yates, art. cit. n.15, p.130).

La mención de los grados en aquél pasaje muestra claramente que la frase *hac Arte* se refiere netamente al arte de la *combinatoria elemental y humoral*, y no solamente al Arte luliano en general. Y aquél capítulo termina así:

“Unde de gradu in gradum, de exemplo in exemplum, et de uno principio in aliud possem prolixè loqui de Metaphora, de qua in sua Distinctione (i.e. Dist.X, pp. 39-47, q.v.) prolixè discurremus: unde virtus hujus Artis per Metaphoram maxime decurrit; et hoc ideo, quia Elementa et Scientiae universales sua secreta et suas operationes intellectui abscondunt et revelant valde subtiliter; propter quam obscuritatem oportet, quod exaltetur intellectus ad intelligendum metaphorice, ut ei predicta secreta revelentur, et ut homo per elevatum intellectum sciat facere et solvere quaestiones”(p.6).

ROBERT D. F. PRING-MILL  
Saint Catherine's College  
Oxford.

## ASPECTES SECUNDARIS DINS L'OBRA ESCRITA DE RAMON LLULL ("SABATERS I SABATES", "TELES I VESTITS", "GRAMÀTICA") (\*)

La nostra comunicació no ve a tractar cap de les qüestions més o menys transcendents que es plantegen, o es poden plantejar, dins l'obra escrita de Ramon Llull. Res, per tant, sobre la filosofia, la teologia, la mística, etc., lul·lianes. Solament unes notes sobre aspectes molt secundaris dels llibres del gran Mestre mallorquí. Es poden dir notes històriques, d'aquella història gairebé inconscient que es riuen els que de qualque manera escriuen. Llegint el volum d'homenatge a Josep Carner, titulat "L'Obra de Josep Carner", em va sorprendre l'epígraf del treball de Ferran Soldevila, "Josep Carner, historiador". L'autor explica que no es refereix a les evocacions de caràcter històric que, encara que no abundin, es poden trobar dins la producció literària de l'excel·lent poeta, sinó a allò que hi ha d'elements per a la història.

D'elements per a la història n'estan tot plenes les obres de Ramon Llull. Com és natural, unes més que les altres. Dins unes hi descobrim notícies autobiogràfiques, dins les altres, per dins totes, hi estan com a dissecats els costums i maneres de viure medievals. Basta fullejar una mica els llibres de *Blanquerna*, de *Meravelles* i de *Contemplació* per adonar-se'n. Amb molta raó, doncs, es podria també intentar un treball encapçalat amb la llegenda "Ramon Llull, historiador" i es trobaria matèria per omplir uns quants grossos volums, no gens mancats d'interès.

La nostra pretensió és molt més modesta: presentar, com hem escrit abans, unes simples notes, no exhaustives, estrictament monogràfiques, sense cap aparell d'erudició, amb particulars referències al llenguatge, sota aquets tres títols: "Sabaters i sabates", "Teles i vestits" i "Gramàtica". Els dos primers títols tenen que veure amb les "arts mecàniques" i el darrer, amb les "arts liberals" de Llull. I l'únic mèrit que tindrà el nostre treball, serà, en tot cas, el d'ésser un treball de primera mà. No sabem que ningú hagi tocat ja els temes en què hem tengut la debilitat de fixar-nos.

### SABATERS I SABATES

Són relativament freqüents —en comparacions i petits apòlegs— dins els escrits catalans (el nostre treball es circumscriu a aquests i encara, ho tornam a dir, no d'una manera exhaustiva) de Ramon Llull, els texts al·lusius als diversos oficis. Entre ells, al de sabater. Llegim, per exemple, en *Blanquerna* (pàg. 273): "Lo canonge anava tots jorns per les carreres de la ciutat e prenia

s guarda dels oficials d'aquella ciutat, axí com drapers *çabaters* pellicers ferrers carnicers, e axí dels altres mesters”.

Recordem que *sabata* és un mot d'origen turc (*cabata*). Tenim registrades les següents variants ortogràfiques: *sabata* (“Deus . . . a bèsties ha creades ungles per so que sien lurs *sabates*”, *Doctrina Pueril*, pàg. 9); *çabata* (E anà a un çabater que li calçàs unes çabates”, *Blanquerna*, pàg. 60) i *sabbata* (“En presència de .I. sabater que li feia unes *sabbates*”, *Meravelles III*, pàg. 125).

Ja hem dit que Ramon Llull enumera l'ofici de sabater entrè les arts mecàniques. Defineix aquestes arts així: “Art mecànica és sciència lucrativa manual per donar sustentació a vida corporal. En aquesta sciència són, fill, los maestrals, so-és a saber, lauradors, ferrés, fusters, *sabatés*, drapés, mercaders e ls altres officis semblants a aquests” (*Doctrina Pueril*, pàgs. 218–219).

La professió d'una art mecànica es diu *ofici* –*offici*, *offisci*, *uffici*, *ufici*, *ufissi*– i *mester* (“E los homens, per peccat, en cascú dels *officis* e dels *mesters* són enganables los uns als altres”, *Contemplació I*, pàg. 191). *Ofici* té el significat més general; *mester* es diu *maestral* o *menestral*. *Oficial* presenta respecte de *maestral* el mateix diferent matís de significat que *ofici* respecte de *mester* (“Null *maestral* ne *oficial* no treballa tant, *Sènyer*, en son ofici com los jutges e ls advocats fan en lur *ofici*”, *Contemplació III*, pàg. 71); (“Déu ha donats ulls al *menestral* per so que veja obrar”, *Doctrina Pueril*, pàg. 218); (“Car príncep era posat en terra a representar Déu e a ésser son *oficial*”, *Blanquerna*, pàg. 262). En quant a l'etimologia de *mester* i de *maestral* i *menestral* sembla que hi hagi hagut concurrència entre *magisteriu* i *ministeriu*, *magistrale* i *ministeriale*.

Pertany al bon ordenament de les viles i ciutats que hi hagi en elles tota la varietat dels menestrals: “Ofici de cavaller és aver viles e ciutats per tenir dretura a les gents, e per congregar e ajustar fusters en un loch, ferrers, *sabaters*, drapers, mercaders e los altres officis qui pertanyen al ordonament d'aquest món” (*Doctrina Pueril*, pàg. 218–219).

El material bàsic per a la indústria del calçat era llavors, com ara, el cuir: “E lo hermità cogità que lo farrer no poguera fer lo coltell sens ferro, ni lo *sabater* la *sabata* sens *cuyr*” (*Meravelles I*, pàg. 70); “Dix lo lop al moltó per què estava ab home qui mènuga carn e fa *çabates* de *cuyr*” (*Arbre de Sciència I*, pàg. 359).

A la *sabata* hi entra no solament el cuir, sino també la pell: “On, si l *sabater* e mercader ab la *pell* morta sab aver prudència e guanyar riqueses temporals . . .” (*Doctrina Pueril*, pàg. 99).

L'ofici de sabater no és fàcil. Es requereix una no petita dosi de bon gust perquè la *sabata* resulti bella i elegant: “Car en axí com lo *sabater* ha art a fer la *sabata* e l ferrer a fer lo coltell, axí pot home per gràcia vostra aver art e manera com pusca aver vertuts” (*Contemplació VII*, pàg. 411).

Abans d'emprar el cuir, el sabater l'ha de tractar i l'ha de posar en les

degudes condicions; l'ha de *tirar*, l'ha d'*estendre* i l'ha d'*untar*: “Nos veem que los *sabaters* *tiren* lo *cuir* ee l *estenen* e l *unten*, per tal que sia blan” (*Contemplació* III, pàg. 125).

La vanitat és innata en l'home, i més encara en la dona. Per això no en tenen prou amb unes sabates de pell al natural, sinó que les volen d'una o d'altra color, segons les exigències de la moda. Es aquest un mal ja antic, si es pot dir mal el desig de ben parèixer i de l'elegància: “Als pintors veg, *Sènyer*, *pintar* borses e correges e *sabates*” (*Contemplació* III, pàg. 112); “Ni les vostres *sabates* no foren *pintades* sinó de sanc” (*Ib*).

No sempre el sabater, suposant la seva bona voluntat, encerta bé de tot en fer unes sabates exactament segons la mida dels peus. I Déu ens alliberi del torment d'unies sabates massa estretes. Es un martiri que l'Església no reconeix perquè sovint va acompanyat de protestes i malediccions al sabater que s'és errat: “En diria—hom se calçà calces vermelles, e calçà's unes *sabates pintades*, les quals trigà a calçar longament per ço car eren *stretes*” (*Meravelles* III, pàg. 9–10).

Tots els extrems són viciosos, i les sabates poden també pecar per massa grans: “Aquell *sabater* féu al jutge .1<sup>a</sup>. *sabate* massa *gran* e l'altre massa *pocha*” (*Ib*. pàg. 125). Per no merèixer, doncs, un eixabuc del seu client, el sabater, abans de fer les sabates, ha de pendre bé les mesures: “Adonchs (el jutge) se meravellà del sabater com havia errades *mesures* de les *sabates*, en les quals solia avenir; e reprès lo *sabater*” (*Ib*.). Com en tantes altres coses, s'ha de saber escollir un terme *mig*, unes sabates massa petites ni massa grans: “On, en axí com l ome qui *asaja* tantes *sabates* que n troba cuvinents a son peu, en axí deu home temptar e asajar totes les .VIII. cambres” (*Contemplació* VII, pàg. 611).

Com s'ha observat en les cites precedents, la *mesura* és el resultat de prendre la mida del peu; *assajar* és l'acció de provar—se les sabates i *calçar*, l'acció de posar—se—les o de dur—les posades.

D'ara fa poc temps s'han excurçat molt les distàncies entre els diferents estaments socials; cosa que està molt bé. No era així abans. Solament per la manera de vestir ja es distingien molt fàcilment el pagès del ciutadà, el pobre del ric: “Lo pagès qui va tot dia, per què lo reprèn lo cavaller car ha *grosses sabates* amb les quals procura civada a son cavall?” (*Proverbis*, pàg. 272). Noti's que “*grosses*” significa aquí més bé ordinàries, poc elegants. El text fa recordar un poc les avarques, el calçat rústic que encara usava qualque volta, a principis de segle, nostra gent del camp.

Es natural que les sabates, que van sempre a frec de terra, s'embrutin més que les altres peces de la indumentària. Aquest fet ha donat origen, modernament, a l'ofici dels cirabotes: “Inmundícia, sots tan gran en ypocresia com en les *çabates*?” (*Arbre de Sciència* III, pàg. 162).

Està també fonament arrelada dins l'home la dèria de millorar la seva categoria social i econòmica: "Si est orgullós e est *sabater*, tu volràs ésser draper; e com seràs draper, volràs ésser burguès" (*Doctrina Pueril*, pàg. 114). I no solament procura l'home fer-se amunt ell mateix, sinó que també ho procura per tots els seus: "Car lo *sabater* vol maridar sa filla e muyerar son fill ab pus nobla que sí mateix" (*Ib.*). Els texts que acabam de citar palesen que ja és antiga una certa jerarquia dins els diferents oficis mecànics.

L'ofici de sabater manual, sobre tot el de sabater taconer, és estat sempre considerat entre els humils. Amb freqüència el sabater ha tengut fama de malfeiner i se l'ha fet objecte de burles, qualque vegada pesades. Contràriament a això, Ramon Llull, dins un dels seus apòlegs, fa d'un pobre sabater el bell model de la caritat compassiva:

"Evast e Aloma anaven per les carreres acabtant per amor de Déu, e fos ventura que passaren denant lo *çabater* qui calçava lo cambiador qui a Evast e a Aloma no havia volgut donar nulla cosa. Lo *çabater* apellà Evast e Aloma, dient: Hora és de menjar. Jo som home pobre e he muller e infants qui viuen de ço que guany; alcuna poca de carn ha en la olla, e un diner pusc trametre al vi; en mon alberc no ha tant de pa que bastàs a tots: per amor de Déu vos prec que la un de vos altres vos dinets ab mi e que prenats part de ço que Déus m a donat a guanyar. Evast dix a Aloma que menjàs aquell jörn ab lo *çabater*, que ell iria a cercar loc on pogués menjar" (*Blanquerna*, pàg. 60).

Però també ens presenta un sabater venjatiu: "Era .I. *sabater* qui tots jorns considerave en .I<sup>a</sup>. vilania que li hac feta .I. pallicer qui era son vehí . . . E adonchs lo *sabater* oblidà los perills, e anà's venjar del pallicer, lo qual ferí e hontà en la plaça denant tots aquells qui y staven" (*Meravelles* IV, pàg. 173).

No parlem aquí de les *galotxes* perquè no són aquestes, necessàriament, obra de sabater.

## TELES I VESTITS

### I

Volen ésser aquestes ratlles com una breu glossa als mots referents a teles i vestits, usats per Ramon Llull dins les seves obres en català. Farem primerament l'escorcoll de la terminologia relacionada amb les teles o teixits.

Els teixidors (*tixedors*, *tixidors*) fan la tela: "Aytal cavaller és pus vil que lo *tixedor* ne lo trompador qui seguexen lur ofici" (*Doctrina Pueril*, pàg. 212). "Los *tixidors* veem que han ofici de ajustar .I. fil ab altre e de metre un fil en altre, per tal que de ajustament de fils passen drap" (*Contemplació* III, pàg. 126). Fer la tela es diu *tixir*, verb del qual no tenim registrat més que el participi: "Enaxí com *tixtura* de seda, axí parlam, qui



per ordinades cordes, mogudes ab orde, ha manera a ésser *tixida*, e de haver en si figures de flors, de leons e de homens" (*Arbre de Filosofia d Amor*, pàg. 322). Com es veu, dins aquest text apareix la paraula *tixtura*. Així s'anomena el teixit quan s'atén principalment a l'orde i disposició dels fils".

En general, allò que ha estat teixit es diu *drap*, paraula que en el mallorquí actual ha restringit una mica el seu antic significat. El text més clar és el que ja hem adduït anteriorment: "Los tixidors veem que han offici de ajustar .I. fil ab altre e de metre un fil en altre, per tal que de ajustament de fils fassen drap". "Lo mercader consita les necessitats de les terres . . . axí com aquells qui van là on se fa lo pebre e on se fan los draps, e porten los en les terres on no s fan lo pebre ni ls draps" (*Arbre de Sciència I*, pàg. 213). Degut a aquesta significació tan ampla de *drap*, pot parlar Llull de *vermells draps*, de *draps de seda*, etc.: "E alegre mi representaré davant vostra majestat, vestida de *vermells draps* tints en sanc preciosa" (*Contemplació I*, pàg. 79). "Un príncep era home molt avar, e cogitava tots jorns . . . *draps de seda e d aur e d argent*" (*Arbre de Sciència II*, pàg. 392).

No obstant pot també significar *drap* com en el mallorquí actual, el tros de tela blanca amb què es bolquen els infantons (cast. *pañal*): "E volgués que a la vostra nativitat nostra dona no hagués molts *draps* en què us embolcàs" (*Contemplació II*, pàg. 155). "Car en lo bressol on jaen e en los *draps* en què són embolcats, en tot pixen e en tot fan legees e sutzetats" (*Contemplació III*, pàg. 4). Amb aquest sentit trobam el mot fins i tot en la seva forma diminutiva: "Gran és vostra humilitat com axí us humiliats al meu fill Jesús infantó embolcat en *drapets* pobrellets" (*L. de Sancta Maria*, pàg. 316), part corresponent al *L. Benedicta tu*, de paternitat lul·liana dubtosa).

En plural la paraula *drap* significa vestits en general: "Gran pietat és aquesta que un home sia nuu e mort de fam de set e de fret, e que sia a la porta de un home ric qui en sa casa ha molts *draps* e molts diners e moltes viandes" (*Sancta Maria*, pàg. 185). "Aquella dona plorava e planyia molt fortment, sos cabells tirava, sos *draps* rompia" (*Ib.*, pàg. 8). "Com los *draps* que vestits seran romputs, què vistrets?" (*Blanquerna*, pàg. 32).

Usa també Llull el mot *tela*, però únicament amb el sentit restringit de tros de teixit per a un fi determinat: "Jesu Christ fo embolcat per soterrar en una nova *tela*" (*Sancta Maria*, pàg. 246). "Ab una nova *tela* en él l an soterrats" (*Rims I*, pàg. 214). Empra també la mateixa paraula per a designar el teixit que fa l'aranya: "E la indústria que l leó ha en caçar . . . e la aranya en fer la sua *tela*" (*Arbre de Sciència I*, pàg. 93).

Finalment trobam usat també en Llull el mot *roba*, amb la significació, tant en singular com en plural, de robes confeccionades: "Los fills e ls parents com hom és mort amen més diners e la *roba* que l defunt" (*Contemplació VI*, pàg. 148). "E si los romeus van cercant ab blancs draps en què jaguen e ab asembles carregades de *roba*, vos cercàs nos en la crou"

(*Contemplació* III, pàg. 64). “Car per belles robes e armes o per bo cavall que donàs al cavaller . . . lo cavaller aquell no se n tenia per pagat” (*Sancta Maria*, pàg. 166).

## II

El que fabrica o ven les teles s'anomena *draper*: “Aquell home era *draper*, e faia gran convit” (*Blanquerna*, pàg. 62). “Lo canonge venc ab gran re de tafurs e d arlots, e pujaren en los embans que ls *drapers* fan per ço que haja tenebres en l obrador e hom no pusca bé veer la color dels draps” (*Ib.*, pàgs. 273–274).

L'ofici de *draper* era més distingit que els altres: “Amable fill, si est orgullós e est sabater, tu volràs ésser *draper*; e com seràs *draper*, volràs ésser burguès” (*Doctrina Pueril*, pàg. 114). Vegi's igualment la millor situació social del *draper*, entre els diversos menestrals, en els dos texts següents: “En aquesta sciència són, fill, los maestrals, so és a saber, lauradors, ferrés, fusters, sabatés, *drapés*, mercaders e ls altres officis semblants a aquests” (*Doctrina Pueril*, pàg. 146–147). “Offici de cavaller és aver viles e ciutats per tenir dretura a les gents, e per congregar e ajustar fusters en un loch, sabaters, *drapers* mercaders e los altres officis qui pertanyen al ordonament d aquest món” (*Ib.*, pàgs. 218–219).

El lloc on es fabrica o es ven la tela és designat amb la paraula *draperia*: “Aprés li mostrà la *draperia*, e la carnessaria” (*Meravelles* IV, pàg. 236). Esdevenç se un dia que en la *draperia*, dementre que los drapers eren anats a menjar, lo canonge venc” (*Blanquerna*, pàg. 273). Trobam també la forma *drapia*: “Pot hom hsr conexença com sàpia usar dels accidents en comprar e en vendre vinya o castell o *drapia* o nau” (*Arbre de Sciència* I, pàg. 328). El fet de no registrar-se tal mot més que una sola vegada fa sospitar que es tracta o d'una falsa lectura de l'editor o d'una distracció del copista de l'antic còdex (omissió de la sigla especial de *-er-*).

Diguem, de passada, que, en general, el lloc on es fabrica o es ven un article es diu obrador, mot equivalent a taller: “Com los drapers vengren de dinar, ells atrobaren lo canonge e sos companyons qui les mostres dels *obradors* destruïen” (*Blanquerna*, pàg. 274). “Puys passà aquell pobre per la plassa on viu molts *obradors* plens de nobles draps” (*Meravelles* III, pàg. 122). “En negun *obrador* ni en negun alfondec ni en neguna fira ni en neguna plassa ni en negun loc no pot hom atrobar, *Sènyer*, tanta bona mercaderia a comprar ne a vendre, com fa en la figura de la santa creu preciosa, car aquella és *obrador* e plassa e mercat on se troben a comprar e a vendre totes gràcies e totes benahuiranses e totes glòries” (*Contemplació* III, pàgs. 88–89).

## III

En temps de Ramon Llull era encara molt limitada la varietat de teles que se teixien. Els materials clàssics i no res més. Les teles prenien quasi sempre el nom de dits materials. Se teixia la llana: "Axí con lo cavall qui és covinent a cavalcar . . . e la lana a vestir" (*L. de Demostracions*, pàg. 198). "Ni no és negun drap de lana ni de seda ni d aur ni d argent, per bé pintat ni acolorat que sia, que vellea no l despint e no l descolor" (*Contemplació III*, pàgs. 113–114). I es feien teles de lli: "Axí com los arbres qui són covinents a la art de fusteria e a fer foc . . . e lo li a vestir" (*L. de Demostracions*, pàg. 197). "No vestissen li ni jaguessen en lançols" (*Blanquerna*, pàg. 52). I com la més fina de les teles, se teixia la seda: "Draps de seda e d aur e d argent" (*Arbre de Sciència II*, pàg. 392). "Si los fills dels Reys e dels grans barons nexen en palaus e en cambres e en draps d aur e de seda. . ." (*Doctrina Pueril*, pàg. 17).

Encara que sembli estrany, no tenim registrada en Llull la paraula *cotó*. No pareix creïble que no s'usassin les teles fabricades amb aquest material. Tal vegada no es teixia el cotó a Mallorca, malgrat d'existir el llinatge *Cotoner*. No figura aquest ofici entre els dels antics gremis de l'illa.

Tenim recollides en els texts lul·lians les paraules *cànyem* i *estopa*; mes sense cap referència a teles: "La raó per la qual hom apella los fustes e la *estopa* e l cànyem e l ferre e la pregunta matèria sensual prop" (*Contemplació V*, pàg. 50). "Lo fill del rey dix que .I. scolà féu aquella qüestió mateixa a son mestre, lo qual en lo mig loch de .I. moxell de *stopa* gità aygua, e puxes més foch a la stopa, la qual soptosament cremà tro al mig loch aquella stopa era mullada" (*Meravelles II*, pàg. 18).

Teixien-se també l'or e l'argent, bé sols, bé combinats amb la seda (brocats): "En aquells palaus haurà molts *draps d aur e d argent* e de seda" (*L. del Gentil e los tres Savis*), pàg. 283). "Draps de seda e *d aur e d argent*" (*Arbre de Sciència II*, pàg. 392).

## IV

Usa Ramon Llull altres noms de tela que no tenen res que veure amb la paraula que designa la matèria de què estan fetes, sinó amb el color, amb la forma com estan combinats els fils, amb el lloc on es fabriquen, amb l'ús especial al qual es destinen, etc.

Entre les teles més fines citam primerament la *porpra*: "La *porpra* és leja cosa a veer com hi cau alcuna taca" (*Contemplació III*, pàg. 12).

El *sendat* (derivat del grec *sinдон*) és un teixit de seda o de lli, molt fi i transparent, espècie de mussolina. Podia ésser de color: "La una d elles dix

que faessen de *sendat* vermell senyera en la qual fos de la una part figura de sol e en la altra figura de luna” (*Contemplació* VII, pàg. 475). “Nasc Jhesu Crist en la palla qui és pus humil que l *sendat* no la porpra” (*Proverbis*, pàg. 223). “De vertut se pot hom mils hornar, —que de *sendat* color e fresar” (*Rims* I, pàg. 103). “Aquell rey féu un gran parlament e vestí ab si molts barons de *sendat*” (*Arbre de Sciència* II, pàg. 375).

Una altra tela fina, de color blanca, seria el *blanc de Narbona*. No tenim més que el text següent: “E en après Blanquerna li donà la gonella qui era de *blanc de Narbona*” (*Blanquerna*, pàg. 178). En vista d'aquest text és possible que el que cita el DCVB (article *Blanch*): “Blanc de Narbona, II diners”, no tengui el significat de matèria colorant, com es diu allí.

Encara que el mot *pali* pugui designar un objecte concret, serviria també per significar una classe de teixit, de molt de preu, que s'emprava per a cobertors, pal·lis, dossers, etc.: “Si l *pali* o l samit o la porpra és leja cosa a veer com hi cau alcuna taca...” (*Contemplació* III, pàg. 12). “La qual castedat és porpra *pali* cendat, flor de lir, rubís e viola” (*L. d Intenció*, pàg. 369). “E donaren los *palis* e ls ciris e l lit als pobres qui demanen per amor almoyna” (*Ib.*, pàg. 182).

Està molt documentat el nom *samit* (gr. *hexametus*, cast. *jamete*). És igualment una tela fina de seda, el vellut. Podia estar teixit amb or i es tenyia de diverses colors: “Més valen en festa sospirs e plors que en lo rey *samit* ne corona” (*Proverbis*, pàg. 232). “En aquella cadira sec un home vell ancià, molt noblement vestit de un *samit* vermell” (*Blanquerna*, pàg. 142). “E cobriren lo ab .I. bell *samit* blanc . . . Sobre aquell *samit* blanc posaren .I. altre *samit* d aur” (*L. d Intenció*, pàg. 181).

Encara que no sia propiament una tela, devem mencionar aquí el mot *fres* (cast. *orfrés*), que significa galó de seda, d'argent, d'or, etc., o sia qualsevol obra de passamaneria: “Lo mantell e l fres de la bella dona fan pus sovèn membrar luxúria e ergull” (*Arbre de Sciència* III, pàg. 212). “Les dones pinten lur costat e lur pits de seda e de *fres* e d aur e d argent” (*Contemplació* III, pàg. 113). Usa també Llull el verb *fresar*, ornar amb galó o passamà: “De vertut se pot hom mils hornar, — que de *sendat* color e *fresar*” (*Rims* I, pàg. 103). “Una dona era molt bella e pintava sa cara e *fresava* ses vestidures” (*Arbre de Sciència* II, pàg. 389). “Les demás dones, e açò meteix és dels homens, van a l esgleya ab grans mantells *fresats*” (*Sancta Maria*, pàg. 112).

## V

Resta encara per citar tota una sèrie d'objectes, que no són peces de vestir, formats o recoberts de teles especials. Presentam en primer lloc els

texts referents als *llençols*, les *flaçades*, les *vànoves*, les *coceres* (II. *culcitra*) i els *cobertors*.

“No vestissen li ni jaguessen en *lançols*” (*Blanquerna*, pàg. 52). “Los *lançols* eren de plaers e lo *cobertor* era de languiments” (*Ib.*, pàg. 397). “Ell viu al cap de la casa .II. lits qui eren de serments, en los quals havia assats poca quantitat de palla, e havia en cascú una *flaçada* tan solament” (*Ib.*, pàg. 64). “E les *flaçades* foren dejús los *lençols* e l *cobertor*” (*Ib.*, pàg. 177).

“Molt pintor veem qui pinta son lit de colors e de *vànoves* e de *cobertors* e de *lansols* e de *coceres*” (*Contemplació* III, pàg. 111). “Aquell abat hac en se cambre .I. gran lit, on hac .I. bell *cobertor* de seda fet a son senyal” (*Meravelles* IV, pàg. 223). “Lo cellerer contrastava molt forment a Blanquerna, e majorment de les *vànoves* e ls *cuxins*” (*Blanquerna*, pàg. 196). “A la nit, com volc entrar en son lit, Blanquerna hac posada la *cocera* dejús lo matalaf” (*Blanquerna*, pàg. 177).

“Molt pintor veem qui pinta son lit de colors e de *vànoves* e de *cobertors* e de *lansols* e de *coceres*” (*Contemplació* III, pàg. 111). “Aquell abat hac en se cambre .I. gran lit, on hac .I. bell *cobertor* de seda fet a son senyal” (*Meravelles* IV, pàg. 223). “Lo cellerer contrastava molt forment a Blanquerna, e majorment de les *vànoves* e ls *cuxins*” (*Blanquerna*, pàg. 196). “A la nit, com volc entrar en son lit, Blanquerna hac posada la *cocera* dejús lo matalaf” (*Blanquerna*, pàg. 177).

Usa encara Llull, com s'acaba de veure, la forma *matalaf*, més etimològica que *matalàs*. Un altre text: “Molt pintor veem qui pinta son lit . . . de *matalafs* e de *coxins*” (*Contemplació* III, pàg. 111).

Completant la nomenclatura dels objectes del llit, citarem encara el *coixí* i el *capsal*: “Lo cellerer contrastava molt forment a Blanquerna, e majorment de les *vànoves* a ls *cuxins*” (*Blanquerna*, pàg. 196). “Los *lançols* eren de plaers e lo *cobertor* era de languiments e l *cuxí* era de plors. E era qüestió si l drap del *cuxí* era del drap dels *lançols* o del *cobertor*” (*Blanquerna*, pàg. 397). “Molt pintor veem qui pinta son lit de colors . . . e de *matalafs* e de *coxins* e de *capsals*” (*Contemplació* III, pàg. 111). Per designar la màrfega empra Llull el mot *sac-lit*: “A la nit, com volc entrar en son lit, Blanquerna hac posada la *cocera* dejús lo matalaf, e lo matalaf dejús lo *sac lit*” (*Blanquerna*, pàg. 177). Per altra banda usa també la paraula *sac*, que sol ésse igualment d'una tela especial: “Auries paor si hom te ligava les mans e los peus e t metia en un *sac*” (*Doctrina Pueril*, pàg. 195).

Són ordinariament d'una tela apropiada les veles de les barques: “Los mariners veem, *Sènyer*, que fan crou del arbre e de la entena per tal que la *vela* s umpla de vent” (*Contemplació* III, pàg. 90). “Lo mariner consira gale-  
ra, e nau e barca, e consira *vela* e arbre e timó e nàuxer” (*Arbre de Sciència* I, pàg. 214).

Esmentem també les *tovalles*, amb el doble significat de les que es posen a la taula i les que serveixen d'eixugamans: "E més la taula e posà pa negre sobre blanques *tovalles*, e les *tovalles* se tengren a desonor" (*Arbre de Sciència* II, pàg. 376). "La taula és bela can és gran e ha en ela beles *tovalles*" (*L. d Intenció*, pàg. 136). "Humilitat, *Sènyer*, vos féu agenollar denant los vostres apòstols e us féu lavar a ells lurs peus e torcar ab les *tovalles* que vos teníets per lo cocoll" (*Contemplació* II, pàg. 157).

Com a sinònim de tovalles trobam usat el mot *mab* (l. *mappa*), que no figura dins el DCVB: "Si lo consili bo no t sab de santedat te faràs gab — mullbé menjaràs en ton *mab*" (*Rims* II, pàg. 277).

Amb la significació de petita tovalla o eixugamans usa també Llull la paraula *capsó*: "Cant lo gentil hac finida sa oració, en la beyla font lavà ses mans e sa cara, per rahó de les làgremes que havia gitades, e axugà s en un blanc *capsó* que portava" (*L. del Gentil e los tres Savis*, pàg. 299).

Com objectes fets d'un teixit especial podem citar encara les *estores* i els *tapitz*: "En aquells palaus . . . haurà hi molts lits, e *estores*, e *tapitz* d aur e d argent e de seda" (*L. del Gentil e los tres Savis*, pàg. 283).

No sempre és de tela feta aposta la *senyera*: "Vos, *Senyor*, vendrets al judici ab *senyera* vermeyla pintada de roses flors e violes, *senyera* de victòria, *senyera* qui darà pahor e temor als peccadors" (*L. d Intenció*, pàg. 341). "La una d elles dix que feessen de sendat vermell *senyera* en la qual fos de la una part figura de sol e en la altra figura de luna" (*Contemplació* VII, pàg. 475).

I finalment trobam usada la paraula *pedàs*: "En tot lo món no veg ni sé, *Sènyer*, *pedàs* tant sutze de sanc . . . com lo meu fals cor" (*Contemplació* III, pàg. 347).

## VI

Els noms més freqüents en Llull per designar l'indument són *vestidura* (també *vestedura*) i *vestment*: "Més am aquesta sanalla e aquestes pobres *vestadures*, que vostre cavall ne vostres *vestiments*" (*Meravelles* I, pàg. 103). "Vestia *vestedura* de pell de camel" (*Blanquerna*, pàg. 183). "E adoncs lo sant li donà unes blanques *vestidures*" (*Arbre de Sciència* II, pàg. 396). "Ab una *vestidura* rota los cuida hom satisfer a lur gran pobretat" (*Contemplació* III, pàg. 102). "Si per nobles *vestiments* has peccat, satisfé ab humils *vestiments*" (*Proverbis*, pàg. 348). Trobam també substantivat l'infinitiu *vestir*: "Tant d entrò que tota ma cara e tots mos *vestirs* sien mullats de làgremes" (*Contemplació* I, pàg. 165).

El vestit del religiós o de l'eclesiàstic s'anomena *hàbit*: "Pus bell està orde per santetat, que per *hàbit*" (*Proverbis*, pàg. 50). "Religiós: Lo teu *hàbit* — deu ésser de molts bens complit" (*Rims* II, pàg. 272). "En la via atrobà una gran escola de leys on hac molts escolans vestits en *hàbit* ecclesiàstic" (*Blanquerna*, pàg. 336).

El que fa els vestits és el *sartre*: “E desama lo *sartre* qui t ha feta ta gonella” (*Doctrina Pueril*, pàg. 150). “Los *sartres* fan del drap gramalles e mantells” (*Contemplació III*, pàg. 125).

El *sartre* *talla* i *cus* els vestits: “Mas anc vos, *Sènyer*, on atrobàs *sartre* qui tantes vestedures vos *tallàs* ni us *cosís* ni us vestís” (*Contemplació III*, pàg. 125).

El *sartre* maneja les *tisores* (*tesores*) i *l'agulla* i empra el *fil*: “Lo *sartre* consira *agulla* e *fil* e *tesores* e drap” (*Arbre de Sciència I*, pàg. 212). “Lo *sartre* maleí l *agulla* e les *tesores*” (*Arbre de Sciència II*, pàg. 353).

I diguem, de passada, que en temps de Llull es feien també *capdells de fil*: “E no està negún *capdel-de fil* tant fortment emplegat, – com és de mant significat – la taula tota complidaa” (*Rims II*, pàg. 216). “No fa anc en nul *capdels* – negú *fil* tant fortment enplegat, – com estan li significat – en la taula” (*Ib.*, pàg. 228).

L'Ofici o l'art de *sartre* s'anomena *sartoria* o *sartureria*: “Ramon, un *sartre* com pot bé apednre la art de *sartoria*?” (*Arbre de Sciència III*, pàg. 247). “Altres homens són subtils en feyca e altres en cerurgia e altres en fusteria e altres en *artureria*” (*Contemplació IV*, pàg. 391).

Els vestits no eren en temps de Llull irrompibles, com no ho són ara per ara, i hi havia necessitat d'*apedassar*, verb del qual sols tenim registrat el participi: “Mas savie viu .I. frare, qui estava en aquel monestir, vetit d'àbit *apedassat*” (*L. d Intenció*, pàg. 202).

## VII

No solament els noms sinó les mateixes peces de la indumentària masculina i femenina han canviat enormement des dels temps de Llull als nostres dies. Com se sap, és en aquest camp on la moda s'és mostrada sempre més capriciosa i activa. Així és que s'ha de suposar que fins i tot els noms de vestit que se són conservats d'aquell temps llunyà, no designen necessàriament objectes de tot idèntics als designats pels mateixos noms en l'actualitat. Vegem quins són aquests noms, més bé pocs, que es troben dins les obres catalanes de Ramon Llull.

La peça més interior és la *camisa*, comuna a homes i a dones: “Pus prop és a ta carn la *camisa* que la gonella, e pus prop és a tos ossos la carn que la *camisa*” (*Doctrina Pueril*, pàg. 109). “E puis donà li la *camisa* qui era de prim drap de li” (*Blanquerna*, pàg. 178). “Ymaginació ymaginà la *camisa* de la dona” (*Arbre de Sciència II*, pàg. 360). “Demana l ermità a la boca si era tan sutza per mentir com la *camisa* del lebrós per lebrozia” (*Arbre de Sciència III*, pàg. 160).



Encara que no tinguem registrada la paraula *braga*, peça de roba masculina, trobam l'adjectiu *bragat*, que porta *braga*: "Tu sabs algún hom és bragat, --e tot home és començat:-- algún *bragat* és animat" (*Rims* I, pàg. 52).

Un altre indument masculí eren les *calces* (pantalons), que cobrien les cuixes o les cuixes i les cames, cenyint les: "Al entrant de la ciutat, En Diahom se calçà *calces* vermelles que aportave, e calçà's unes sabates pintades" (*Meravelles* III, pàg. 9-10). "E capell li feia d amor, e camisa de pensaments, e *calces* de tribulacions" (*Blanquerna*, pàg. 398). Com s'ha vist per la cita primera, tant per indicar l'acció de posar-se les *calces* com la de passar-se les sabates, s'empra el verb *calçar*.

La *gonella*, vestidura masculina i femenina, era una espècie de túnica sense mànegues: "Dix lo lop al moltó per què estava ab home qui . . . fa . . . *gonella* de lana" (*Arbre de Sciència* II, pàgs. 359-360). "La sanc qui del vostre cors exia . . . era vostra *gonella* e vostre mantell" (*Contemplació* III, pàg. 112). I el *gonilló* era la falda de la *gonella*: "Ne de raysó fan guanfanó -- e d amor de Déu *gonilló*" (*Rims* II, pàg. 264).

Més que el nom específic d'un vestit, la *falda* és la part de la peça de vestir que va des de la cintura en avall. Significa sovint la part compresa entre la cinta i el genolls del cos, especialment de les dones, quan està asseguit: "Los homens e les fembres an vergonya de mostrar los locs sutzes los quals són sots lurs *faldes*" (*Contemplació* III, pàg. 229). "Menjar faves, beure vi mudat e agre, longues *faldes* . . . com no ajudats a justícia caritat com sien en nostra companyia?" (*Blanquerna*, pàg. 199). "Cascú tenia en sa *falda* un libre" (*Ib.*, pàg. 133). "Nostra dona lo tenia en sa *falda*" (*Doctrina Pueril*, pàg. 81).

La *cota* era un vestit, comú a homes i a dones, que arribava des del coll fins devora els peus: "Los sartres fan del drap . . . gonelles a *cotess*" (*Contemplació*, III, pàg. 125). "De un drap de misericòrdia e de pietat . . . ha feta nostra Dona *gonella cota* e mantell" (*Sancta Maria*, pàg. 155).

Igualment la *gramalla* era un vestit exterior, com una espècie de bata, llarga fins als peus, que podien usar tant els homes com les dones: "Nos veem que els sartres fan del drap *gramalles*" (*Contemplació* III, pàg. 125).

## VIII

En quant a peces d'abric hi havia la *capa*, que tendria, poc çà poc lla, la forma actual: "Los sartres fan del drap . . . *capes* e gonelles" (*Contemplació*, III, pàg. 125). Existien capes a propòsit per als dies de pluja i es deien *capes de pluja*: "De cascú dels albercs exí una serventa qui portaven a l'esgleya *capa de pluja*" (*Blanquerna*, pàg. 59).

Una altra peça d'abric era el *mantell*, abric més bé propi de la dona, però que també el podien portar els homes: "Aloma prèls lo seu *mantell* e dix a Blanquerna que la acompanyàs" (*Blanquerna*, pàg. 36). "Major festa fa a Déu humil fembra ab son pobre mantell, que bella fembra ergullosa ab son ric *mantells*," (*Proverbis*, pàg. 232). "Vestia l amat son amic *mantell* cota gonella" (*Blanquerna*, pàg. 397).

Com veurem més envant, Ramon Llull usa solament el terme *gorgera* com a part de la indumentària del cavaller militar; però podia també ésser una peça ordinària, destinada a ornar el coll.

Per abrigar el cap es portava el *caperó*, espècie de capulla amb falda que queia sobre les espatles. Portar-lo molt alt i folgat demostrava ostentació i riquesa: "Los sartres fan del drap . . . calces e *caperons* e d altres vestedures" (*Contemplació* III, pàg. 125). "Lo poc *caperó* demanà al gran, ypocresia on estava" (*Arbre de Sciència*, III, pàg. 52). "E què val gran *caperó* — en cap senes devoció?" (*Rims*, II, pàg. 280). La paraula *caperó* podia també significar la caputxa de l'hàbit religiós: "Mays val orde en religió — per consciència e devoció,— que per silenci ni per *gran caperó*" (*Rims*, I, pàg. 118).

Com a peça de l'hàbit religiós (que en el text que transcrivim era un "hàbit . . . de pèl de boc) tenim registrada la paraula *escapolari*: "E primerament li donà un *escapolari* qui era de drap gros e aspre" (*Blanquerna*, pàg. 177).

## IX

Deixant ja de banda els objectes propiament de tela i solament per a completar els termes de la indumentària, citarem encara el *capell*: "Si los reys e ls homens rics fan pintar los *capells* de diverses colors, lo *capell* que vós portàvets, aquell era pintat de sol e de pluja e de neu e de fret" (*Contemplació* III, pàg. 112). "E *capell* li faia d amor" (*Blanquerna*, pàg. 398).

El calçar ordinari eren les *sabates*, de pell i de cuir: "E calçà unes *sabates* pintades" (*Meravelles* III, pàg. 10). I per caminar per la pluja, la neu o el fang s'empraven les *galotxes*, calçat de fusta: "De cascú dels albercs exí una serventa qui portaven a l esgleya capa de pluja e *galotxes* a son senyor e a sa dona" (*Blanquerna*, pàg. 59). "La una serventa dix a l altra: Donem almoyna a aquells .II. pobres per tal que porten les capes e les *galotxes* a l esgleya a que nos altres no ns mullem" (*Ib.*).

Com ornament del cap portaven les persones distingides la *garlabda*: "Homens jovens bé vestits e ab lurs *garlandes* en lo cap entraren en l'esgleya" (*Blanquerna*, pàg. 257). "La filla del rey . . . havia posada sa *garlanda* de sur

e d'argent e de peres precioses en la branca de .I. arbre" (*Meravelles* II, pàg. 110). "Pus bella és bonea en humilitat, que *garlanda* en cap pintinat" (*Arbre de Sciència* II, pàg. 390).

I quasi sempre com a distintiu de la dignitat reial, la *corona*: "Neguna *corona* és bella en mal rey" (*Proverbis*, pàg. 40). "Los pintors pinten als reys les *corones* d'aur e d'argent e de perles e de peres precioses" (*Contemplació* III, pàg. 112).

## X

No sabriem acabar aquest petit estudi sobre nomenclatura lul·liana de teles i vestits, sense enumerar succintament els termes que expressen les diferents peces de l'armadura que es posava el cavaller medieval. Són els següents:

*Capell de ferre*: "*Capell de ferre* és donat a cavaller, a significar vergonya; car cavaller sens vergonya no pot ésser obedient a l'orde de cavalleria" (*Doctrina Pueril*, pàg. 232).

*Ausberch*: "*Ausberch* significa castell e mur contra vicis e falliments" (*Ib.* pàg. 233).

*Calces de ferre*: "*Calces de ferre* són donades a cavaller per tenir segurs son peus e ses cames" (*Ib.*).

*Esperons*: "*Esperons* són donats a cavaller, a significar diligència e esper-tea e ànsia" (*Ib.*).

*Gorgera*: "*Gorgera* és donada a cavaller, a significança de obediència" (*Ib.*).

*Perpunt*: "*Perpunt* dóna significança al cavaller dels grans treballs los quals li cové a sofferre per honrar l'orde de cavalleria" (*Ib.*).

Prescindim d'altres noms d'objectes que portava el cavaller, però que no es vestien ni es cenyien.

## GRAMÀTICA

## I

Ramon Llull parla dins les seves obres de la gramàtica, però no va escriure, que sapiguem, cap tractat o text de Gramàtica. Confessa ell mateix, amb tota humilitat, que desconeix aquesta disciplina: "Soplec doncs al sant Payre Apostoli e als seynors cardenals que l fassen posar en latí (el dictat *Cent Noms de Déu*) en bel dictat, car yo no li sabria posar, per so car *ignor gramàtica*" (*Rims I*, pàg. 79, en la introducció a dita obra rimada dels *Cent Noms de Déu*). I això ho escrivia, segons opinió de Mn. Galmés (en les *Notícies preliminars* del volum ja citat), devers l'any 1292, quan ja tenia uns cinquanta set anys, edad poc propícia ja per emprendre nous estudis. O sia que és de suposar que ja no aprené gramàtica més tard. Aquesta ignorància de la gramàtica estaria en contradicció ab allò que es llegeix en *Blanquerna* (pàg. 14), si aquesta obra tingué caràcter totalment autobiogràfic: "*Blanquerna après tanta de gramàtica* que sabia ben parlar e entendre lo latí". Que Llull no sabia gramàtica, almenys al temps de la seva conversió, ho afirma explícitament son anònim biograf coetani: "Car considerant ésser il.literat com en sa joventud *nelex hun poch de gramàtica no hagués après...*" (*Vida Coetània*, pàg. 11). Volgué posar remei a aquesta deficiència i "deslliberà de anar al gran estudi de París per *pendra aquí gramàtica* e altres scièncias. Però los seus amichs e familiars, e maiorment mestra Ramon de Penafort del orde del gloriós mossènher sent Domingó, li contrastaren a ley levaren del enteniment que no hi anàs" (*Ib.*, pàg. 13). Malgrat això, a Mallorca mateix, "se donà *asseber algun tant de gramàtica*" (*Ib.*).

La gramàtica a què es refereix Llull és la llatina —no podia tenir intenció d'anar a París a aprendre gramàtica catalana—, la única que s'estudiava en aquell temps. Llull sabia, sense cap dubte, què és gramàtica, la gramàtica general, però no estava en condicions de manejar-la per escriure elegantment el llatí, igual que un pot haver estudiat música o art poètica sense que per això se consideri capacitat per a compondre una simfonia o un poema.

Es per aquesta raó que Ramon Llull en la gran majoria de les obres que va escriure, usà la seva llengua materna, el català. Fa observar Mn. Galmés (*Dinamisme*, pàg. 13, nota) que "les (obres lul.lianes) de nom llatí, són les que n'hem deixat perdre el text original català, que era el de tota la seva producció, salvant tres o quatre excepcions". I tenim raons per pensar que fou una gran sort per nostres lletres catalanes que Ramon Llull ignoràs —feliç ignorància!— la gramàtica llatina, o millor dit, la manera d'expressar-se pulcrament en llatí, car si n'hagués sabut, donat el seu esperit universalista i la seva dèria missional, hauria usada aquella llengua (no en *Doctrina Pueril* i

en el *L. de Contemplació* i en qualcuna altra, segurament), per tal que les seves obres poguessin atènyer una major difusió. Ja és bastant significativa la cita que hem adduïda al principi d'aquest treball. Es sap d'altres obres del Mestre traduïdes al llatí a precís d'ell mateix, ultra aquelles que els seus deixebles tradueixen per pròpia iniciativa.

• Però encara és més explícit allò que llegim en *Blanquerna* (pàg. 364), propugnànt la unitat del llenguatge entre totes les nacions encara que veia Llull mol bé les grans dificultats que s'havien de superar per atènyer un semblant ideal. Escriu: "Que per cada província sia una ciutat en la qual sia parlat llatí per uns e per altres; car llatí és lo pus general llenguatge, e en llatí ha moltes paraules d'altres llenguatges, e en llatí són nostres llibres. Aprés aquestes coses cové que sien fembres e homens assignats a anar en aquella ciutat per aprendre llatí, e que retornants en lur terra lo mostren als infants en lo començament que aprendran a parlar; e en axí per longa continuació porets aportar a fi com en tot lo món no sia mas un llenguatge, una creença, una fe".

Com era d'esperar, la utopia de Llull no s'ha realitzat, com tampoc no s'ha realitzat mitjançant l'"esperanto" o altres llengües d'artifici consemblants. Es sabut, no obstant, que quasi fins als nostres dies el llatí ha estat l'idioma de la ciència i encara ara és el llenguatge oficial de l'Església catòlica. I no s'ha perdut encara la idea de fer del llatí la llengua de les relacions internacionals, com se va veure en un recent congrés celebrat a França.

## II

Per a Llull, fill del seu temps, la Gramàtica era la primera de les "arts liberals", la primera del *trivium* (Gramàtica, Lògica, Retòrica) que, amb les del *quadrivium* (Geometria, Aritmètica, Música, Astronomia), formaven el bagatge de l'ensenyament mig d'aquell temps.

La gramàtica és la base, el principal instrument de la retòrica: "Demanà l'ermità a Ramon si *gramàtica* fo enans considerada per retòric que per gramàtic.— Solució. En axí és retòrica fi de *gramàtica* com habitar de cambra" (*Arbre de Sciència* III, pàg. 250).

Mes això no lleva que la gramàtica no sia necessària abans per parlar que per fer retòriques: "Demanà l'ermità si *gramàtica* fo enans considerada per necessitat de effatus que per la sua retòrica.— Sol. Gran prou fora en lo món si la *gramàtica* dels latins sabessen totes les nacions" (*Ib.*).

Fa notar també Llull que la gramàtica és disciplina menys general que la lògica, i per això el gramàtic usa més el nom i el verb que el lògic: "Ramon, per què lo gramàtic usa més de nom e de verb que lo lògic? — Sol. Sciència qui és pus general no ha necessitat de tants termens com altra sciència" (*Ib.*).

Ramon Llull empra les dues formes, la culta i la vulgar o semiculta, per anomenar la disciplina sobre la qual anam escrivint, *gramàtica* i *gramàtiga*: "Són encara altres hàbits artificials, axí com hàbit de *gramàtica* ie lògica e ios altres" (*Arbre de Sciència* I, pàg. 41); "Ramon, quals són los començaments de *gramàtiga*?" (*Arbre de Sciència* I, pàg. 250).

Igualment usa indistintament dos termes per a designar l'entès en gramàtica, *gramàtic* (culte) i *gramatge* (vulgar): "Del qual orde ha lo gramàtic estinct natural d'on trau l'orde del hàbit artificial en parlar e en fer bon latí" (*Arbre de Sciència* I, pàg. 1215). "Impossibol cosa és. *Senyer*, que n'Pere no sia *gramatge* dementre que és *gramatge*" (*Contemplació* V, pàg. 30). Quasi no hi ha necessitat de dir que *gramatge* ve del llatí *grammaticu*, forma que ha seguit el mateix procés fonètic que *oratge*, *fotmatge*, *viatge*, procedents, respectivament, de les noves formacions del llatí vulgar *auraticu* (de *aura*), *formaticu* (de *forma*), *viaticu* (de *via*).

### III

La gramàtica és la primera disciplina que deu estudiar l'infant, la que li obri les portes del santuari de la ciència. Ho diu categòricament Ramon Llull: "Con auràs apresada *gramàtica* en est libre, en après aprín la en lo *Libre de Definicions e de Qüestions*, per so que anans ages les altres sciències. Si en nulla art ne sciència vols entrar, primerament te cové a passar per esta art de *gramàtica*, qui és portal per lo qual hom a passar, a saber les altres sciències" (*Doctrina Pueril*, pàg. 130).

Particularitza Llull les coses que cal saber per estar ben imposats en gramàtica: "Fill, si vols aprendre *gramàtica*, .III. coses te convenen a saber: construcció, declinació e vocables" (*Ib.*). A aquesta darrera cosa, els vocables, no sempre se li ha donat la deguda importància, essent així que el lèxic és la verdadera primera matèria per l'estudi de qualsevol llengua. Basta sovint un simple nom, un simple verb per comprendre o fer-nos comprendre. I així comencen els infants petits per expressar els seus desitjos o necessitats.

Ja hem dit abans que per a Llull –i per tots els del seu temps– la verdadera gramàtica és la llatina. Vol, no obstant, que al començament s'ensenyi l'infantó en llengua vulgar –per a Llull, el català– i així escriu: "Quant Blanquerna hagué .VIII. anys, son pare Evast lo posà a estudi e féu li mostrar segons és contengut en lo libre de *Doctrina Pueril*, on és recontat que hom en lo principi deu amostrar a son fill en vulgar" (*Blanquerna*, pàg. 13). El passatge de *Doctrina Pueril* al qual es refereix Llull és el següent: "Aquestes .III. coses (construcció, declinació e vocables) aprín en aquest libre, lo qual sia trelladat en latí; car per so car lo saps en romans, sabràs ans fer la construcció en est libre que en altre: e car aquest libre tracta de moltes coses diverses, aprendràs molts vocables a declinar e a saber" (Pàg. 130).

Facem notar, de passada, que Ramon Llull fixa el començament de l'edat escolar als vuit anys: "Axí tingué Aloma ab sí son fill Blanquerna fins a tant que pogué anar e jugar ab los altres infants, e no l costregué a ninguna cosa contrària a aquelles que natura requer a tal edat en los infants: mas ans lo dexà fins als vuit anys al curs de natura" (*Blanquerna*, pàg. 13). Es aquest un altre aspecte en què els costums han canviat molt, no sabem si per bé o per mal. Ara ja van a escola els infants de drap.

No solament la gramàtica sinó fins i tot la lògica vol Llull que l'apregui l'infant en llengua vulgar: "Énans que aprenes lògica en latí, la aprèn en romans, ab les rimes qui són après aquest libre: ¿e sabs per què? per so car anans la sabràs en latí e mils la entendràs" (*Doctrina Pueril*, pàg. 131).

Té sempre Llull fixa dins l'enteniment la idea d'una llengua universal —de la mateixa manera que la idea d'un sol emperador o cèsar. I per aixó diu: "E per assò és eleta (la gramàtica) a ésser cumú lenguatge a les gents qui per lunyetat de terres e de participació són desvariables en lur lenguatge" (*Ib.* pàg. 130). I ja hem citat abans el text següent: "Gran prou fora en lo món, si la *gramàtica* dels latins sabessen totes nacions" (*Arbre de Sciència* III, pàg. 250).

La principal aspiració del gramàtic se concreta només en això: fer bon llatí, girar en bon llatí els vocables que estan en vulgar: "Del qual orde ha lo gramàtic extinct natural d on trau l orde del hàbit artificial en parlar e en fer bon llatí, e en esquivar fals accent, en lo qual llatí pos los significats dels vocables qui són en vulgar" (*Arbre de Sciència* I, pàg. 215).

MIQUEL COLOM, T.O.R.

NOTA.— Les obres de Ramon Llull que se citen en aquests tres treballs són les editades a Mallorca per En Jeroni Rosselló, la Comissió Editora Lulliana i per Mossèn Salvador Galmés, feta excepció del *Libre de Meravelles* on ens hem servit de l'edició d "Els nostres clàssics" (Barcelona, anys 1931—1934).

Citam per pàgines —i per volums quan l'obra en té més d'un— i és possible, qualche vegade, que el text que compiam no sia de l'obra que figura en la nostra cita, quan el volum en contengui varies. Si, per exemple, citam *Doctrina Pueril*, podrà ésser que el text sia del *Libre de Cavalleria* que va inclòs dins el mateix volum de *Doctrina Pueril*.

Citam també *Dinamisme de Ramon Llull*, de Salvador Galmés, prev. (Mallorca, any 1935) i *Vida Coetània del Reverend Mestre Ramon Llull*, edició de F. de B. Moll (Palma de Mallorca, any 1933).



## ¿ILUMINISMO IXRAQUI?

### 1) *La acusación.*

Redundante es, en realidad, el epígrafe, porque *ixraquí* significa iluminista; pero habiendo tantos sistemas de iluminismo, valga la expresión para hacer referencia al de los pensadores musulmanes que se llaman *ixraquíes*, y no a otros.

Como elemento probatorio del origen arábico de la filosofía luliana señala el Dr. Asín ese iluminismo de los árabes.

Refiriéndose a una obra de Abenquirán, muy divulgada entre los místicos marroquíes, dice que en ella se habla de dos métodos, de ascenso y descenso, para conocer a Dios, "con igual espíritu y tecnicismo que Lulio en su conocido libro *De ascensu et descensu intellectus*. El método de ascenso consiste en inducir por los seres creados, que son huellas o afectos de Dios, los nombres divinos, sus atributos y su esencia. El descenso es exclusivo de los extáticos que desde la esencia divina conocida por iluminación intuitiva descienden gradualmente a las criaturas"<sup>1</sup>. Por tanto, o el espíritu y tecnicismo de Lulio no es igual al de Abenquirán, o su *descenso* arranca también de una iluminación intuitiva.

Pero ¿para qué andar con deducciones? Asín dice expresa y rotundamente que Lulio entra de lleno en el grupo *ixraquí*. Veanse sus palabras: "Dominicus Gundisalvi, de Segovia, Guillermo de Auvemia (†1249), Alejandro de Hales (†1245), S. Buenaventura (†1247), Duns Escoto (†1308), Rogerio Bacon (†1292), y nuestro RAIMUNDO LULIO (†1315), representan, con sus discípulos y continuadores de segunda fila, una tendencia, dentro de la escolástica cristiana, más emparentada con los neoplatónicos que con los aristotélicos, y que por sus aficiones a confundir más o menos en una *sabiduría* total y armónica la esfera de la fe con la de la razón, exigiendo para los actos de ésta una cierta iluminación divina, entran de lleno en el grupo de pensadores musulmanes que se llaman por lo mismo *ixraquíes* o iluministas. No quiere esto decir, sin embargo, que aquellos ilustres escolásticos adoptasen a ciegas, en bloque y sin examen, las ideas masarries"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ASÍN PALACIOS, ABENMASARRA Y SU ESCUELA: pag. 128, nota 1.

<sup>2</sup> Id. id. id. Pag. 120.

Estas últimas palabras, como otras varias del Dr. Asín, prueban que no señala mera coincidencia de doctrinas, sino verdadera dependencia; es más, pocas líneas después dice, refiriéndose a doctrinas de Lulio que "se denuncia por eso su origen musulmán con claridad meridiana".

Las síntesis vagas presentadas en sonoras frases seducen poderosamente, y para que no arrastren a error requieren trabajosos análisis. Si para entrar de lleno en el grupo de los *ixraquies*, es necesario confundir, por poco que sea, la esfera de la fe con la de la razón, Lulio que jamás las confunde, y y por el contrario enseña que se excluyen mutuamente en un mismo entendimiento sobre un mismo objeto y a un mismo tiempo, bo es *ixraquí*; ni puede serlo tampoco por exigir para los actos de la razón una iluminación divina, porque no la exige. Pero aunque ambas cosas hiciese, no bastaría eso para excluirlo de la escuela de los *ixraquies*, sino en la de los agustinianos, cuando más.

Estudiémoslo más detenidamente.

## 2) *Que es el iluminismo ixraquí.*

La nota, con que se marca a Lulio, de iluminismo *ixraquí* es terminante. Para vindicarlo de ello es menester fijar en qué consiste este iluminismo, y ver luego qué hay de ello en Lulio.

Lograremos lo primero guiados, como de la mano, por el Dr. Asín, y precisamente en la magnífica obra en que fué estudiada el iluminismo *ixraquí* del pretendido modelo del Lulio, el sufí murciano Abenarabi.

"La metafísica plotiniana y su heredera en el islam, la metafísica de los *ixraquies* o iluministas, profesada por Abenarabí, considera a Dios como un foco de luz cuyas irradiaciones (*tachaliat*) son las criaturas. Todo ser, en cuanto emanación de Dios, es más o menos luminoso. El alma humana es también, por lo tanto, una luz, aunque amortiguada por la unión con el cuerpo y oscurecida por el pecado; queda siempre, no obstante, en ella, como en el pábilo de la lámpara recién extinguida, un poco de lumbre, del cual sale algo parecido al humo que tiene por su naturaleza a subir hacia arriba; si sobre ese humo, que el pábilo sube, se pone la viva llama de una lámpara encendida, descenderá inmediatamente la luz por el humo y prenderá en el pábilo. Este símil es, según Abenarabi, el más sugestivo para ejemplificar de manera plástica el proceso místico de la iluminación divina.....Otros símbolos del proceso iluminático emplea Abenarabi, a más de éste de la lámpara, tomados de la visión en sueños y del espejo bruñido del alma en el cual se reflejan las luces divinas; pero ninguno de ellos desentraña, como era de esperar, el misterioso mecanismo de este fenómeno preternatural"....."Los grados de iluminación, aunque se repartan con más minucioso análisis que los de la revelación, coinciden también con éstos, en cuanto a los misteriosos intuitos.....Los grados se elevan paulatinamente desde el orden físico al metafísico, al teológico, y al místico. Vienen primero las iluminaciones que des cifran con su luz los enigmas naturales del cosmos en sus tres reinos, mineral, vegetal y animal: después, los problemas filosóficos más abstrusos, así los de la cosmología como los de la antología, se alumbran con meridiana

luz; luego al iluminado se le hacen patentes del secretos de las artes liberales: lógica, retórica, estética; la vida de ultratumba con sus misterios aparece más tarde; por fin la iluminación divina disipa las tinieblas que oscurecen los procesos místicos del éxtasis amoroso. En todos estos grados, como en los de la revelación, cabe una triple manera de conocimiento del misterio iluminado o revelado: sensible, imaginativa e intelectual”<sup>3</sup>.

.....“A veces, la cosa revelada es de naturaleza completamente heterogenea respecto de las verdades del orden natural y corriente, que la razón discursiva y de ciencia exotética o vulgar pueden conocer, y carece por tanto, de toda analogía o relación evidente con lo que los sabios profanos entienden, aunque tenga con ello en el fondo una secreta relación que tan solo los místicos iluminados por Dios son capaces de descubrir”<sup>4</sup>.

Dice Abenarabi, según expone Asín<sup>5</sup>, que un amigo suyo le leyó cierta vez un paseje del *Libro de los Elementos*, de Aristóteles, y le pidió que se lo explicase con arreglo al criterio de su ciencia mística; tratábase de la discrepancia de los autores de Física en cuanto al número de los primeros principios o cuerpos simples. Y escribe Abenarabi: “A nuestro juicio no hay en esta cuestión más doctrina que una, que es la verdadera, sin discrepancia alguna, porque Dios, que es la Verdad, y de quién aprendemos las ciencias con un corazón vacío de todo razonamiento y dispuesto a recibir de sus inspiraciones, es el que nos ha comunicado la solución fundamental del problema sin vaguedades ni dudas. Así es como conocemos íntimamente las esencias reales, como ellas son en sí, tanto cuando se trata de esencias simples o elementales, como cuando se trata de las que comienzan a existir por composición entre aquellas, como cuando se trata de las esencias divinas. Tal es el origen de que dimana nuestra ciencia. Dios es nuestro maestro, por enseñanza profética, infalible, exenta de todo error, vaguedad y engañosa apariencia”.

Fuera de esa iluminación divina no puede encontrarse con certeza la verdad. Dice el Dr. Asín: “Abenarabi, por su escepticismo místico, tenía que ser refractario al empleo de la meditación como ejercicio religioso. La razón es para él incapaz de evitar el error y la duda en la búsqueda de toda verdad. Mucho más expuesta esta a errar está para la investigación de las verdades sobrenaturales (Cfr. *Caracteres generales de su sistema, par.3*)”. Fuera, pues, de los casos y de las materias en que el Alcorán lo manda. “meditar sobre Dios en sí mismo, o sobre las criaturas para elevarse a Dios por inducción, o sobre Este para descender a las criaturas por deducción, antójasele a Abenarabi peligroso unas veces e inútil otras; porque entre las criaturas y el Creador no existe analogía alguna, sino, más bien, un abismo infranqueable de diferencias tan radicales y profundas, que ninguno de los dos términos —Creador y criatura— pueden sugerir a la razón por su respectivo concepto el contenido

<sup>3</sup> ASIN. EL ISLAM CRISTIANIZADO. Pgs. 219–222.

<sup>4</sup> Id. id. id. Pag. 102.

<sup>5</sup> Id. id. id. Pag. 103.

esencial del opuesto: si criatura es todo lo que no es Dios, buscar a Este por aquella es empresa tan vana y absurda, como la contraria, es decir, el buscar lo que no es Dios por medio de Dios".<sup>6</sup>

Esta doctrina de Abenarabi, que es absolutamente la antípoda de la de Lulio, y está en fundamental contradicción con el pensamiento dominante de este pretendido discípulo, hasta el punto de que bastarían esas líneas para barrenar y derrumbar no sólo el *Arte* y el maravilloso *Libro de Contemplación en Dios*, sino toda la que, como enseña Asín, "Abenarabi atribuye exclusivamente a la sola luz sobrenatural de la fe todo conocimiento cierto y repudia, según sabemos, (Cfr. *Caracteres generales de su sistema*, par.3), a la razón natural como criterio de verdad en cualquier investigación"<sup>7</sup>.

Brevemente: la inteligencia humana, de por sí, como obra de Dios, luminosa, debido a su unión con el cuerpo no da luz, sino humo, (¡a eso queda reducido el humano raciocinio!); pero tal humo que, puesto en contacto con la llama de la divina iluminación, hace descender sobre la inteligencia el conocimiento cierto, seguro y científico de todo cuanto en el orden divino y humano es posible conocer: el mundo físico, la metafísica, las artes liberales, la teología, los secretos de la Divinidad. Luz infusa, intelección pasiva, intuición extática cuyos concomitantes psicológicos describe minuciosamente Abenarabi, desde la pesadez y el desmayo como de muerte hasta la inquietud de gozosísimo reposo, y quedar inmovil el cuerpo y privada la razón de su facultad de discernir<sup>8</sup>.

Doctrina que, como dice muy bien el Dr. Asín, "trasciende a gnosticismo desenfundado"<sup>9</sup>; pero que arranca de un agnosticismo denegador de la virtud cognoscitiva cierta, segura y científica de las naturales facultades humanas.

Eso es el *iluminismo ixraquí*.

### 3) *Iluminismo gnóstico.*

Es evidente que de por sí la nota de iluminismo no basta para demostrar dependencia arábiga, porque no es más que una de tantas manifestaciones del gnosticismo, que más o menos vigoroso, muy difundido unas veces latente otras, y con muy diversas apariencias, transformándose como Prometeo, ha perdurado siempre.

La sentencia del insigne Menéndez y Pelayo, según la cual "las sectas heterodoxas que con los nombres de Agapetas y Priscilianistas se extendieron por toda la España romana, eran los últimos anillos de la gran serpiente gnóstica que desde el primer siglo cristiano venía enredándose al robusto tronco de la fe, pretendiendo ahogarle con pérfidos lazos"<sup>10</sup>, tiene un valor muy relativo; porque en realidad, esa bien llamada serpiente, digna repro-

<sup>6</sup> id. id. id. Pag. 179.

<sup>7</sup> id. id. id. Pag. 130.

<sup>8</sup> id. id. id. Pag. 220-221.

<sup>9</sup> id. id. id. Pag. 221.

<sup>10</sup> MENÉNDEZ Y PELAYO, HISTORIA DE LOS HETERODOXOS ESPAÑOLES. Edic. Bonilla-t. II.L.L.I. cap. II. pag. 55.

ducción de la que en el paraíso terrenal sedujo a Eva prometiéndole la ciencia del bien y del mal y ser como Dios, serpiente que los *gnósticos Ofitas* adoptaron por símbolo propio proclamándola principio del bien, se arrastra siempre en el curso de los siglos y da muestra de sí lo mismo que en el misticismo musulmán o en el cristiano en las Edades Media y Moderna, de igual modo que, como advierte aquel sabio maestro, “se enlaza con dogmas anteriores a la aparición del cristianismo”.

La gnosis no se proclamaba fruto de la razón humana, ni de labor intelectual metódica y científica; era una sabiduría de privilegio, oculta e inaccesible a la muchedumbre, peculiar de los iniciados, y obtenida por especial iluminación venida de lo alto.

No sería oportuno trazar aquí, ni siquiera someramente, su historia, ni aun su relación, ya sea de parentesco ya de simple coincidencia, con la gnosología platónica; baste apuntar que en cuanto a constituir fuente suprarrazional de conocimientos humanos aparece la *gnosis* en lucha con el Cristianismo ya desde los tiempos apostólicos; que la teoría platónica del origen de nuestro natural conocer ha teñido a veces de aparente y vago matiz de iluminismo páginas de algunos Santos Padres y de teólogos, especialmente de los místicos, de la Edad Media; que a veces estas apariencias de iluminismo ni siquiera son de origen platónico, sino de fuente genuinamente cristiana, cual son las Sagradas Escrituras; y por último, que esas aludidas expresiones de los Padres y de los escolásticos medioevales, ya se refieran a la verdadera revelación e inspiración sobrenatural, que pertenece a la extraña del Cristianismo, o a la gracia *lumen fidei*, ya a esa “luz de Dios”, “participación de la luz increada” que llaman al entendimiento agente, o en general a la facultad natural intelectual del hombre, nada tienen que ver con la doctrina de los iluministas *gnósticos*. Estos cuya sabiduría divina y secreta se atribuía a la celestial inspiración, llamábanse a sí mismos *pneumáticos*, en contraposición a los míseros humanos cuya ciencia era fruto de elaboraciones racionales, a los cuales despectivamente llamaban *psíquicos*.

¡Y pensar que se quiere ver iluminismo *ixraquí* en Lulio, que precisamente si ha rozado el error ha sido por exagerar exaltándolas, las fuerzas psíquicas humanas ante los misterios cristianos! .

Pero no adelantemos las ideas.

Los platónicos, en su teoría explicativa de la relación del mundo con Dios (o, si se trata de católicos, de la criatura con si Creador), fieles a su sistema de ideas ejemplares y seres ejemplados, o admiten la tesis ontologista poniendo por objeto directo de la intelección las ideas divinas ejemplares, o admiten una iluminación divina mediante la cual se percibe como en visión intuitiva la realidad de lo ejemplado. No quita esto en muchos que reconozcan el conocimiento natural humano al modo aristotélico; pero cuando se trata de ver en las criaturas copia del Creador, ponen siempre en funciones esa iluminación divina. Nótese bien que me refiero sólo al conocimiento de las verdades de orden natural, y no al más alto de verdades superiores al alcance humano, como son los misterios de la fe. Con estas

diferencias, que no todos tienen en cuenta: 1.—que los platónicos, fieles a la gnoseología de su maestro, no admiten ningún conocimiento cierto, demostrativo y científico, sino por esa participación de la luz divina; Dios se proyecta hacia fuera en el orden antológico dando participación Suya a las cosas mediante la realización de ellas de las ideas ejemplares; y se proyecta en el orden lógico derramando sobre los entendimientos cognoscentes la luz divina de la inteligibilidad de esas ideas ejemplares, para que sean conocidas las cosas ejempladas; mientras los neoplatónicos, con su sincretismo platónico-aristotélico, reducen la exigencia de esa luz al conocimiento de lo divino, y esto porque la hypersubstancialidad de Dios requiere hyperinteligencia cognoscente; y 2.—que, aun entre los neoplatónicos hay diferencia, y *a)* unos enseñan que esa iluminación es necesaria en todo conocimiento de Dios, incluso en el racional y filosófico; mientras *b)* otros no la creen necesaria más que para la visión contemplativa puramente mística. Depende esta gradación del mayor o menor promedio de la gnoseología aristotélica dentro del sincretismo peculiar de los neoplatónicos.

¡Pero cuánto dista toda esta doctrina, aun la más exagerada, del iluminismo gnóstico de todos los tiempos y bajo cualesquiera formas! Esas doctrinas platónicas o neoplatónicas son una errónea interpretación de la ordinaria y común función intelectual humana; lo otro es una presuntuosa divinización de los iniciados, dejando para el vulgo la natural intelección.

#### *4) La luz y la iluminación en las Sagradas Escrituras.*

Pecan contra las reglas de la sana crítica muchos autores que, si bien son sinceros católicos y andan muy lejos de tener por fuentes de inspiración de los Sagrados Libros las teorías filosóficas anteriores al Cristianismo, todavía admiten y enseñan que las verdades reveladas a los agiógrafos fueron vertidas en los moldes paganos y en sus expresiones doctrinales. Nada de eso. Si en el símil de la luz y de la iluminación hay alguna coincidencia entre San Pablo, pongo por ejemplo, y Platón o Aristóteles, es por la intrínseca fuerza expresiva de esos símiles; y si esa coincidencia se agranda y multiplica entre los Santos Padres y Plotino y su escuela, es porque Plotino se inspiró sobre la literatura cristiana, que más de una vez plagió pretendiendo inyectar savia de vida al paganismo.

Y pecan, por lo tanto, también contra la sana crítica algunos autores que son muy dados a clasificar de matiz platónico o influencia neoplatónica, doctrinas y frases de escritores de los primeros siglos de nuestra era que no son sino reflejo de las expresiones escriturarias. No se entienda esto que digo como total negación de aquellos matices y de aquella influencia; muchos de los Padres y escritores poseían la sabiduría humana de su tiempo, que casi se cifraba en la de esas escuelas, y es natural que según esos moldes humanos se expresasen; pero de eso a no reconocer otras fuentes de doctrina y de expresión hay un abismo. Prevalecía generalmente en ellos el sentido cristiano, y precisamente si no repudiaban las doctrinas de la humana sabiduría es porque las encontraban de acuerdo con la cristiana, a la cual amoldaban aquella siempre que notaban desajuste.

Y en la cristiana sabiduría, ya desde la predicación de Jesucristo y los Apóstoles conocida por las Sagradas Escrituras, tenían el uso constante del símil de la luz y la doctrina en un conocimiento sobrehumano recibido directamente de Dios por iluminación.

La cristiana doctrina de la iluminación sobrenatural mana como de fuente pura del Evangelio de S. Juan; expresábala el apóstol al escribir a los de Efeso: "Levántate, tú que duermes; álzate de entre los muertos y te iluminará Cristo"<sup>11</sup>; antes había explicado los efectos de esa "sabiduría, revelación e iluminación de los ojos del corazón"<sup>12</sup>; la estudiaron y divulgaron todos los SS. Padres, y San Agustín lo definió diciendo: "Nuestra iluminación es la participación del Verbo, es decir de aquella vida que es la luz de los hombres"<sup>13</sup>.

El Nuevo Testamento abunda en el simbolismo de la luz y de la iluminación; la recogió del Antiguo; y el encontrarse en éste no se debe a influjo de religiones adoradoras del sol, sino a necesidad de la expresión humana, que no puede prescindir de imágenes y símbolos materiales, porque nuestras ideas se originan del mundo sensible. Es natural que para expresar las cosas más excelsas y sagradas nos valgamos de la semejanza de lo más puro, sutil y alto que encontramos en la naturaleza, de lo más material entre los seres materiales, la luz; y que para significar el influjo de ellas en el orden cognoscitivo intelectual, traslademos a éste, tomándola de la visibilidad física, la palabra iluminación.

La frase, de cuño eclesiástico, aunque la use Plotinio, luz de luz, que más tarde consagró el Concilio Niceno, no es sino eco del pensamiento que S. Pablo había expresado diciendo que el Verbo es "esplendor de la gloria y figura de su substancia (del Padre)"<sup>14</sup>; frase que no tiene origen platónico, sino puramente escriturario, en la descripción de la Sabiduría como "emanación pura de la claridad de Dios Omnipotente.....resplandor de la luz eterna"<sup>15</sup>.

Cinco días antes de su pasión y muerte redentora decía Jesús a los judíos: "La luz está aún con vosotros por un poco de tiempo; caminad, pues, mientras teneis luz para que las tinieblas no os cojan..... mientras teneis luz creed en la luz, para que devengais engendrados hijos de la luz .....Yo luz vine al mundo, para que todo el que cree en mí no permanezca en tinieblas"<sup>16</sup>.

Y como un eco repetiría San Pablo: "Dios que dijo que la luz resplandeciese del seno de las tinieblas, él mismo ha resplandecido en nuestros corazones, para la iluminación de la ciencia de la claridad de Dios en la

<sup>11</sup> Efes. V, 14.

<sup>12</sup> Efes. I, 17 ss.

<sup>13</sup> S. AGUSTÍN. DE TRINITATE, L. IV, cap. 2, ML, t 42 col. 889.

<sup>14</sup> Hebr. I, 3.

<sup>15</sup> Sapient. VII, 25.26.

<sup>16</sup> Joh. XII, 35, 36, 46.



faz de Jesucristo<sup>17</sup>. Esta sabiduría no es sabiduría de los hombres, sino de Dios, recóndita y misteriosa<sup>18</sup>; ajena a la ciencia y prudencia humanas y revelada a los pequeñuelos<sup>19</sup>; es obra del Espíritu de Dios, llena de luz gloriosa; porque —como enseña S.Pablo— si al suministrar Dios la letra de la Ley escrita en tablas de piedra (letra que sin el Espíritu mata, porque solo el Espíritu vivifica) lo hizo con tantos resplandores que los hijos de Israel no podían mirar a la cara a Moisés y tenía éste que ocultarla bajo un velo, porque deslumbraba su claridad resplandeciente; ¡cuánto más esplendorosa no será la donación del espíritu en la Ley Nueva! Porque si lo que fenece y de anula, al cumplirse en Cristo, cual ocurre a la Ley Vieja, ha estado lleno de gloria, lo que es definitivo y permanente debe ser mucho más glorioso: Aquel velo de Moisés perdura ante los ojos y sobre el corazón de los que no ven cómo el Antiguo Testamento se cumple en Cristo. Más, nosotros, viendo a Este a cara descubierta contemplamos como en espejo la gloria del Señor y de claridad en claridad nos transformamos en Su imagen, merced al Espíritu del Señor; mientras a los infieles ciega el demonio para que a sus ojos no brille la iluminación del evangelio de la gloria de Cristo que es imagen de Dios<sup>20</sup>.

Esta iluminación, que tiene su apogeo en la contemplación infusa, en la que el sol de la claridad despliega sus ardores y luces vivificantes con soberano dominio sobre la carne, y eclipsa con su resplandor los humanos raciocinios, proviene de los Dones del Espíritu Santo; el Viejo y el Nuevo Testamento abundan en alusiones a ellos; por el de Sabiduría saborea el alam con felicidad amorosa los misterios de la fe, y, como en anticipo de la beatitud celestial, ve todas las cosas en Dios y se complace en la armonía de todo lo creado; el del Entendimiento le da luz penetradora de las verdades de fe; el de Ciencia ilumina el alma para que justiprecie la nadería de lo terreno y se despegue de todo lo caduco que estorba la penetración de las verdades divinas; la iluminación de esta triple luz es de esencia de la vida cristiana, y nos transforma la claridad en claridad, de gloria en gloria, de enseñanza en enseñanza, en la imagen del Padre, que es Jesucristo<sup>21</sup>.

##### 5) *Lo mismo en la Teología católica.*

Del desarrollo que a estos conceptos de las SS.Escrituras dieron desde el principio los SS.Padres no creo necesario ni oportuno aducir aquí testimonios; es muy sabido que esa luz divina y esa iluminación sobrenatural constituyó siempre desde el primer siglo de la Iglesia materia de estudio y de aplicación práctica de la vida. Siempre han creído los católicos en

17 2 Cor. IV, 6.

18 1 Cor. II, 5, 6.

19 Mat. XI, 25.

20 2 Cor. III, 7 a IV, 4.

21 2 Cor. III, 18; IV, 4.

un conocimiento de Dios, comunicado a las almas puras debidamente preparadas, muy superior a cuanto puede alcanzar el raciocinio humano. Ese conocimiento ha constituido el objeto de la Teología Mística, que a través de los siglos ha tenido constantemente cultivadores lo mismo teóricos que prácticos: el afán de esa vida sobrehumana llenó los cenobios y pobló los desiertos; al contacto con ella, y no con el Budismo indico, surgió la espiritualidad de los mahometanos, como sostiene acertadísimo el Dr. Asín: Oriente y Occidente la cultivan como el más alto grado de vida cristiana y el más propio de los redimidos hijos de Dios; y en su pureza de ideas y de prácticas ha llegado hasta nuestros días. En Occidente los maestros que más influencia ejercieron son, además del Arcopagita, San Ambrosio, San Agustín, San Casiano, San Gregorio el Magno (cuyas obras, que estudiaba y anotaba al margen nuestra Santa Teresa de Jesús, tan vigorosamente influyeron en la formación de la mentalidad religiosa española desde el siglo VII) y San Anselmo: las Ordenes Religiosas, verdaderos reductos de alta vida espiritual, para los escogidos, abundaron siempre en místicos ya especulativos ya prácticos.

¿Quién podría presumir en breves líneas tan siquiera los puntos capitales de esa gigantesca rama de la Teología Católica que se denomina la Mística? Pero en resumen su idea fundamental es la de San Juan y San Pablo recibió la Iglesia.

Bajo la acción de los dones del Espíritu Santo, el alma, más bien pasiva que activamente, pero con acto suyo vital, y con fuerzas sobrehumanas, infundidas en la inteligencia y la voluntad, se eleva a funciones sobrenaturales.

La luz infusa del don del Entendimiento ¿qué efectos produce en ella? ¿Regir sobrenaturalmente su natural modo de entender mediante impresiones de las cosas en los sentidos que elaboradas por el entendimiento la ponen en posesión de la verdad? ¿Dotar al alma de un sobrehumano modo de conocer? ¿Infundir especies imaginativas, y aun impresas, nuevas? Y estas especies impresas ¿se acomodan o no a la función natural intelectiva humana y requieren la conversión *ad phantasmata*, o sea el concurso de la imaginación? ¿Sólo recibe el alma luz infusa, o también ciencia infusa?

Respóndase como se quiera, pues todos estos casos se dan, siempre se tratará de un conocimiento cuyo funcionalismo ignoramos, muy superior al natural<sup>22</sup> cuyo primer origen está en la percepción sensitiva, ya interior

<sup>22</sup> "Cognoscimus Deum per ignorantiam per quantiam unionem ad divina *supra naturam mentis*... Et sic cognoscens Deum, in tali statu cognitionis, illuminatur ad ipsa profunditate divinae Sapientiae *quam perscrutari non possumus*". S. THOMAS, In *De Divinis Nomin.* Cap. VII. I. Sent. D.B. q.1. a.1 ad 5.

ya exterior, y cuya claridad y excelencia depende de la fuerza de nuestra natural luz intelectual, más la luz sobrenatural infusa<sup>23</sup>.

Si a aquella luz natural intelectual de tal modo son evidentes los primeros principios, que tan absurdo es negarlos como pretender demostrarlos a esta otra luz sobrenatural infusa son también evidentes las verdades divinas, no en su infinitud, sino en la medida que Dios lo da, y de tal suerte que la negación de ellas contraría como un manifiesto absurdo el estado de posesión plena con que tales verdades, mediante esa luz, se han aducido de la mente; y cualquier demostración racional y discursiva es de menor fuerza que la luminosa visión<sup>24</sup>.

Es una intuición, no un raciocinio; es penetrar en lo que la inteligencia por su luz no puede penetrar<sup>25</sup>. Nuestra visita sensitiva no percibe las vibraciones de la luz más que dentro de determinada escala; fuera de ella somos ciegos; si en un momento dado el Creador dilatase nuestra percepción visiva, el campo de la ceguera se convertiría en campo de luz. De parecido modo, nuestra luz natural intelectual no ilumina, para hacerlo perceptible, el objeto más que dentro del campo de lo que provienen de las impresiones sensitivas y de las combinaciones de ideas adquiridas, pero con colaboración de la imaginativa; es decir, dentro de un marco determinado, de una escala limitada, que mal puede encerrar dentro de sí ciertas verdades divinas, o sólo las contiene en germen que desarrolla el raciocinio, pero no consiente intuición; mas la luz sobrenatural del don de entendimiento, ya por sí sola actuando sobre especies adquiridas, ya con especies infusas<sup>26</sup>, sean éstas del orden imaginativo, sean del intelectual, conforta<sup>27</sup> de tal suerte nuestra inteligencia ante las verdades divinas que ya puede ésta percibir sin discurso, intuitivamente, o si son misterios, como el de la Trinidad, la Encarnación, etc., verlos, no en la evidencia intrín-

<sup>23</sup> "Ex phantasmatis vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem vel divinitus in imaginatione formati, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur quantum lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic per revelationem ex phantasmatis plenior cognitio accipitur ex infusione divini luminis". S.T.H. I. q.12. a.13. ad 2.

<sup>24</sup> "Ita se habet lumen superadditum ad ea quae nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet lumen naturale ad ea quae primordialiter cognoscimus" (S.T.H. 2.2<sup>a</sup> q.8. a.1. ad 1).

<sup>25</sup> "Quanto lumen intellectus est fortius tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis; unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget ergo homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale, homini datum, vocatur donum intellectus" (Id.Ibid. corp.).

<sup>26</sup> "In via cognoscitur quandoque Deus non per speciem a creaturis acceptam sed intellectus a Deo formatam". S.T.H. Opusc. LXXII: *De concordantiis*.

<sup>27</sup> "Lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti" (S.T.H. I.Q.12.a.13.c.).

seca de tan altas y para nosotros incomprensibles verdades, sino en la luminosa oscuridad de toda verdad que excede nuestra capacidad mental<sup>28</sup>.

Al lado de esa luz sobrenatural que eclipsa de tal manera la luz natural de la mente humana que se convierte en tinieblas; y los conocimientos naturalmente adquiridos se sumen en oscuridad durante el feliz momento de la iluminosa intuición, gratuito anticipo de la manifestación de Dios en el cielo<sup>29</sup>; y mientras más vigorosa es la luz divina y más intensa la intuición, más se desvirtúa, llegando a desvanecerse por entero, todo raciocinio, toda actuación de la imaginativa y todo conocimiento puramente humano sobre la verdad intuida<sup>30</sup>.

Y así, enseñaba Benedicto XIV: "El dón de entendimiento consiste en una cierta luz, dotado de la cual en entendimiento entiende las cosas reveladas por Dios cual en intuición clara y sin oscuridad"<sup>31</sup>.

Y Billot: Dios "con inmediata operación suya imprime las especies mismas en la mente, o ciertamente las ordena, sin discurso alguno del contemplante"<sup>32</sup>.

#### 6) *Ni platonismo ni plotinismo.*

Vemos, pues, una corriente de doctrina genuinamente cristiana independiente de Empédocles y de Platón y de toda ciencia humana que se manifiesta y desborda sobre la humanidad con la aparición del Cristianismo. Encinta de ella, como de la redención, de que era promesa y tipo, estaba la Vieja Ley; como de la peña, al golpe de la vara de Moisés, brotaron las aguas caudalosas que saciaron la sed del pueblo escogido, así al contacto de la Cruz redentora se realizaron las divinas promesas y los milenarios anhelos de la humanidad.

La sabiduría de Dios animó en la mente humana. Una ciencia nueva revelada a los pequeños humildes resplandeció para todos; el hombre fué llamado a la perfección y se propuso un modelo infinitamente perfecto;

<sup>28</sup> "Duplex est Dei visio. Una quidem perfecta, per quam videamus Dei essentia. Alia vero imperfecta per quam etsi non videamus de Deo quid est; et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quid-uid intellectus comprehenditur. Et utraque visio pertinet ad donum intellectus. Prima quidem... erit in patria; secunda vero... habetur in via" (S.T.H. 2.2<sup>a</sup>c. Q.8.a.7.c.).

<sup>29</sup> "Intellectus donum, ut Gregorius dicit, de auditis mentem illustrat, ut homo etiam in hac vita praelibationem futurae manifestationis adquirat" (S.T.H. III Sent. D.34.q.1.a.1).

<sup>30</sup> Escribe SANTA TERESA, en su *Vida*, cap. 12.5: "En la Mística Teología que comencé a decir pierde de obrar el entendimiento, porque lo suspende Dios... Cuando el señor le suspende y le hace parar, dade de que se espante y ocupe, y que sin discurrir entienda más en un credo que nosotros podemos entender con todas nuestras diligencias en muchos años".

Y SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche Oscura*, I.II, cap.9, n.-2: "la luz que se le ha de dar (*el alma*), es una altísima luz divina que excede toda luz natural, y que no cabe naturalmente en el entendimiento". "Tan inmensa es la luz espiritual de Dios, y tanto excede al entendimiento natural, que cuando llega más cerca, le ciega y oscurece" (*Noche*, I.II, cap.16, n.-11). Más pormenores de esta luz en *Noche*, I.II, cap.8.

<sup>31</sup> BENED. XIV. *De Srevorum Dei beatificatione*, L.III, c.26, n.-7.

<sup>32</sup> BILLOT. *De Virtutibus Infusis*, Edic. 1905, pag. 189.

y fué dotado de alas de amor para su voluntad y luz de ideas para su entendimiento. Esto es la entraña misma del Cristianismo.

Y todo ello expresado primitiva y preferentemente bajo el simbolismo de la luz y de la iluminación: los que viviesen la nueva vida serían *hijos de la luz*<sup>33</sup>; por la habitación del Espíritu Santo en el alma se recibe la iluminación de la verdad y se comunica a los demás. "La luz, según que pertenece al entendimiento, no es otra cosa que cierta manifestación de la verdad, según aquello de "Todo lo que manifiesta, luz es" (Ef.V,13); por tanto, iluminar no es otra cosa que comunicar a otro la manifestación de la verdad conocida"<sup>34</sup>. Esa vida y su comunicación la cifraba el Areopagita en estas palabras: "Alzando la mirada y fijándola en la feliz y divina luz de Jesús, escudriñando santamente cuanto nos es dado ver, e ilustrados con el conocimiento de las visiones según la ciencia mística, podremos devenir luminosos y delficos, consagrados y consagrantes, perfectos y perficientes"<sup>35</sup>.

Tanto esa doctrina como su expresión simbólica son originariamente cristianas, no tienen nada de platónicas ni de plotinianas, en cuanto se refieren a la vida sobrenatural. Lo mismo los PP. que en filosofía seguían a Platón que los que seguían a Aristóteles, se expresan en esta materia con igual de frases, las cristianas; y es ver visiones y atribuir a moldes de ciencia pagana ese modo de expresarse; desgraciadamente son muchos los visionarios.

En la gnoseología natural humana está la piedra toque para apreciar esas influencias; pero no en la iluminación sobrenatural cristiana.

### 7) ¿Hay iluminismo en la Mística de Lulio?

Heme detenido en esas consideraciones algo más de lo que me propuse, y no sé si lo bastante para el fin que pretendo, que no es otro sino advertir que cuanto encontremos en los escritos de Lulio referente a iluminación propia de la vida cristiana sobrenatural no puede achacarse en modo alguno a iluminismo *ixraquí*; ha de verse en ello la tradicional doctrina de la Iglesia Católica; y no consiente otra cosa sana crítica.

Podría reconocerse en él dependencia de Abenarabí o de cualquiera otro místico árabe, si, aun conservando inmaculada la ortodoxia cristiana, se viesen en sus escritos místicos, conceptos y análisis psicológicos, divisiones y clasificaciones, tecnicismos, descripciones, etc., que, sobre no ser usuales entre sus contemporáneos, coinciden con los de tales escritores árabigos. O bien, si desbordándose del cauce de la genuina mística católica, extendiese las divinas iluminaciones a los actos del natural conocer humano.

33 Joh. XII, 36; Luc. XVI, 8; 1 Tes. V, 5; Efes. V, 8.

34 ST. III, I, Q. 106. a. l. c.

35 De Eccl. Hierarchia. Cap. I, M.G.L.H. col. 372.

Que esto segundo no ocurre, lo veremos en el número siguiente: en éste me ciño a probar que tampoco es místico *iraquí*.

Lulio es sumamente parco y un pobre en lo que toca a expresión de doctrinas metafísicas. Alude repetidas veces a la ciencia infusa: pero no la estudia: su misión es otra: es atraer al seno de la Iglesia a paganos, herejes y descreídos, no ya enseñar alta vida espiritual: andariego infalible, vivió en el polo opuesto a los claustros cultivadores de la Mística Teología.

En su libro de *Amigo y amado*, poema de muchísimos quilates, pone esta sentencia sobre la ciencia infusa y la adquirida: “Decía el Amado que la ciencia infusa venía de Voluntad (amor), oración y devoción; y la ciencia adquirida venía del estudio y del entendimiento”<sup>36</sup>. Y para su hijo escribió: “Muchos tienen ciencia adquirida por el estudio: pero la ciencia que dona el Espíritu Santo esa es la ciencia infusa, la cual es mucho mayor, y más noble que la que se aprende del maestro de la escuela”<sup>37</sup>.

Como ejemplo de lo que en diversas obras dice acerca de la contemplación, véase lo siguiente: “Caridad y contrición y lágrimas y llanto y vida contemplativa, convienen entre sí.....Desear y alegrarse y alabar y dar gracias y otras cosas como estas, convienen con la vida contemplativa.....Si quieres contemplar expresamente el bien, echa todo de tu corazón y pon en él al Supremo Bien; y para que los objetos sensibles, que impiden la contemplación, no contraríen, vete a lugares solitarios, y estate allí y considera el Supremo Bien” etc.<sup>38</sup>.

Pero adviértase que la palabra contemplación no da el valor técnico de la mística, sino el mismo que tiene el título de sus obras *Libro de contemplación en Dios y Arte de Contemplación*; de suerte que define diciendo: “*Contemplatio est actus mentis quae cogitat in Deum*”<sup>39</sup>.

Del don de la Sabiduría dice: “¿En qué comienza la Sabiduría? — En fe y en devoción, que son escala por la que sube el entendimiento a entender los secretos de mi Amado. — Y fe y devoción de donde se originan? — De mi Amado, que ilumina la fe e inflama la devoción”<sup>40</sup>.

Cuando en sus obras se encuentra acerca de las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo no pasa de teología elemental: dista mucho de la elaboración que esas materias tiene en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, y todo lo que en cuanto a mística escribió Abenarabí, según nos lo presenta el Dr. Asín en “El Islam Cristianizado”.

Aunque de escaso valor científico, son preciosas las pinceladas que, con trazos de agudísimo ingenio y algo de análisis psicológico, da las describir la sobreabundancia del amor cuando sobrepasa al entendimiento y a la memoria, y priva de los sentidos; queda el corazón como sin vida, súmese el

<sup>36</sup> *Amigo y Amado*—Edic. Galmés, vers. 241, pag. 413.

<sup>37</sup> *Doctr. Paucil*, cap. 31, n. 3—Edic. Obrador, Palma, 1906, p. 61.

<sup>38</sup> *Mirandarum*, L. IV, cap. 37, n. 3, 4, 5.

<sup>39</sup> *Lib. Proverbiorum*, P. III, cap. 35, n. 1.

<sup>40</sup> *Amigo y amado*, vers. 288—Edic. Galmés, pag. 419.

alma en languideces y afanes, y el corazón desea la muerte, y porque no muere lloran los ojos entre lamentos, por sobreabundancia de amor.<sup>41</sup>

A pesar de la pobreza de teoría mística que se observa en sus escritos, su vida mística práctica bebió ser altísima; lo revelan numerosos pasajes de sus obras; uno de ellos es el que acabo de referir; otro es el siguiente, que es tenido como autobiográfico: "La contemplación y devoción que Blanquerna tenía, y el arte y manera que usaba no hay quien la hubiera podido decir ni significar, sino solamente Dios"<sup>42</sup>. Y ¿no encerrará hondo sentido de mística práctica aquella estrofa, que trasciende, como las de San Juan de la Cruz, a aroma de tomillo y placidez de la naturaleza en que se reflejan las gracias del Amado? Hela aquí:

"Entre la viña del hinojar  
tomome Amor; Dios me hizo amar,  
entre suspiros y lágrimas estar"<sup>43</sup>.

8) *¿Hay iluminismo en la gnoseología natural humana de Lulio?*

Pues si en toda la teología mística de Lulio no hay absolutamente nada que acuse rastro de iluminismo de los *ixraquies*, sino sólo lo más elemental de la mística cristiana, y ni siquiera el sistema ni la riqueza de notas, matices, descripciones psicológicas, clasificaciones de carismas, etc. etc., que podrían asemejarlo algo a su pretendido maestro Abenarabi, todavía menos lo hay por lo que toca a su doctrina sobre el natural conocer humano.

El *gnosticismo* del sufí murciano arranca un *agnosticismo* negador de la certeza como fruto de la naturaleza fuerza intelectual, que Lulio por el contrario exalta desmesuradamente. En cuanto a la gnoseología natural humana Lulio es antípoda de Abenarabi. Y, sin embargo, hay que reconocer cuán fácil es que quienes no conocen de las obras lulianas más que la corteza se vean inducidos a achacarles o bien un iluminismo más o menos heterodoxo, o al menos una teoría en la que cierta iluminación divina especial es elemento integramente de la función cognoscitiva humana.

A ello han contribuido entusiastas lulistas con haber usado, y aun abusado, tanto del título de Doctor Iluminado: el concepto de iluminación ha resellado, como nota interna, la doctrina de nuestro Beato. La misma portada general de la magnífica edición moguntina de sus Obras estampada al frente del toma I, ¿no da acaso este tinte y color a todos sus escritos? <sup>44</sup>.

<sup>41</sup> *Libro de Contempl. en Dios*—Cap. 222,n.-7 etc.

<sup>42</sup> *Arte de Contemplación*, Cap.13,n.-7, Edic.Galmés,Plama. 1914. *Obres*,t.IX,pag.490

<sup>43</sup> *Cant de Ramon*. Vers. 16-18—Edic.Galmés Mallorca.1936,pag.237.

<sup>44</sup> Véase: "Beati-Raymundi-Lulli-Doctoris Illuminati-et-martyris-Opera-Quinque saeculorum vicissitudinibus-illaesa et integra servata.-Ex omnibus Terrarum Orbis partibus jam collecta, recognita, a mendis-purgata, et innunum corpus adunata, in quibus ipsemet B.Author esponit-admirandam et non humanam industria sed supero Lumine acquisitam Scientiam Scientiarum et Artem-Artium, a non paucis in vanum impugnata, a multis laudabiliter investigata, et ex parte-inventam, a nemine vero ad supremum perfectionis apicem nisi a solo-Divo Authore perductam.-In qua-Deus et Creatura, Infinitum et finitum-miro modo confluent in unum Opus Sapientiae et Scientiae.-Sapientibus et prudentibus hujus saeculi absconditum,-Parvulis autem revelatum et manitectum-" etc. etc.

Es lamentable que algunos lulistas al defender algunas doctrinas de Lulio se excedan acusando a sus impugnadores de ir contra el Espíritu Santo que se las inspiró. Jamás ha dicho Lulio que Dios la haya inspirado alguna, únicamente atribuye a ilustración divina la forma y modo peculiar que dió a su Arte: buen testimonio de ello encontramos en la *Vita coetanea*, cuya íntima dependencia de Lulio es manifiesta: pues bien, en ella<sup>45</sup>, todo se reúne a decir: "accidit.....quod subito Dominus illustraverit suam mentem *dans eidem formam et modum faciendi Librum* de quo supradicitur, contra errores infidelium: de quo Raymundus immensas gratias reddens Altissimo descendit de Monte illo, reversusque mox ad Abbatiam Regalem cupradictam coepit ibidem ordinare et facere Librum illum, vocans ipsum primo ARTEM MAJOREM, sed postea ARTEM GENERALEM". Y más abajo añade: "Dominus ostenderit modum Artis.....Artem quam sibi dederat..." A esto se reduce toda la iluminación del Doctor Iluminado, a una divina ilustración. Con estas modestas proporciones coinciden cuantas alusiones hace a ello el B. Lulio en diversas obras suyas: y hacen mal los lulistas que sacan de quicio lo que dijo Lulio y lo que, recogido de los labios mismos del Maestro, dijo la *la Vita coetanea*.

A parte de esa divina ilustración por la que adquirió Lulio la idea es el sistema de su Arte para elaboración racional de la ciencia humana que en la mente de Lulio había de conducir a la demostración también racional de los dogmas cristianos, aunque supuestos los datos que sólo la fe aporta todo lo demás es en su doctrina puro discurrir de la humana inteligencia mera filosofía natural, ciencia que para nuestro Beato, en contraposición a tantos desdeños con que muchos de sus contemporáneos la despreciaban, tiene tan alto valor, que dice de ella: "La Filosofía así es la luz en la verdad como el sol en el día"<sup>46</sup>; compara la razón humana al sol, y dice que el hombre es iluminado y científico por la verdadera racionalidad<sup>47</sup>. Y esto no sólo para los secretos de la naturaleza, sino por las altas verdades religiosas, Blanquerna, en quien personifica Lulio al sabio cristiano, dice así a un tártaro con quien dialoga: "Oye, amigo, y entiende: nuestra fe es muy difícil de entender y de explicar, pues no es dado a cualquiera entenderla, sino a quien está iluminado por nobleza de entendimiento y a quién además la Filosofía haya descubierto los secretos de la naturaleza y hecho muy docto en ciencias". A ello la responde el tártaro: "La Filosofía no me ha negado los secretos naturales, que con largo y laborioso estudio he adquirido, y soy experto en muchas ciencias, y estoy ejercitado en el estudio: porque la naturaleza me dió bastante excelente entendimiento, te ruego que te apliques a declararme la verdad de la fe: confío en Dios que la entenderé, si me la das con verdaderas pruebas"<sup>48</sup>.

45 *Vita coetanea*—Cap. II.1.

46 *Liber Proverbiorum*, Part. III, cap. 77, n. -10.

47 *Contempl.* cap. 239, n.- 8; cap. 241, n.- 5.

48 *Liber super Psalmum Quicumque vult, seu Liber Tartati et Chritiani*— n.-13, 14. Ed. Mogunt. t.IV.



La filosofía de quién escribe eso ¿qué parentesco puede tener con la de Abenarabi, para quién "la razón es incapaz de evitar el error y la duda en la búsqueda de toda verdad, y mucho más en la de las verdades sobrenaturales"<sup>49</sup>.

No niega Lulio la ciencia infusa, pero tampoco confunde con ella la adquirida. "Una ciencia es la que se da por infusión, y otra es la que se adquiere"<sup>50</sup>.

"El hábito de la ciencia se reduce de dos modos al acto, uno de los cuales es por influencia de Dios, sin adquisición ni cuestión: pero otro es cuando el hábito se reduce al acto por la ciencia adquirida, de suerte que el alma investigada las especies de las cosas y las semejanzas sensuales, y forma fantásticamente<sup>51</sup> cierto verbo existente en el acto, y después, reduciéndolo a la potencia habitual, forma otro verbo, luego igualmente lo deja y forma otro, y así por modo de generación procede de verbo en verbo, hasta que el hábito de la ciencia está completo y perfecto en la potencia del alma"<sup>52</sup>.

Antes, en el n.º 1 de esta cuestión 76, toda ella de alto valor psicológico, y de rigurosa corrección aristotélica, había dicho que "Dios creó el hábito (de la ciencia) en potencia, y su sujeto es el alma mediante la memoria, el entendimiento y la voluntad: el hábito es un agregado o compuesto de las especies y fantasías y semejanzas (ideas), ya sean intelectuales, ya sensuales, de las cuales el alma puede formar verbo, sea sensual, sea imaginable, sea espiritual; y esto es manifiesto según la virtud de la potencia sensitiva, imaginativa e intelectual, que son formas, y según la virtud de pasión e impresión sensible, imaginable y racional".

En las admirable obra de que copio estos dos pasajes, expone en diversas cuestiones el origen del natural humano: no admite sino el que, como ya había dicho en otras<sup>53</sup>, empieza en los sentidos: ya la explicación, correctamente peripatética, que da de la intelección humana alejada toda posibilidad de atribuirle ni ideas tradicionalistas, ni ontologistas, ni luministas de ningún género: la génesis de nuestra ciencia es enteramente racional, discursiva aún cuando se trate de conocer las substancias espirituales y al mismo Dios, así como los universales y los particulares, por medio de las impresiones sensuales, que elabora el entendimiento para producir el verbo<sup>54</sup>.

En otra importante obra dice que la ciencia que tenemos en esta vida, y que contrapone a la fe, es: *Verdadero conocimiento necesario de cosas verdaderas adquirido mediante la formación de la idea*; demuestra que la fe no permanece en la vida celestial, sino por cuanto se conservan las especies adquiridas por ella<sup>55</sup>, con motivo de esto escribe la génesis de nuestras

49 ASIN— *El Islam Cristianizado*, pag. 179.

50 *Disputario Eremitae*—Quaest. 119, n.º 2.

51 Recuérdese, para no entender mal esta doctrina de Lulio, que llama *ente fantástico* al que produce el entendimiento, no ya la fantasía, elaborando las especies en las cuales alcanza la verdad de las cosas: entre que no existiría si el entendimiento humano no fuese lo que es. (*Arbol Philosophiae desideratae*, Dist. I. Paris III parte II).

52 *Quaestiones per Artem demonstrativam solubiles*, Quaest. 76: n.º 2.—Ed. Mogunt. t. IV, pag. 90.

53 *Contempl.* cap. 41, n.º 7.

54 *Ibid.* Quaest. 78.—Es de importancia la Cuest. 90.

55 Lo mismo que SANTO THOMAS, I, q. 89, a. 3.

ideas, aún en lo que toca a los ángeles y a Dios y sus atributos; y ni por asomo aparece el iluminismo, ni siquiera como simil la palabra luz; todo es conforme al sistema aristotélico puro: impresión sensitiva, que se transforma en imaginativa, como ésta a su vez en el entendimiento posible, por acción del entendimiento agente, en inteligible; y añade: "y así es elaborada la ciencia de las cosas sensibles, y de modo semejante la de las cosas intelectuales, desnudándose el intelectivo de las especies inferiores y ascendiendo a las superiores, es a saber a las similitudes de los ángeles, de las almas, y de los divinos atributos; y de tal modo de saber de la vida no queda nada en la otra, pues es discursivo; pero queda algo de la ciencia de esta vida en la otra, por las impresiones recibidas durante ésta; como el entendimiento, que en su propio inteligible hace inteligible la especie sacada de lo sensitivo e imaginable, y con ella se va cuando se separa del cuerpo, y en ella alcanza los colores, las figuras etc., que pertenecen a las condiciones corporales, de las cuales tiene ciencia; y semejantemente digo de las cosas espirituales"<sup>56</sup>.

9) *Como conocemos, según Lulio, los seres espirituales.*

Si no admite Lulio más origen que nuestro natural conocer que las impresiones recibidas por los sentidos, ¿no explicará nuestro conocimiento de los seres espirituales por medio de alguna iluminación especial, extática o no, que nos eleve a ese mundo superior, inaccesible a la sensación? .

Ya hemos visto cómo él mismo contesta a esta pregunta negativamente. Su doctrina es que para pasar a ese mundo de lo espiritual se basta el humano raciocinio. Sólo cuando se trate de conocer ciertas perfecciones o atributos de algunos seres espirituales, necesita, como elemento previo, la luz de la fe.

Detengámonos algo para ver cómo explica su doctrina, tomando algunos pasajes de sus palabras, aunque pocos para no extender sobradamente este capítulo.

Tratando de la distinción entre accidentes sensibles, imaginables y espirituales, dice que "el accidente espiritual no pueden alcanzarlo ni el sentido ni la imaginación; así, p.e., el recordar, el entender, el querer, la fe, la esperanza, la caridad etc., porque no son naturaleza corporal; pues la imaginativa no es para alcanzar los accidentes espirituales, sino para que la especie formada por las potencias sensitivas no pertenezca al ausente el objeto; y así ella conserva las semejanzas por los fantasmas:..... moviendo el entendimiento por aquellas semejanzas la imaginativa, y después desnudándose de ellas, entiende los accidentes espirituales en un fantasma espiritual (por decirlo así), en el cual enjendra el verbo espiritual formado por semejanzas espirituales"<sup>57</sup>.

En la Cuestión 75, de la misma obra expone, "Cómo entiende el alma las sustancias separadas", y dice que así como las especies imaginables

<sup>56</sup> *Disputatio Eremitae*, Quaest. 117, n. 2.

<sup>57</sup> *Quaestiones per Art. demonstr. solubiles*—Quaest. 116.—Vale la pena de fijarse en las Cuestiones 95 y 97 a 102 en que detenidamente explica la función intelectual humana, para ver que ni por casualidad la palabra luz ni el simil de la iluminación aparecen.

ve el alma lo sensible, así produce un verbo inteligible en el cual ve las sustancias separadas"; pero en esta vida, no las alcanza por sí mismas como el sentido de los objetos sensibles; en cambio en la otra vida las ve sin verbo inmediatamente, pero en la visión de Dios".

En otro pasaje, que por su brevedad me abstengo de copiar, explica cómo el entendimiento, desnudándose y separándose de los elementos materiales que la imaginación le da, asciende a entender los seres espirituales, como son el alma, sus potencias, sus virtudes, el ángel y Dios<sup>58</sup>. Todo en estas explicaciones es pura psicología humana, sin usar, ni por vía símil, la palabra luz, y sin referirse nunca a acción laguna iluminista de Dios en el entendimiento.

Psicología que no sólo es el polo opuesto de la de los *ixraquies*, sino que es puramente aristotélica. Estudiando Santo Tomás si podemos entender *per se ipsas* las sustancias separadas, presenta en pro de la solución afirmativa un argumento fundado en que S. Agustín dice: "La misma mente así como por los sentidos recoge conocimientos de las cosas corporeas, así también, por sí misma, de las incorporeas" (De Trinit. L.9, c.3 in fine); y responde al argumento: "A lo primero, pues, se ha de decir que de ese texto de S. Agustín se puede deducir que lo que nuestra mente alcanza de conocimiento de las cosas incorporeas puede conocerlo por sí misma. Y tan verdad es esto que también el Filósofo decía (De An.L.I, text. 2) que la ciencia del alma es un cierto principio para conocer las sustancias separadas. Pues por cuanto el alma se conoce sí misma, llega a tener algún conocimiento de las sustancias incorporeas"<sup>59</sup>.

Eso, y no otra cosa, es lo que enseña Lulio, y para explicar el proceso discursivo, da su doctrina de los "puntos trascendentes". Recuérdese lo que ella de he expuesto en el n.-; no es lo mismo el modo de ser de una cosa que nuestro modo de entenderla; existe ella por sus principios, pero la conocemos por la idea o semejanza que de esos formamos mediante el sentido de la imaginación, o bien son el sentido y la imaginación. Las facultades cognoscitivas humanas están distribuidas en una escala de perfecciones desiguales y las inferiores deben servir, no estorbar, a las superiores; éstas exceden en virtud y fuerza cognoscitiva a aquellas; además, cada una de ellas tiende a negar lo que no alcanza; la imaginación imagina todo lo que el sentido toca sintiendo, y más aún; la inteligencia tiende lo que la imaginación imagina, y más aún; si el entendimiento no admitiese por cierto más que lo que da de sí la impresión sensitiva y la imaginación representa, ¿a qué quedarían reducidos el raciocinio y la ciencia? Cuando el sentido niega lo que alcanza, toca a la reflexión intelectual discernir si, por tratarse de objeto propio de los sentidos y estar éstos en condiciones normales, hay que atenerse a su dictado, o bien si por falta de cualquiera de ambas condiciones hay que tomar por norma el criterio del raciocinio. Pero siembre ha de prevalecer la naturaleza del objeto y su natural modo de ser. Cuando éste excede a la capacidad sensitiva, nos e ha de sujetar el criterio a los datos aportados por los sentidos; y si excede a la capacidad intelectual, el raciocinio se fundará en los datos aportados por la fe; pero una vez habida noticia de estos; la inteligencia raciocinará por vía demostrativa.

<sup>58</sup> *Mirandarum*, L. II, cap. 28 "De intelligere et imaginari".

<sup>59</sup> ST. TH. I, Q. 88, a. 1. ad 1.

Cada vez que nuestra facultad discursiva se remonta sobre los datos de los sentidos o sobre el propio criterio, por conocer la incapacidad de la facultad cognoscitiva respecto de un determinado objeto, se tiene un punto trascendente y se verifica una superación de las facultades inferiores.

“El modo de entender —dice Lulio— consiste en abstraer el entendimiento las semejanzas o especies del modo de ser de las cosas, por el sentido de la imaginación, y a veces sin el sentido y la imaginación; y como el modo de entender se encamina a alcanzar, en cuanto es posible, el modo de ser se ha de procurar la mayor concordancia y proporción entre ambos modos el de ser y el de conocer, y ha de evitar que sean contrarios; y si ocurre inevitable contrariedad entre los mismos, que ocurre inevitablemente algunas veces, como es de manifiesto en los *puntos trascendentes*, la conclusión ha de caer necesariamente del lado del modo de ser”<sup>60</sup>.

Muchos pasajes de las obras de Lulio podría copiar en los que aplica este criterio a nuestro conocimiento de Dios, y de los ángeles, y al de nuestra propia alma; pero me haría interminable; baste dar las citas de algunos<sup>61</sup>, y el curioso lector podrá compulsarlas, y le quedará patente que, ni aun cuando se verifica el punto trascendente de conocer “*sobre el curso de la naturaleza*”, hay ni asomo de iluminación extraordinaria divina, se infusión de ideas, de visiones ontológicas, de intuiciones inmediatas, o de género alguno de iluminismo. No hay más que el natural modo humano de entender, tal como lo ve Lulio, que es como lo vió Aristóteles; y si trasciende de lo sensible a su propia naturaleza espiritual, y de ésta a seres más perfectos que la propia alma, es en virtud del natural raciocinio que arrancado de lo inimaginable, y de lo corporal a lo espiritual, y de la criatura al Creador, por el mismo proceso lógico que el Estagirita<sup>62</sup>; y, previos datos de la fe, se remonta a estudiar y demostrar por razones, los a su juicio, necesarios los íntimos misterios de la vida divina. Véase cómo lo dice Lulio con la poética metáfora del árbol, muy en consonancia con el título de la obra: “El entendimiento engendra en su propio inteligible las inteligibilidades de los objetos externos; y planta su idea en su objeto real, y lo riega con las semejanzas de sus propiedades esenciales; y cuando lo riega con desemejanzas de sus propiedades y con semejanzas del Sumo Objeto, entonces asciende a entender sobre el curso de la naturaleza”<sup>63</sup>.

Como se ve, la doctrina de Lulio está en el polo opuesto al del iluminismo. Pero todavía nos queda un punto importante que estudiar.

L. EIJO GARAY (+)

<sup>60</sup> *Ars inventita veritatis*—Dist. III, Regula II c.

<sup>61</sup> P.e.: *Arbol Philosophiae desideratae*, Dist. III, P. V. Camera F.M.; Camera F.L.—*Mirandarum*, L. II, cap. 27—*De Ascensu et desc. intell.*—*Del Arbol de la Ciencia*—*De Contempl.* Caps. 171.172.

<sup>62</sup> *Arbol Philosophiae desideratae*, Dist. III, P. V. Camera F.S. n. 2.

<sup>63</sup> *Ibid.* Camera F.V.

## LA LEYENDA SILVESTRINA EN RAMON LLULL

Ramon Llull conoció el tratado *De Spiritus Sancti Mystagogia* de Focio<sup>1</sup>, de cuyos argumentos especulativos aducidos, en él, para demostrar que el Espíritu Santo, únicamente procede del Padre y no del Hijo, *once* fueron recogidos en el *Liber de quinque sapientibus* del autor mallorquín<sup>2</sup>.

El *Liber de Sancto Spiritu*, escrito por él, unos doce años antes, ofrece la particularidad de haber sido compuesto al regreso de su primer viaje al Oriente cismático y, por consecuencia, cuando guardaba fresco el recuerdo de los conocimientos allí adquiridos sobre el cisma. Al parecer, fue redactado inmediatamente después de la *Doctrina pueril*<sup>3</sup>, que encierra su primera página relativa al cisma griego<sup>4</sup>, escrita con gran cariño y espíritu netamente ecumenista. *Grecs —dice— són crestians; mas pequen contra la sancta Trinitat de nostro Senyor, en so que dien que'l Sant Esperit no ix mas del Pare tant solament. O aquests han moltes bones tumes; e per so, con són ten prop a la fe cathòlica, serien leugers a enduir a la Esglèya romaná, si era qui apresés lur lenguatge e lur letra, e que... anàs preycar entre ells la excellent vertut que'l Fill divinal ha en donar processió al Sant Esperit.*<sup>5</sup>

Estas líneas y el *Liber de Sancto Spiritu* constituyen una expresión de la atención que, en aquellos instantes, Ramon Llull ponía sobre el problema del cisma griego. Mas, a pesar de que todos los argumentos formu-

1.—P.G., 102, 280-400.

2.—GARCÍAS PALOU, *La presencia de Focio en una obra del beato Ramon Llull, en sus relaciones con sus supuesta primera estancia en el Oriente cristiano (1279-1281?)*, E.L., 1962, 139-150.—ID. *El tratado "De Spiritus Sancti Mystagogia" de Focio, en el "Liber de quinque sapientibus" del beato Ramon Llull*, R.E.T., XXIII, 1963, 309-331.

Cfr. M. GORDILLO, S.J., *C. Theologiae Orientalis*, Romae, 1939, 102 ss.

3.—GARCÍAS PALOU, *¿Qué año escribió Ramon Llull la "Doctrina pueril"?* E. L. XII, 1968, 33-45.—ID., *"La "Doctrina pueril" del beato Ramon Llull y su "Liber de Sancto Spiritu" en su relación cronológica*, E.L., XII, 1968, 201-214.

Estando Ramon Llull en las tierras del Oriente, debió declararse, definitivamente, el cisma que aun perdura (HEFELE—LECLERCQ, *Historie des conciles*, VI, première partie, Paris, 1914, 216.

4.—GARCÍAS PALOU, *El primer texto orientalista del beato Ramon Llull*, E.L., XIII, 1969, 183-194.

5.—Cap. 72, ed. *Obras de Ramon Llull*, I, Mallorca, 1906, n. 4, 128-129.

lados en el opúsculo trinitario sean de índole especulativa, no consta, con exactitud —pero es muy probable— que, al desarrollarlos, se inspirara en la referida obra de Focio, escrita en 895, y que refleja, por tanto, su pensamiento definitivo sobre la cuestión de la Procesión de la Tercera Persona divina.<sup>6</sup>

En todo caso, dichas razones revelan que conocía la teología disidente<sup>7</sup>, en cuya línea especulativa se colocó, con la convicción de que su propio método era eficaz<sup>8</sup>.

Nota particularísima de ese *Liber de Sancto Spiritu* es un tejido de *argumentos positivos*; pero tomada esa frase no en el sentido de testimonios, de la Sagrada Escritura, Concilios, Santos Padres..., sino bajo el significado de *mores et exempla* a que se refiere, en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*<sup>9</sup>, hablando probablemente de Ramon Martí, el fraile predicador y autor del *Pugio fidei*<sup>10</sup>.

6.—M. GORDILLO, S.J., *C. theologiae orientalis*, Romae, 1939, 102-103. En cambio E. AMANN (*Photius*, D.T.C., XII, Paris, 1934, 1542) no afirma más que fue compuesta después del año 885, apoyando en que, en ella, se hace mención de una carta que el Papa Adriano III (884-885) escribiera a Focio.

7.—GARCÍAS PALOU, *El método usado por el beato Ramon Llull en sus escritos relativos al cisma griego, y el de sus coetáneos teólogos latinófonos*, E.L., VIII, 1964, 215-227.

Si Veccos y Blémmydes —lo mismo que Melitiniota— teólogos latinófonos tuvieron que servirse del método positivo, porque su finalidad era mostrar que Focio y sus seguidores habían roto la línea de la Tradición (Véase p.e. L. LOHN, S.J., *Doctrina S. Basilii Magni de Processionibus divinarum Personarum*, Gregorianum, X, 1929, 329-364; 461-500).

8.—GARCÍAS PALOU, *Eficacia del método especulativo seguido por el beato Ramon Llull en sus tratados que versan sobre el capital error trinitario de la desmembración oriental*, E.L., IX, 1965, 71-84.

9.—“Narratur quod quidam christianus religiosus, bene in arabico litteratus, ivit Tunicium disputandum cum rege, qui rex Miramamoli vocabatur. Ille vero frater probavit ei *per mores et exempla* quod lex Mahometi erat erronea et falsa; ...Tunc ait ille frater: “Fides christianorum non potest probari, sed ecce symbolum in arabico expositum, credas ipsum”. Hoc dixit ille frater, quia licet litteratus esset et moralis, positivus tantum erat et non cum rationibus probativus” (*Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, d. III, p. I, ed. Kamar, *Studia Orientalia Christiana, Collectanea*: n. 6, Cairo, 1961, 126).

10.—FR. EPHREM LONGPRE, O.F.M., *Le B. Raymond Lulle et Raymond Martí*, O.P., *Bolletti de la Societat Arqueològica Luliana*, XXIV, Ciutat de Mallorca, 1933, 269-271.

El argumento noveno que aduce el teólogo latino, que interviene en la controversia<sup>11</sup> sobre dicho asunto de la Procesión del Espíritu Santo es claramente *positivo*, y no especulativo. Dice así:

“...certum est, saracene, Roman semper fuisse caput mundi, et ideo ad significandum quod dominium romanun debeat subjugare totum mundum, sancto Domino Apostolico<sup>12</sup>. per opus mirificum, datum est dominum romanum, secundum quod refertur in vita S. Sylvestri; quodiam vero Deus S. Petrum contituit Procuratorem mundi<sup>13</sup>, hoc est Sanctiae Ecclesiae, et S. Petrum et S. Paulus Romae fuerunt, et ibidem, jacent, demonstratur quod Romanus Imperator debeat subjugare graecum imperatorem. Et adhuc ulterius cum graecus clericus non sit princeps, nec dominum constantinopolitanum per miraculum sit datum Ecclesiae graecorum, demonstratur quod latinis conveniat major et nobilior vita quam graecis<sup>14</sup>.”

El Papa Nicolás I (858-867) en el concilio romano, celebrado en 863, desposeyó a Focio de todas las dignidades eclesiásticas y la amenazó con la excomunión, si no restituía la sede de Constantinopla a Ignacio<sup>15</sup>, a raíz de lo cual, aquél inició una campaña contra Roma y el Papa.

En la *Epistola ad Michaellem Bulgariae principem*<sup>16</sup>, ofrece una relación de los siete concilios ecuménicos, pero escrita de tal forma que coloca en un plano de inferioridad a los obispos latinos con relación a los constantinopolitanos<sup>17</sup>. En una carta enviada a Roma, con la firma del Emperador —pero redactada por él— Focio ya expresa su pensamiento relativo a la translación del Primado de la antigua a la nueva Roma<sup>18</sup>.

11.—Controversia, de manera indirecta, porque el argumento del libro se reduce a un doble diálogo con un saraceno, que deseaba conocer la verdad sobre el asunto de la Procesión del Espíritu Santo, mantienen un teólogo griego y un latino, sin que ninguno de los dos contradiga al otro: sino que uno tras otro dialogan con el musulmán sobre dicho tema.

12.—Este es uno de los nombres con que Ramon Llull designa, con frecuencia, al Papa, una expresión que no era nueva en el s. XIII. Concretamente, la usó S. Buenaventura en su *Expositio Missae* (cap. IV, ed. Opera omnia,—A. C. Peltier—, XII, Paris, 1868, 265, b), y la usaba la misma Sede Romana.

“Sant Pare Apostoli” llama Ramon Llull al Papa en el *Libre de Blanquena*, lib. III, cap. 77, ed. Obres de Ramon Llull, IX, 1912, 281, n. 4 y en otros muchos pasajes de la misma obra, donde también le llama Senyer Pare Apostoli (Lib. IV, cap. 97, ed. cit., 372, n. 2); *Senyer Apostoli* (Lib. IV, cap. 94, ed. cit., 364, n. 3); *Sant Apostoli* (*Doctrina pueril*, cap. 26, edic. cit., 50, n. 5).

13.—También lo designa con el nombre de “Procurador de Jesuchrist” (*Libre de Contemplacio en Déu*, cap. 346, Obres de Ramon Llull, VIII, 368, n. 4).

14.—*Liber de Sancto Spiritu*, p. II, cap. IX, ed. Salzinger, II, 1722, 9.

15.—GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia Católica*, II, *Edad Media*, Madrid, 1958, 247.

16.—Su nombre era Boris; pero, al hacerse bautizar por sacerdotes bizantinos, enviados por Focio, se le impuso el nombre de Miguel que le dió su padrino el emperador (Ibidem, 248-249).

17.—P.G., 102, 632, 641, 644, 647 y 649.

18.—P.L., 119, 948.

De una carta de Nicolás I a Hincmaro y demás obispos de las Galias, se deduce cuales son las acusaciones que los Emperadores Miguel y Basilio presentan contra la Iglesia Romana en sus cartas al rey de Bulgaria y, por consiguiente, cuál era la doctrina de Focio. *Sed quid mirum — escribe — cum etiam gloriantur atque perhibeant quando de Romana Urbe Imperatores Constantinopolim sunt translati, tunc et Primatum Romanae Sedis ad Constantinopolitanam Ecclesiam transmigrasse?* 19.

El problema giraba en torno del canon 28 del Concilio de Calcedonia, en el que Focio y sus seguidores se apoyaban para sostener que los privilegios de la sede Romana habían sido también concedidos a la constantinopolitana.<sup>20</sup>

Más hay que poner mientes en dos puntos: a) en que San León Magno reiteradamente rechazó este canon<sup>21</sup>; y b) en que el Canon 28 del concilio de Calcedonia hizo el suyo el 3.º del Concilio de Constantinopla, según el cual *Constantinopolitanus episcopus habet priores honoris partes post Romanum episcopum.*<sup>22</sup>

O sea, que Calcedonia no quiso perjudicar al Primado Romano<sup>23</sup>; pero se expresó de tal forma que, por lo menos, dio pie a que se negase y que se adjudicase a Constantinopla.<sup>24</sup>

El opúsculo *Ad eos, qui dicunt Roman esse primam Sedem*, impugna la primacia de la antigua Roma, y se afirma la de Constantinopla<sup>25</sup>. Pero no consta, con certeza, que el anónimo escrito sea de Focio<sup>26</sup>; y hasta es probable que pertenezca al s. XII o al s. XIII.<sup>27</sup>

Con aquellas palabras, transcritas del *Liber de Sancto Spiritu*, Ramon Llull contesta a ese pensamiento de Focio y de sus seguidores sobre el lugar en que se halla Constantinopla respecto de Roma.

Señala la universidad de los poderes papales y, como argumento, para la afirmación de la intransferibilidad de la Primacia de la Sede Romana aduce el de la presencia en Roma, de San Pedro y San Pablo, cuyos huesos, según añade, se encuentran allí.

19.—P.L., 119, 1157.

20.—Con aquellas palabras de Nicolás IV se da a entender suficientemente lo que acaba de expresarse de Focio (GORDILLO, Ob. cit., 55).

21.—P.L. 54, 991-1009: Las cartas a Marciano, Pulcheria y anatolio. Cfr. M. D'HERBIGNY, S.J., *Theologica de Ecclesia*, ed. 3, Parisiis, 1927-1928, II, 160-162.—TH. HARAPIN, O.F.M., *Primatus Pontificis Romani, in Concilio Calcedonensi et Ecclesiae dissidentes, Ad Claras Aquas, 1923, 116 ss.*

22.—MANSI, VII, 559-560.

23.—MANSI, VII, 452, 453.

24.—“...recte iudicantes, urbem, quae et imperio et senatu honorata sit, aequalibus cum antiqua regina Roma privilegiis fruatur etiam in rebus ecclesiasticis, non secus ac illam extolli et magnificeri” (Mansi, VII, 369-370; III, 559-560).

25.—M. JUGIE, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ad Ecclesia Catholica dissidentium*, Parisiis, 1926-1935, I, 131 ss.

26.—HERGENROTHER, *Photius*, III, 171-172.

27.—GORDILLO, ob. cit., 55.



Ramon Llull da fe a la leyenda silvestrina, que data del siglo V<sup>28</sup> y que todavía ha contado con defensores en nuestro siglo<sup>29</sup>; y señala que, por razón del milagro obrado —el de la curación de Constantino— *datum est dominium romanum*<sup>30</sup>; y añade que *nec dominium constantinopolitanum per miraculum sit datum Ecclesiae graecorum*.

De la altísima dignidad de Roma deduce finalmente, que *Romanus Imperator debeat subjugare graecum imperatorem*.<sup>31</sup>

Esta es la respuesta de Ramon Llull a Focio —en el siglo XIII era corriente no citar autores— quien, apoyado en la translación de la capital del Imperio sostenía que también correspondían al Patriarca de Constantinopla los derechos papales.

La lectura del citado texto de Ramon Llull causa la impresión de que veía en el cambio de la capital, imperial, de Roma por Bizancio-Constantinopla, hecha por Constantino, una causa remota del cisma; y él trata de desvirtuar toda razón que, desde Bizancio, pudiera aducirse contra Roma y el Papado.

S. GARCÍAS PALOU, PBRO.

28.—FLICHE—MARTIN, *Historie de l'Eglise*, 3, *De la paix constantinienne à la mort de Theodoso*, 1936, 25.

29.—PHILIPPIN DE RIVIERE, *Constantin le grand, Son baptême et sa vie chrétienne*, París, s. d. (1907).

La leyenda es esta: Constantino ordena persecución violenta contra los cristianos; y Silvestre se refugia en una cabaña del monte Syraptin. Constantino padece lepra, y los medicos no pueden curarle. Los sacerdotes del Capitolio le aconsejan que se bañe en la sangre de los niños recién nacidos. Mas, en el instante de proponerse hacerlo, el emperador se deja llevar por los lamentos de sus madres, y renuncia a la curación. En recompensa, durante la noche siguiente, se le aparecieron los apóstoles Pedro y Pablo, aquienes toma por dioses. Ellos le dicen que llame a Silvestre, quien le curará, por medio de las aguas del bautismo. Silvestre, en cambio, declara al emperador que no le han aparecido dioses, sino servidores de Cristo. El Papa le muestra sus imagenes y le prepara para el bautismo. La ceremonia se celebra en los baños del palacio de Letrán. En el instante en que Constantino baja al agua, él y sus acompañantes quedan envueltos en unos resplandores y comprueban que, al mismo tiempo que es regenerado, queda curado de la lepra.

Le "*Liber pontificalis*" (Texte, introduction et commentaire par L'ABBE L. DUCHESNE, I, París, 1886, CXI-CXII).

La *Vita Silvestri* existe en tres lenguas antiguas: siríaca, griega y latina; pero, el texto latino original (DUCHESNE, ob cit., CIX-CXII) y la redacción definitiva se ha perdido (Ibidem, CXIX-CXX). La leyenda es de origen oriental (Ibidem CXVII-CXIX).

30.—*Liber de Sancto Spiritu*, lug, cit.

31.—Ibidem.

# EL BEAT RAMON LLULL A LA VILA DE SANTA MARIA DEL CAMI

(SEGLE XVIII)

Les primeres notícies referents al culte al benaventurat mestre apareixen a principis del segle XVIII, el que suposa que al menys a final de la centúria anterior ja es practicava la seva devoció.

“El 17 de novembre de 1707 mor el prevere Mn. Miquel Canyelles del Torrent Fals, beneficiat de la vila i vol esser enterrat en la iglesia de Santa Eugenia junt a la capella del Iluminat Dr. y martir el Beato Ramon Llull”<sup>1</sup>. Mn. Canyelles mor dins la demarcació parroquial de Santa Maria i per manament propi és duit a enterrar a l'església filial de Santa Eugènia per devoció i afecte al Beat Ramon com es desprenen de les seves paraules.

Al llibre del clavari de la vila el 9 de maig de 1750 hi llegim: “Al Rt. Antoni Pons, prevere y vicari, 12 sous per quatre mises resades se celebraren en la novena se feu de orde de la Ciutat y Sindics de la part forana a la Purisima Concepció y al Beato Ramon Lull para que mos concedesquin la agua y la salud”<sup>2</sup>.

Durant aquest segle als llibres de mandes pies de la parroquia hi trobam deu llegats de caràcter lul·lià, dos per a celebrar mises a la seva capella i vuit per la causa de la beatificació. El més antic dels primers és d'Antonia Salom i Fiol que morí el 31 d'Agost de 1713 i deixà “cinc mises a la capella del Beato Ramon Llull”. El més antic dels segon és Jaume Dolç mort el 5 de febrer de 1765, amb el llegat de “cinc sous per la beatificació del Beato Ramon Llull”. Entre els llegataris abunden els Canyelles de Ca's Serrer amb una lliure per la beatificació. A principis del segle XIX encara hi ha altres dos llegats<sup>3</sup>.

El 21 d'abril de 1787, al llibre de Batismes, s'anota l'acta de “Andrés Francisco de Paula Joseph Gaspar de Bono Baltasar Raimundo Lull y Maniano”<sup>4</sup>. Es un fill del senyor Antoni Canyelles de Ca's Sucre i de la senyora Francesca Anna Pujals. Es el primer latisme de la parròquia on s'inposa Ramon Llull. Aquest mateix sobrenom s'imposarà als altres fills i filles de dit matrimoni encara que a qualcun no es faci notar el “Llull” Per ex: al batisme del 10 d'agost de 1794 sols es diu “Francisca Anna Ramona”<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *Llibre de morts*, de la parròquia de Santa Maria del Camí (Arxiu episcopal, I/63, D 4).

<sup>2</sup>. — *Ibidem*.

<sup>3</sup>. — *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Llibre de Batismes* de la parròquia de Santa Maria del Camí (Arxiu episcopal, I/63, B 13).

<sup>5</sup> *Ibidem*, B 14.

Segurament altres sobrenoms on sols es Ramón o Raimundo serien també a honor del benaventurat mestre sobretot els que s'imposaven el dia en que el naixement o el batisme coincidia amb alguna de les seves dues festes, 25 de gener o 29 de juny<sup>6</sup>, o en algun dia proper, com es feia també amb els altres sants. Vegem-ne sols dos exemples: "Dia 25 de gener de 1705 Mn. Pere Joan Castanyer, rector batià un fill de Miquel Carbonell y De Catarina Arbos, lo nom Baltasar Ramon". El 6 de juliol de 1705 "Baptizé jo Antoni Cardils una filla de Miquel Salom y de Antonia Amengual, hague nom Maria Rosa Ramona"<sup>7</sup>.

Durant el rectorat de Mn. Francesc Mora, fervorós tomista, natural de Palma, abarca del 20 de juliol de 1750 al 7 de gener de 1779, en què s'inclogueren els anys de la persecució lul·lista del bisbe Joan Díaz de la Guerra, a Santa Maria es deixà sentir una forta represió lul·liana ja abans de regir la diòcesi el mencionat bisbe.

Certes famílies tenien a casa seva la figura del Beat Ramon que tregueren als respectius portals el 6 de març (l'any tant pot ser 1762 com el 1763) dites figures, que després foren sollades emb morques.

El Sr. Antoni Canyelles el 24 de juny de 1763 feu batejar a la Seu el seu fill Antoni perquè el rector Mora s'havia negat a batejar-lo a Santa Maria amb el sobrenom de Ramon Llull.

"Els 25 y 26 corrents" pareix que seria el mes de juliol de 1763 es celebraren al convent dels mínims dues festes solemnes a honra del Beat Ramon encomenades respectivament pel Sr. Antoni Canyelles i per Mn. Bartomeu Mates, natural de la vila. Al sermó de les dues festes els predicadors atacaren la postura del rector referent al culte al Beat Ramon Llull.

El 2 de març de 1777 el concell de la vila pren l'acord d'acudir a la Real Audiència perquè a l'església de Santa Eugènia -final de la parroquia i llavors també encara del terme de Santa Maria del Camí- s'havia llevat la pintura del Beat Ramon Llull<sup>7</sup>.

Ni durant aquesta centúria a la parròquia actual ni a l'anterior parròquia crec que no es venerà la imatge del Beat Ramon Llull. Els inventaris de les Visites Pastorals no l'anomenen, com en canvi apareix a les de la filial de Santa Eugènia. Corrobora aquesta opinió el que, com he dit, Mn. Canyelles volgués esser soterrat a Santa Eugènia junt a la capella del Beat, i que després es llevàs dita figura de Santa Eugènia en temps del rector Mora i no consta que es fes igual en cap altre de la parròquia de Santa Maria:

<sup>6</sup> P. JAIME CUSTURER, S.J., *Disertaciones históricas del B. Raimundo Lulio*, Palma, 1700, 19.

<sup>7</sup> *Llibre de batismes*, 1/63, B/17.

<sup>7,b</sup> *Estudios Lulianos*, tom XII, fasc. 1, 1968. Amb el títol "Tomistes i Lul·listes al segle XVIII a Santa Maria del Camí". Parl extensament d'aquesta persecució lul·lista.

(Segle XIX)

El venerable rector Rafel Caldentey i Perelló que regí sàntament la parròquia de 1853 a 1887<sup>8</sup> i que des de 1953 te incoat el procés diocesà de beatificació, a un inventari de la parròquia datat el 20 d'octubre de 1860 en vistes a una visita pastoral anota l'existència d'un quadro del Beat Ramon Lull a la capella del Sant Crist<sup>8</sup>. En atenció a la mateixa visita pastoral feu una llista dels retaules, imatges i objectes adquirits durant el seu rectorat amb la data del 2 de gener de l'any sigüent i no hi menciona el quadro del Beat Ramon? Per tant existia a la parròquia amb anterioritat a 1853.

La gent major que hi havia a Santa Maria fa uns lustres recordava encara i passava gust de contar la solemne benedicció del quadro actual del Beat Ramon Lull a la capella del Sant Crist pel rector Caldentey ¿Com coordinar l'existència d'un quadro anterior al rector Caldentey i la benedicció efectuada per ell mateix? Altres documents ens demostraran que es trata de dos quadros distints. El quadro més antic es llevà no sabem per quin motiu i ho confirma l'inventari del mateix rector del 15 d'agost de 1778. A la capella del Sant Crist s'hi han posat nous quadros de la passió del Senyor i ni a dins la mateixa ni a altre lloc apareix el del Beat Ramon<sup>10</sup>. En canvi al darrer inventari escrit pel rector Caldentey amb data del 19 de novembre de 1886, l'any abans de morir, al detallar la capella del Sant Crist hi anota: "El Beato Raimundo Lulio en còncave"<sup>11</sup>. Fou col·locat per tant aquest quadro —que és bell i de molt de valor— entre 1878 i 1887, el qual concorda perfectament amb el que contaven les persones velles, que encara estaven a temps d'haver pogut alcançar-lo.

A "Inventario Artístico Arqueológico de la parroquia de Santa Maria del Camí"<sup>12</sup> redactat durant l'estiu de 1935 i premiat al certamen del seminari diocesà de 1936 el seu autor D. Jaume Calafat Mas atribueix també la benedicció del mencionat quadro del Beat Ramon al rector Caldentey i m'acaba de manifestar que feu el dit treball històric baix la direcció de l'investigador Mn. Joan Vich.

L'arqueòleg D. Bartomeu Ferrà i Perelló parla en un article que cinc quadros de tema lul·lià igual o amb poques diferències que són còpies del de l'Oratori de l'estingida Universitat mallorquina. Un d'aquests cinc és el de la nostra parròquia. Diu Ferrà: "Otro cuadro de igual composición, si bien de dimensiones algo más reducidas (2'00 por 1'45 m.) se conserva en el muro lateral de la capilla del Santo Cristo en la parroquia de Santa María". "El ejemplar de la iglesia de Santa María lleva al pie de las imágenes esta leyenda: B. Raymundus Lulius, Doctor Illuminatus est Cristi Martir. Este y el de La

<sup>8</sup> Arxiu parroquial de Santa Maria del Camí.

<sup>9</sup> Arxiu episcopal., apart de Visites Pastorals del bisbe Salvá,

<sup>10</sup> i <sup>11</sup> Arxiu parroquial

<sup>12</sup> Arxiu del seminari diocesà.

Sapiencia acusan indiscutiblemente la misma mano que siendo la de Bestard en los fondos e imagen de Cristo, no se muestra tan acertada en la del personaje principal”.

Fa seguidament Ferrà una llarga descripció del tema que representa Ramon Llull agenollat als peus del Sant Crist entre mates i rosers dalt una muntanya. A segon terme es veu el Papa rodellat de personages pontificis, entre els quals torna aparèixer Ramon Llull que entrega un document al Papa. Segurament es refereix —continua Ferrà— al concili de Viena de 1311<sup>13</sup>.

El pintor Joan Bestard, segon Antoni Furió exercí el seu art en la primera meitat del segle XVII i “es uno de los mejores pintores de su tiempo”<sup>14</sup>.

De la capella del Sant Crist deia el rector Caldentey en el mencionat inventari de 1860: “Es de patronato particular, siendo su actual Patrono D. Santiago Ignacio de Oleza”. Serà per aquest motiu que a l'arxiu parroquial apenas hi ha notícies de la dita capella, no tenia obreria com les altres on van aparequest els noms dels obrers amb les seves acaptes en espècies i en metal·lic pel retaule, altres millores i la festa anual. El retaule de la capella del Sant Crist es sap per tradició que fou construït per la família Oleza qui hi ostenta el seu escultor en la part superior i a qui ha pertenescut també la festa anual. D. Josep d'Oleza i d'Espanya, investigador, dóna per suposat que pertencix a la família Oleza, on hi ha hagut fervents lul·listes, l'origen del quadro del Beat Ramon dins la capella del Sant Crist de la parròquia de Santa Maria. ¿On es trobaria, però, aquest darrer quadro abans d'esser col·locat el segle passat dins la mencionada capella? No m'ha estat possible aclarir-ho fins ara.

Des de l'entorn de 1880 fins els primers anys de la desena següent existí el col·legi Ramon Llull de primera ensenyança, baxiller, música i arts, que contava amb llista de professors de fora poble i amb internat format per alumnes que no eren naturals de poble. El col·legi fundat i dirigit pels sacerdots santamariers Mn. Josep Ordinas i Mn. Sebastià Amengual estigué instal·lats als seus principis al carrer de la Tanca n. 1 i després a l'ex-convent de mínims. Anualment el col·legi celebrava la seva festa per la conversió del Beat Ramon, la part religiosa consistia amb missa solemne amb sermó, celebrada en la primera etapa a la parròquia i després a l'església del convent, a la qual hi assistia també molta gent del poble; i amb actes culturals a l'interior del col·legi pels alumnes i invitats. Entre els qui intervengueren en aquets darrers sols he pogut aconseguir el nom del poeta i dramàtic D. Tomàs Forteza i Cortès, conegut del poble per esser el propietari de la possessió de Son Monserrat,<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Boletí de la Sociedad Arqueológica Luliana, n.º 69, 5, diciembre, 1887.

<sup>14</sup> Diccionario Histórico de los Ilustres Profesores de Bellas Artes en Mallorca.

<sup>15</sup> Me contà el detall de la festa del B. Ramon D. Josep Bestard i Vich, exalumne de baxiller de dit col·legi.

“En 1881 el mestre Torrens ha vist premiat a un certamen organitzat amb motiu de les fires y festes de Palma el seu magnífic Oratori “La conversió de Ramon Llull” amb paraules del lul·lista Mateu Obrador; l’obra de to líric i dramàtic fou estrenada amb memorable èxit al Teatre Principal de Palma, interpretant la veu de protagonista el famós baix Joan Ordines de renom universal”<sup>16</sup>. En altre lloc de la mateixa biografia parla Miquel Dolç dels concerts de piano que dava el mestre Andreu Torrens les nits de l’estiu a amics i estiuetjans a Santa Maria. Al menys en dues ocasions hi interpretà el seu oratori premiat a Palma.<sup>17</sup>

En 1887 l’antic carrer de Son Dolç fou allargat i enllaçà la carretera d’Inca amb la parròquia i al mateix temps canvià el seu antic nom per carrer de Ramon Llull. El batle que realitzà aquesta antiga aspiració de continuar el carrer fou D. Gabriel Bibiloni i Jaume<sup>18</sup>. He preguntat a la seva filla Da. Francesca que encara viu, quin fou el motiu de donar-li el nom de Ramon Llull. Creu que fou Mn. Sebastià Amengual qui ho demanà al seu pare.

Durant aquest segle la família Canyelles continuà imposant als seus fills el sobrenom de Ramon Llull. Un dels moments més radiants la família es produí amb el casament de D. Jordi Canyelles Pujals i Da. Isabel Feliu Capó, hereva per falta de línia masculina del Capó de Son Mansena de Sancelles<sup>19</sup>. El seu fill primogènit fou batejat el 8 d’abril de 1820 amb una gran feste que ens ha arribat per tradició amb els noms d’Antoni Ramon Llull. Li administrà el sagrament el seu parent el Paborde de la Catedral Dr. Bartomeu Jaume de l’Arbossar i Canyelles., avui Fill Il·lustre de la vila<sup>20</sup>.

(Segle. XX)

L’any 1915 es commemorà solemnement a Mallorca el VI centenari de la mort del Beat Ramon. El diumenge dia 4 de juliol de dit any a la parròquia de Santa Maria es celebrà missa solemne amb panegíric que predicà Mn. Francesc Rayó, exalçant la figura del benaventurat mestre<sup>21</sup>. El 17 d’octubre organitzada pel mateix rector es realitzà una peregrinació al santuari de Cura. Una dotzena de carros proveïts de vela per cas de pluja i un grup de joves a peu partiren el matí i retornaren a la tarda. Els peregrins eren un centenar<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> MIQUEL DOLÇ. *El mestre Andreu Torrens, Fill Il·lustre de Santa Maria del Camí*, Palma. 1963.

<sup>17</sup> Notícia deguda a la filla del mestre Torrens, Antonia.

<sup>18</sup> ANDREU BESTARD I MAS, *Biografia del Batle Gabriel Bibiloni Jaume*, Revista Cort, Palma de Mallorca, n.- 491. 1965.

<sup>19</sup> *Alistamiento Noble en Mallorca*, de J. Ramin d’Aireflor.

<sup>20</sup> *Llibre de Batismes* de la parroquia de Santa Maria del Camí.

<sup>21</sup> *Llibre d’anuncis* de la parròquia.

<sup>22</sup> Boletín oficial del Obispado de Mallorca, n.- 25 año 55, -30, diciembre, 1915— i narracions de particulars que hi assistiren.

A principis de 1916 s'acabaren les obres de restauració de la capella de la Beata Caterina Thomàs<sup>23</sup>. El rector Rayó volgué que aquesta capella estés dedicada als sants i Beats mallorquins i col·locà a la paret de la part de la dreta el quadro de Sant Alonso Rodríguez que es trobava a la capella de la Immaculada, i a la de l'esquerra el del Beat Ramon que com he dit es venerava a la capella del Sant Crist. La capella restaurada fou inaugurada el 4 de juliol amb una solemne festa al Beat Ramon amb missa solemne i panegíric que predicà el sacerdot poeta Mn. Josep Calafat. Aquest any Mn. Calafat era vicari i director de la Congregació Mariana de Santa Maria i preparà els "lluïsos" per dita festa amb una sèrie de conferències setmanals sobre l'obra apostòlica i literària de Ramon Llull. A una de les conferències d'aquest cicle —la del 25 de juny— els congregants tengueren la sort de poder escoltar les paraules del poeta Mn. Miquel Costa i Llobera que havia anat a Santa Maria per predicar a la missa major de la festa del Cor de Jesús.<sup>24</sup>

A l'església de l'ex convent de mínims es col·locaren a les parets del presbiteri dos quadros de grans dimensions, a la dreta Sant Alonso Rodríguez pujant al castell de Bellver i a l'esquerra el Beat Ramon a la muntanya de Randa. La benedicció fou efectuada amb gran festa i molta assistència el 20 de setembre de 1931 per l'Illm. Sr. D. Mateu Colom, bisbe d'Osca, natural de Sóller, assistit pel M. I. D. Antoni Canals Canonge Arcipreste i el P. Vicent Menéndez, superior del convent dels agustins de Palma. El quadro del Beat Ramon fou apadrinat per D. Gabriel Rullán, president de la companya de ferrocarrils de Mallorca estiuetjant de Santa Maria i Da. Peronella Crespi. La benedicció havia estat preparada per un tríduum eminentement lul·lià que predicà el P. Bartomeu Pons, T. O. R., qui després de la meteixa benedicció fou el celebrant de la missa solemne de la qual predicà el P. Pere Isla, S.J.<sup>25</sup>.

El promotor de la festa fou el custos del convent Mn. Gabriel Salvà. L'autor del quadros, el pintor D. Bartomeu Payeras qui no els concedia gaire valor artístic perquè deia que els havia pintat molt depressa.

El 25 de gener de 1962 començà a Mallorca amb solemne Pontifical a Sant Francesc el VI centenari de la conversió del Beat Ramon Llull. A aquest acte hi assistiren el rector, el batle i un crescut número de veïns del poble. El 20 de maig següent una peregrinació formada per unes 150 persones que ocupaven dos autocars i bon número d'autos particulars, pertiren a la una i mitja de la tarda entre repicaments de campanes dels entors de la parròquia cap al santuari de Cura. A la seva capella hi hagué un acte religiós lul·lià a càrrec del rector Mn. Miquel Rosselló, qui havia organitzat la peregrinació.

<sup>23</sup> Arxiu parroquial. *Llibre de càrrec i descàrrec de la parròquia*.

<sup>24</sup> *Llibre d'anuncis* de la parròquia i narracions de particulars.

<sup>25</sup> Arxiu parroquial. *Llibre d'anuncis* de la parròquia i narració del rector Rosselló.

Després de recórrer els principals llocs de la montanya seguiren el camí cap a Palma per venerar a la basílica de Sant Francesc les despulles del nostre Beat<sup>26</sup>.

Durant aquest segle al registre de batismes també hi llegim el sobrenom de Ramon Llull a la majoria de batejats per Mn. Joan Vich<sup>27</sup>. Endemés dels quadros que es veneren a les dues esglésies, a les cases senyorials de Da. Peronella Fiol, Vda. de Crespi i de D. Ignaci Moragues i Morell s'hi compta amb un bell quadro a l'oli de gran proporcions del Beat Ramon Llull.

JOSEP CAPO, C. O.

---

<sup>26</sup> Arxiu de l'ex-convent. Crònica escrita per Mn. Gabriel Salvà, de 1926 a 1949.

<sup>27</sup> Arxiu parroquial. Batismes de 1911 a 1958.



## BIBLIOGRAFIA

### I

#### BIBLIOGRAFIA MEDIEVALISTICA

J.N.HILLGARTH, *Ramon Lull and Lullism in fourteenth-century France* (Oxford-Warburg Studies) Clarendon Press: Oxford University Press, 1971. XXVII, 504 pp., 16 láminas.

Como es consabido, el estudio auténticamente científico tanto del lulismo de Ramon Lull como de aquel de sus secuaces comenzó con los dos tomos de la *Historia de la filosofía española* dedicados a dichos temas por los hermanos Carreras y Artau: el primero (1939) centrado sobre la figura del Beato mismo y la lenta elaboración de sus propias ideas y sistema, el segundo (1943) presentándonos con la primera visión de conjunto del lulismo posterior. Con el espléndido *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens* del P. Platzeck (Düsseldorf 1962 y 1964, recensionado en *Estudios Lulianos* XI, 1967, pp.192-5), el estudio del lulismo del mismo Doctor Illuminatus quedó totalmente renovado; pero todavía no puede decirse otro tanto del lulismo posterior *en su conjunto*. Uno de sus capítulos más interesantes sí que nos fue proporcionado por el P. Eusebio Colomer, en su monografía *Nikolaus von Kues und Raimund Lull* (Berlín 1961); pero seguía faltándonos lo más esencial: un examen del primer peldaño en la gran escala del lulismo que se fue elevando sobre la base del sistema original, hasta y a través del Renacimiento, para abocar finalmente en las obras y ediciones de Ivo Salzinger en pleno s.XVIII. Este primer peldaño lo constituía evidentemente, el lulismo parisiense del s.XIV, centrado en torno a la figura del gran Thomas Le Myésier, canónigo de Arras. Y este primer peldaño acaba de recibir el examen que merecía: un "capítulo" del lulismo que abarca más de quinientas páginas (sin que sobre ninguna), contribuido por el insigne historiador y lulista británico Jocelyn Hillgarth. Pero se trata, efectivamente, de algo mucho más importante que un mero capítulo del lulismo: este estudio magistral constituye una aportación fundamental a nuestra comprensión de todo el ambiente intelectual de París durante la primera mitad del s.XIV, con su examen de las múltiples corrientes ideológicas que se iban confluendo y bifurcando y renovando al ir entremezclándose de nuevo, hasta contribuir un gran caudal filosófico de máxima importancia para la comprensión de nuestros propios antecedentes culturales.

Las aportaciones esenciales del Dr. Hillgarth, en lo que se refiere a la actuación del propio Thomas Le Myésier, ya fueron resumidas por su autor (aunque con modestia bien excesiva) en su discurso inaugural, al instalársele como "Magister" de nuestra propia Schola. Aquel discurso titulado "Thomas La Myésier: la primera síntesis lulista", fue publicado en su totalidad en las

páginas de esta revista (v. *Estudios Lulianos*, XVI, 1972, pp.113-23), y sería obra de supererogación proporcionar aquí un nuevo resumen de las tesis ahí desarrolladas. Lo que conviene hacer, sin embargo, es ponderar la verdadera importancia de los descubrimientos tan modestamente expuestos en aquella magistral lección, y proporcionar una indicación bastante más detallada del amplio panorama del volúmen. Pues abarca bastante más de lo que pudiera suponer quien pensase que ya lo tenía resumido en su totalidad. Aquella lección se ceñía estrictamente a la figura de Le Myésier: su actuación, sus cuatro complicaciones lulianas, la contribución de las dos de ellas que se conservan hoy día (el monumental *Electotium* de París, y el *Breviculum* cuyas miniaturas nos han sido conocidas desde hace más de medio siglo, gracias a su reproducción como ilustración al artículo fundamental de J.Rubió, "El Breviculum i les miniatures de la vida d'en Ramon Lull de la Biblioteca de Karlsruhe", *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, III, 1916, pp. 73-89), y el ambiente intelectual dentro del cual —y para el cual— se desarrolló la versión un tanto especial del lulismo originario compuesta por su gran comentarista y abreviador. Pero en el libro hay más que esto: mucho más.

Su primera parte (pp.1-134) podría constituir una obra independiente por sí, siendo un análisis detenido y sumamente perspicaz del contexto histórico de la materia: contiene dos capítulos, el primero de 45 pp. sobre el carácter de Ramon Lull como persona y pensador, en que nos resume la trayectoria de su vida intelectual, el contexto ideológico de su sistema y los principales resultados de las últimas investigaciones sobre la naturaleza y los orígenes del Arte General, (el segundo casi dos veces más largo) sobre el Beato en el contexto político de su época. En esta sección, las grandes habilidades del Dr. Hillgarth como historiador se muestran plena y claramente: se interna en un período difícil, complejo y hasta ahora mal comprendido por cuantos lo trataran, y nos extrae una versión de conjunto plenamente convincente. El tema central lo constituyen las relaciones entre el Beato y el rey Philippe le Bel, cuyo patrocinio aquél intentaría obtener ya desde su primera visita a París (1287-9), probablemente a consecuencias de la pérdida del poder de su propio monarca y gran amigo Jaume II, rey de Mallorca y tío del rey francés. En esta sección obtenemos por primera vez la explicación *política* de muchas de las ideas lulianas: aclaración esencial para que podamos comprender, p.e., los cambios de su actitud con respecto a la cruzada como instrumento para la propagación del Cristianismo y el recobramiento de la Tierra Santa. Al mismo tiempo se nos dilucidan hábilmente temas tan complejos como son las relaciones entre el Beato y los Franciscanos Espirituales (pp.52-7) y aquellas entre el Beato y Arnau de Vilanova (pp.95-8), a la vez que se nos exponen —tanto en lo que se refiere a su importancia ideológica como en lo que se refiere a su significación político-histórica— las diversas etapas de la vida de nuestro Doctor Illuminatus desde 1287 en adelante. Conviene subrayar de nuevo que ésta es la primera vez en que se ha intentado explicar la carrera de Ramon Lull no desde un punto de vista ni místico ni teológico ni psico-

lógico, sino a la luz de la historia político-cultural de su época, y puede afirmarse sin duda alguna que el intento ha sido llevado a cabo con un éxito a la vez pleno y deslumbrante.

La parte más sustancial es, sin embargo, la segunda, cuyas 186 pp. (pp.135-320) se dedican ya no al Beato en sí sino al lulismo parisiense, centrándose dicho estudio a las ya citadas complicaciones de Le Myésier: el *Electorium* de la Bibliothèq.ue Bationale (MS.Lat.15450) y el *Breviculum* de Karlsruhe (Badisches Landesbibliothek, Cod.St.Peter perg.92). Las ideas resumidas por el Dr. Hillgarth en su discurso inaugural quedan desarrolladas aquí en toda su amplitud, con la completa y convincente documentación de todas sus afirmaciones: pero hay más que esto. La materia concreta del lulismo parisiense se introduce a través de un interesantísimo estudio general de la "geografía histórica" de las primeras generaciones del lulismo (pp.135-49), en que se enfoca la relativa importancia de sus diversos centros de difusión (París, Genova, Mallorca), aprovechándose plenamente el autor —en lo que se refiere al lulismo mallorquín— de sus anteriores estudios bibliográficos sobre el contenido primitivo y actual de las bibliotecas insulares. Dentro de este contexto, se sitúa el tema específicamente parisiense, con una larga examinación de las relaciones entre el Beato y Le Myésier y —sobre todo— de aquéllas entre éste y sus diversos patrocinadores en la corte francesa (pp.150-85): otra vez, nos hallamos ante los frutos de una cuidadosa investigación histórico-cultural, llevada a cabo con la misma aguda comprensión de la dimensión política que ya vimos operando en la Primera Parte. De ahí se pasa (pp.186-98) a una consideración de los sobrevivientes manuscritos aprovechados o aprovechables por Le Myésier para la elaboración de sus compilaciones, y en especial a los demostrablemente suyos de entre la colección legada a la Sorbona por su consocio Henri Pistor (muerto ca.1355) —a la cual el propio canónigo de Arras legara tan solamente el *Electorium* mismo— : colección que ha pasado a formar parte de los fondos de la Bibliothèq.ue Nationale.

Sólo después de esto pasamos al examen de las compilaciones mismas, en un extenso capítulo (pp.199-268), cuya exposición de los propósitos del *Electorium* se lleva a cabo con la ayuda de su *Epítome*, conservado en el MS.Vat.lat.11585 (texto que formara parte, en cuanto a su contenido, de los 74 folios iniciales del *Electorium* mismo, hoy perdidos). Para un resumen de las líneas esenciales de este capítulo, remitimos al lector al discurso inaugural del benemérito lulista inglés, en el cual se discurre sobre la composición y los fines del *Pars antecedens* (verdadera enciclopedia de textos no-lulianos considerados por Le Myésier como la propedéutica indispensable para una comprensión capal del lulismo) y sobre las tres amplias divisiones del texto en sí: la *Prima pars dispositiva*, la *Secunda pars* ("el núcleo de la obra") y la *Pars succursiva* o "confirmación del Arte de Llull". El estudio de la *Introductio in artem Remundi* (sección de la *Pars dispositiva*) es particularmente agudo, y el Dr. Hillgarth nos permite vislumbrar a través de su comentario todas las direcciones desde los cuales Le Myésier pudo y supo enfocar la naturaleza esencial del Arte: tanto esta *Introductio* como el *Epítome Electorii* se reproducen íntegros en la sección de Textos y Documentos (*v.infra*),

pero serían difíciles de comprender sin la ayuda de esta exposición tan acertada. Hay un detenido y nutrido examen de todas las ideas de Le Myésier, y el capítulo termina (tal como el discurso inaugural) con una consideración de las miniaturas de Karlsruhe que se dedican a la exposición de la más esencial de la visión del *Electorium*. Para quienes conocen el discurso inaugural, huelga añadir aquí otro resumen de las perspicaces observaciones sobre las relaciones entre el Arte y la lógica aristotélica, y sobre aquéllas entre el *Electorium* (que las reuniera a éstas en un solo gran sistema) y el pensamiento y ambiente parisiense de la época. Baste subrayar el enfoque netamente anti-averroista de la gran complicación eyésieriana.

En un largo y brillante epílogo (pp.269-320) se estudian a la vez el lugar de París en el lulismo todavía posterior, y la naturaleza de la influencia del pensamiento y de las compilaciones del primer gran discípulo del Beato, agregándose a esto un ligero esbozo del curso del lulismo a través de los siglos. Pero ni termina ahí lo que se nos brinda en este libro: los diez apéndices de *Textus et documenta* ocupan otras 158 pp. más (pp. 321-479). Estos apéndices son los siguientes: (I) una descripción de los manuscritos todavía existentes que formaron "segura o probablemente" parte de la biblioteca de Le Myésier; (II) un estudio de los catálogos de obras lulianas incluidos en los ff.89-90 del *Electorium*; (III) una descripción analítica del *Electorium* mismo que ocupa cincuenta páginas, y que representa el resultado de una labor de investigación llevada a cabo con una paciencia y un esmero admirables (la identificación de las fuentes de todos los textos extralulianos y lulianos ya presenta de por sí el trabajo de años); (IV) el texto del *Epitome Electorii* (pp.398-407); (V) la *Introductio in artem Remundi* (pp.408-31); (VI) tres extractos más, en que Le Myésier trata directamente la vida del Beato y de las intenciones de este y de las suyas propias; (VII) toda su *Parabola gentilis ad disponendum chriticolas* (pp.439-45); (VIII) un examen del *Breviculum* que incluye los textos que acompañan las miniaturas; (IX) reflexiones sobre "el artista del *Breviculum*"; y (X) algunos ejemplos de la influencia de las complicaciones de Le Myésier, según queda atestiguada en las tradiciones manuscritas de sus copias parciales, más un examen de la tradición manuscrita tanto en la *Parabola* (v.VII *supra*) como de la *Via Raymundi* de 1311. Siguen un índice general, un impresionante índice de 295 códices manuscritos (consultados en más de sesenta bibliotecas distintas), las doce láminas de las miniaturas del *Breviculum*, y cuatro más de sendas porciones del gran *Electorium* mismo.

Ya que, dada su extensión es bien poco probable que el *Electorium* jamás llegue a publicarse en una versión completa, hemos de estar sumamente agradecidos al Dr. Hillgarth por su edición parcial de las secciones más importantes para el pleno conocimiento del tema de su propio estudio. Pero el valor de éste va mucho más allá del mero proporcionarnos textos, y mucho más allá de la dilucidación de los labores de Le Myésier a la luz del ambiente de su época: toda nuestra manera de enfocar y comprender las grandes corrientes del pensamiento en el ambiente intelectual parisiense del s.XIV ha de quedar radicalmente modificada gracias a esta espléndida contribución, cuyo pleno

significado para el futuro desarrollo de la historia de las ideas ni puede vislumbrarse todavía. Desde este punto de vista, quizás lo más novedoso y lo que más podrá influir en lo metodológico, es la notable manera en que el Dr. Hillgarth (historiador de muchísima experiencia) ha sabido aproximarse al análisis de lo ideológico dentro del marco de una profunda investigación previa de los aspectos político-culturales del ambiente estudiado. Con esto, se añade no sólo un capítulo a la historia del lulismo sino toda una dimensión nueva a nuestro modo de enfocarla.

R.D.F.Pring—Mill.

Saint Catherine's College, Oxford.

DUBY, GEORGES, *Terra e nobiltà nel Medio Evo*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1971, 234 pp.

Los estudios medievalísticos de G.Duby son conocidos de los cultivadores de la Edad Media. Por cuyo motivo, estos quince ensayos que integran este libro, constituirán un imán que atraerá hacia su lectura, dada la importancia de los temas.

En la primera parte, de índole histórica, se pone de relieve la situación particular en que los agricultores se hallaban en Francia.

Son singularmente meritorios los estudios de esta primera parte relativos al señorío de la Abadía de Cluny y de sus canónigos regulares. O sea que, en ellos, se refleja la realidad de un eco en la historia religiosa de la Edad Media, que es el del movimiento canonigal en sus relaciones con la vida económica de los siglos XI y XII.

También se estudian en ella las técnicas agrícolas medievales, los grandes dominios de Francia, el problema demográfico y el abandono de los pueblos.

En la segunda parte, titulada "Nobiltà e cavalleria", se estudia la nobleza francesa medieval, el problema de los jóvenes aristócratas, los orígenes de la caballería. Sobre todo, se analiza el problema creado por la ley de la primogenitura o mayorazgo, que obliga a los demás hijos, al carecer de patrimonio familiar, a las aventuras bélicas consiguientes a la investidura de caballeros, o a a brazar el estado religioso. Así se explica que se extinguiesen las familias.

Una obra, en resumen, de gran valor histórico y rigurosamente científica, que se lee con deleite.

G.P.

MIGUEL DE EPALZA, *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo, de Abdallah al-Taryuman (Fray Anselmo Turmeda)*. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, 522 pp.

Epalza nos da una edición crítica de la *Tuhfa* de Turmeda, escrita en árabe hacia 1420, cuando el escritor contaba 65 años de edad. La edición va precedida de una magnífica introducción.

Turmeda fue siempre una misteriosa personalidad y su misma abjudicación del cristianismo ha sido, a lo largo de siglos, objeto del vaivén de encontradas interpretaciones.

Vivió un siglo de turbulencias y fue víctima de las doctrinas aristotélicas que ya en sus tiempos habían conducido al amor de las ciencias ocultas, el empirismo y la oposición al pontificado romano como agente pontificio. En su tiempo la cristiandad había vivido el agitado período del papado de Aviñón, el cisma de Occidente, el concilio de Constanza, los debates de los canonistas sobre el poder papal, los cismas interiores a la Orden franciscana, los extremismos de los Fraticelos y el desorden general de la administración de toda la Iglesia. Europa acaba de salir de la terrible peste de 1348, que diezmó las dos terceras partes de sus habitantes y produjo, tras ella, un incontrolable desorden y relajamiento moral. Mallorca tenía todavía abierta la herida de su independencia perdida definitivamente, mantenía la convivencia de las tres religiones y atizaba sangrientos procesos contra los judaizantes.

Mallorquín, cristiano y franciscano, Turmeda llevó toda su vida en jadeo de su mundo en el alma. En todos sus escritos es evidente el amargor que le producía la convulsión que una edad media que estaba a punto de engendrar el mundo moderno. Corrió el mundo buscando la serenidad y escribió buscando desahogo.

La *Tuhfa* expone todo el proceso de su conversión al islamismo. Pero, como pasa en todos los escritos, la *Tuhfa* está redactada sobre un arquetipo o modelo de conversión muy corriente entre los musulmanes, como los había, por otra parte, entre los cristianos. Este hecho y la presencia de inexactitudes incomprensibles en un ex-sacerdote católico no permiten ver claro la sinceridad de aquella conversión.

El hecho de que el virrey de Mallorca, el propio papa Luna y Alfonso el Magnánimo le ofrecieran toda clase de salvoconductos y garantías si quería "regresar" complica decisivamente el asunto de su actitud religiosa con intereses políticos o de propaganda.

Queda el misterio. Pero es mérito indiscutible de Epalza haber puesto de manifiesto los problemas en torno a aquella vida llena de inquietudes y decisiones sorprendentes.

Antonio Oliver, C.R.

MORENO, J. M., POBLADOR, A., DEL RIO, D., *Historia de la educación*. Ed. Paraninfo. Madrid, 1971, 496 pp.

Los autores de esta obra, ciertamente ambiciosa, han estudiado las distintas manifestaciones de la fenomenología educativa a lo largo de toda la historia, desde las sociedades primitivas hasta la actualidad. Este intento, en sí muy interesante y útil (los capítulos 12, 13 y 14 están dedicados a los problemas y realidades de la Pedagogía Contemporánea, hecho no demasiado frecuente en las obras de este tipo) ha supuesto, por otra parte, que algunos temas adolezcan de superficialidad. No obstante, la obra resulta una síntesis ordenada y provechosa para estudios de la Historia de la Cultura y profesionales de la educación. Además este estudio no trata los temas y hechos educativos al margen de la sociedad, sino como parte sustancial de ella. Se dice en el prólogo:

“.....hemos procurado adoptar una tesis sintética, vinculando los hechos educativos al contexto político y cultural del que necesariamente forman parte real e integrante”.

El apartado dedicado a R. Llull, y que es titulado “Confianza en las posibilidades de la educación”, empieza así:

“Una historia de la educación no puede tampoco omitir una interesantísima figura española que brilló durante el último tercio del siglo XIII: nos estamos refiriendo a R. Llull....”.

Es analizada la ideología pedagógica luliana haciendo referencia a las obras Blanquerna, Doctrina pueril y Félix de les maravelles, y concluye con un juicio valorativo y una enumeración de los aciertos dialécticos de Llull, según la obra de Juan Tusquets, “Ramon Llull, pedagogo de la cristiandad”.

J. Oliver Jaume

M.BATLLORI, S.I., *Raimondo Lullo e Arnaldo da Vilanova ed i loro rapporti con la filosofia e con le scienze orientali del secolo XIII*, Convegno Internazionale 9-15 aprile 1969). Accademia Naz. dei Lincei, 13, Roma 1971, 145-58 pp.

Perfecto resumen de las publicaciones, estado de los estudios y sentido y conclusiones de las investigaciones más recientes sobre las relaciones de los escritos y pensamientos de Llull y Vilanova con el pensamiento árabe y judío. Lo más notable es la segura crítica que se hace sobre el sentido de investigación y conclusiones: las dudosas se declaran como dudosas y se dice cuáles son los campos de la investigación no puede permitirse todavía hacer afirmaciones definitivas, mientras se dan pistas para una búsqueda que pueda dar resultados satisfactorios.

Antonio Oliver, C.R.

GALINO CARRILLO, M. A., *Historia de la educación*. I. Edades Antigua y media. 2.—ed. Ed. Gredos. Madrid, 1968, 598pp.

La autora consigue en esta extensa obra que el lector comprenda el "ethos" de los sistemas educativos, que son praxis de la normativa pedagógica de las Edades Antigua y Media. Hace historia de la escuela, de ideologías educativas de textos y de autores, partes integrante de la única Historia de la Educación.

El lector se ve totalmente invadido por una cantidad inconmensurable de observaciones, detalles y comparaciones, utilísimas para llegar a una interpretación del hecho educativo a lo largo de la historia.

En la primera parte de la obra se estudia "la religión, la política y los mitos de las sociedades antiguas que educan de un modo difuso pero incuestionable", (de introducción). En efecto, la doctora Galino profundiza en el estudio de la pedagogía que hoy llamaríamos "no institucionalizada", que en muchas épocas de la historia ha sido la única. En este sentido, la descripción de la educación en China, Japón, Persia, India y Egipto, resultan muy interesantes.

La segunda parte, titulada "La educación en el mundo clásico" estudia en forma clara y extensa, la educación en Grecia y en Roma.

La tercera "Educación en el mundo judeo-cristiano", es una investigación del tema, a partir de los libros sagrados y de la obra de los Santos Padres.

La cuarta, "La educación medieval", analiza detenidamente la actividad educativa monarcal, educación musulmana y educación escolástica. Se echa de menos en ella la conexión de la ideología pedagógica con el estudio del cambio socio-económico-cultural de la Baja Edad Media. Por otra parte, olvida completamente la persona y obra de R. Llull, omisión con la que no estamos en absoluto de acuerdo. Es el autor de la famosa "Doctrina pueril".

Densas enumeraciones de textos y bibliografía aparecen al final de los capítulos de esta obra, básica para los investigadores, profesionales de la enseñanza y universitarios de habla hispana.

J. Oliver Jaume



## II

### BIBLIOGRAFIA NO MEDIEVALISTICA

—A—

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

#### FILOSOFIA MODERNA

AYER, A.J., *Lenguaje, verdad y lógica*. Colección Novocurso. Edic. Martínez Roca S.A. Barcelona, 1971, 180 pp.

La obra que comentamos pertenece al primer Ayer, anterior a la revisión más equilibrada y serena del "*Concepto de persona*" (publicada por Seix Barral) en cuya obra los presupuestos del neopositivismo lingüístico han sido equilibrados.

En la presente obra del autor, después de trazar en el Prólogo su filiación filosófica (Bertrand Russell, Wittgenstein; ya más lejos: Berkeley y Hume) no hace sino exponer el concepto de filosofía desde una filosofía neopositivista actual. Esto le lleva a desarrollar una de las tesis centrales del libro la negación de la metafísica. Esto supone trazar el distinto significado de tal afirmación respecto a Kant y respecto al neopositivismo lingüístico, cuyo significado no coincide tampoco ni con el empirismo anterior ni con el positivismo tradicional. Mientras éste es antimetafísico por considerar la metafísica una etapa histórica superada, el neopositivismo de Ayer lo es por creer que la metafísica carece de sentido o, mejor, son un sinsentido.

"*Lenguaje, verdad y lógica*" no se queda simplemente en una obra negativa, sino que el autor edifica luego la propia concepción de la filosofía —la única posible en la actualidad, para él,— como un quehacer analítico. Es preciso después y lo hace el autor, determinar en que consiste esta actividad analítica. Es en este momento cuando entran en juego las filiaciones que hemos señalado antes conjugando doctrinas lingüísticas con soluciones lógicas.

Cabría distinguir una segunda parte del libro montada sobre la característica problemática filosófica que el neopositivismo lingüístico ha hecho ya común: el concepto de verdad (este es uno de los conceptos que ha sido revisado posteriormente por el propio autor en "*Concepto de persona*"), un estudio concienzudo de las "afiliaciones de valor" que permiten al autor criticar la concepción ética y teológica tradicional para plantearlas desde una filosofía del lenguaje moral: crítica del utilitarismo y del intuicionismo.

En tercer lugar la vertiente psicológico-epistemológico del "yo" para terminar en un conductivismo lógico como base del conocimiento y relaciones con los otros. Se cierra el libro con el contraste entre racionalismo y empirismo repasando sus principales tesis en fricción para terminar con un esbozo de la tesis capital del neopositivismo: el problema de la unidad de la ciencia.

En general, el libro, aunque dentro de ciertas exageraciones, es una de las obras importantes de la filosofía actual de comienzos de siglo por mantener su fenomenismo sobre las bases lógicas del lenguaje.

S. Triás.

FERNANDEZ-SANTOS, F., *Historia y filosofía, Ensayos de dialéctica*. Colección Ibérica. Edic. Península. Madrid, 1966, 236 pp.

El libro, que consta de tres partes, es un esfuerzo por definir dentro del contexto sociocultural del presente la filosofía marxista, con el fin de marcar de esta forma, la escisión interna que supuso el stalinismo y diferenciar, por otra parte, el marxismo de otras filosofías.

El autor quiere situarse en la dirección del marxismo dialéctico y anti-positivista, incluso, en algún momento, en un tono polémico a nivel periodístico. Porque el libro no está escrito en una estructura rigurosa académica, sino con la gracia altamente divulgadora de un excelente artículo de periódico. El libro no es nuevo, sino que lleva unos años en circulación, habida cuenta, además, que es una recopilación de artículos publicados en otras tantas revistas. No por ello deja de ser muy vigente la temática tratada en cada una de sus páginas, aunque hayan pasado ya los momentos de interés de algunas de sus circunstancias.

La primera parte se centra en la crítica de la filosofía política soviética después de la destalinización por Kruschef y sus sustitución. Cree el autor que se tiende a una "democracia socialista" cuya base objetiva es ya un hecho, pero cuyo factor subjetivo o político para madurarla está todavía en fase de germinación.

En la segunda parte arranca el autor de la definición de la concepción e ideas claves de la "derecha" para poder luego marcar las notas de la "izquierda" y configuran el auténtico marxismo dialéctico frente al deformado marxismo staliniano implacablemente escolástico y antidialéctico. El marxismo, no es, y mucho menos sólo es, un determinismo económico y una doctrina del siglo XIX, sino que constituye fundamentalmente una teoría filosófica en uso y un método histórico-dialéctico. En la última parte se refiere el autor al sentido marxista del Arte resaltando su significado social y humanamente histórico.

En el fondo la obra que reseñamos es un libro de alta divulgación filosófica desde los moldes de la filosofía marxista de Kárel Kosík.

S. Triás.

SICHIROLLO, L., *Per una storiografia filosofica*. Pubblicazioni dell'università di Urbino. Argalia Editore Urbino, 1970, Volume XXVII/I, 329 pp. Volume XXVII/II, 339-669 pp.

Los ensayos que reseñamos han sido redactados a partir de 1951 y publicados en épocas distintas. La obra de Sichirollo está dividida en cinco partes. La primera recoge una Nota sobre Platón y el pensamiento antiguo, reseñados en la misma algunos estudios italianos recientes sobre la filosofía griega. La segunda parte se refiere a Descartes, a Kant y al idealismo alemán, recopilando la historiaografía kantiana contemporánea y los estudios italianos sobre el idealismo germánico. Las partes cuarta y quinta agrupan estudios muy variados tanto por los autores tratados como por la temática de referencia. La tercera parte, la más larga y quizás la más interesante, trata de Hegel en su época y en la nuestra. Bajo el epígrafe de "Hegel. Un protagonista", sugiere una serie de calificativos muy interesantes para definir el pensamiento hegeliano. Continúa con dos artículos sobre "Hegel y el pensamiento antiguo" y "Hegel y el Medioevo", estudio sobre el espíritu objetivo y la unidad de la historia. En un segundo apartado como "Crónica hegeliana" pasa revista el autor a estudios de la publicación "Hegel-Studien" del "Hegel-archiv", recordando críticamente la clásica historiografía hegeliana, constituyendo un esbozo esquemático de las principales interpretaciones de Hegel. Cierra la historiografía un resumen de la contribución al estudio de Hegel en el Congreso de Urbino (1965) y en el Congreso de Lille (1968).

En resumen, la obra es muy interesante para moverse en una historiografía de la filosofía moderna, encontrando caminos para cualquier investigación sobre el tema.

T. M.

BONTADINI, G., *Conversazioni di metafisica*. Vita e pensiero. Pubblicazioni della Università Cattolica. Milano, 1971, Vol. I, 385 pp. Vol. II, 348 pp.

Los dos amplios volúmenes que nos ofrece el profesor de filosofía teórica de la Universidad Católica del S. Cuore constituyen una amplia recopilación de estudios diferentes, publicados con anterioridad en distintas revistas, aunque bajo la unidad de un horizonte metafísico. El profesor Bontadino, miembro de diferentes Institutos italianos de filosofía y director de otras tantas revistas científicas, no es un desconocido en el campo de la metafísica. Sus publicaciones marcan una línea de continuidad en torno a la metafísica de la experiencia y del idealismo, en torno al gnoseologismo moderno y al problematocismo metafísico.

La obra que nos ocupa está señalada por unas características muy sobresalientes. En una época de alientación cristiana y de la fuerte presión de un historicismo sociológico, las "Conversaciones metafísicas" son una obra un

tanto "contra corriente" que sale por los fueros de la razón especulativa tradicional: los problemas de idealismo e inmanentismo, de la función de la experiencia, de la unidad de la metafísica, de la trascendencia, de la misma relación entre filosofía y ciencia, etc., son temas que marcan hitos importantes en la línea de continuidad metafísica. Pero la obra que analizamos no se reduce a una aëpetición anacrónica. En el momento neopositivista y antimetafísico de la filosofía actual, el profesor Bontadini entra en contacto con esta temática en un diálogo de confrontación y exégesis traza con el rigor requerido y con la crítica precisa el paralelismo formal y objetivo entre la metafísica especulativa tradicional y la filosofía antimetafísica de hoy. Esto hace que la obra tenga vivacidad, haciéndose eco, en los límites de una filosofía neoescolástica, de una filosofía "neoclásica".

El volumen segundo termina con un *Apéndice* sobre Gemelli, Chiochetti y Olgiati, pensadores cristianos de relieve en el ámbito italiano y con los cuales entra en contacto el autor de "Conversaciones de metafísica."

S. Trías.

## II. OBRAS GENERALES

SCIACCA, M. F., *Il chisciotismo tragico di Unamuno*: Marzorati-editorc, Milano, 1971, 271 pp.

La figura de don Miguel de Unamuno ha ejercido siempre una poderosa atracción sobre los estudios de las más varias disciplinas. Al alcance de cualquiera está la enorme bibliografía existente sobre su persona y su obra. Ello es debido a que don Miguel es un filón espiritual inagotable del que se pueden sacar una y otra vez nuevos matices, nuevos puntos de vista sobre los que poner el acento, en fin, del que nunca se puede decir la última palabra.

A esta fascinación por Unamuno no podía sustraerse el profesor Sciacca, gran admirador de todo lo español y en especial del filósofo vasco, al que ya dedicó un capítulo, hace años, en su obra *La filosofia, oggi*.

La empresa de escribir un libro sobre don Miguel es siempre tarea comprometida por cuanto existe el peligro de caer en el tópico. Sciacca, no obstante, sale airoso de su empeño y nos ofrece una obra en la que se aunan claridad y densidad, todo bajo el prisma de la sistematización, lo cual no es precisamente fácil, conocido lo abigarrado del pensamiento unamuniano. El libro está dividido en dos partes y un apéndice. La primera de estas partes, bajo el título que da nombre a la obra, es el análisis propiamente dicho de la filosofía de Unamuno. Una extensa introducción nos permite situarnos en el ambiente socio-cultural de la época. De los dos capítulos siguientes uno hace hincapié en el aspecto ético del quijotismo trágico mientras que otro se detiene en el existencial. La segunda parte, intitulada "Altre pagine spagnole",

intenta ser una aproximación al espíritu español a través de un estudio sobre *La vida es sueño* de Calderón y una reflexión acerca del papel de don Quijote en la Europa de hoy. El epígrafe del apéndice: "Sull'America latina", indica que hace lo propio con los países hermanos.

En resumen: Sciacca nos presenta una obra de indudable interés que, sin ser exhaustiva, es lo suficientemente completa para darnos una visión global de un personaje no menos interesante.

Andrés Berga.

GARDAVSKY, V. *Dios no ha muerto del todo*, Ed. Sígueme, Col. Séptimo Sello n.º 13. Salamanca, 1972, 260 pp.

El primer supuesto de este libro es la posibilidad del diálogo entre marxistas y cristianos. Lo único que se requiere, es una *actitud radical* en ambas partes, que quiera ir hasta el fondo de las cosas.

Con esta actitud el autor, que se declara ateo, se enfrenta a los principales personajes de la historia cristiana: Jacob, Jesucristo, San Agustín, Tomás de Aquino y Pascal. ¿Qué significan para el marxista estos nombres? : Valores que ha de integrar a su cultura.

Junto a estos "Monumentos" del pasado, nos encontramos hoy con el problema de la crisis religiosa actual dentro de la Iglesia y dos posturas tipo: la de Maritain y la del P. Desqueyrat. El fracaso del tomismo en estas circunstancias es un hecho patente. ¿Será una solución factible la de una sociología o una política con bases teológicas? ¿Se puede ha-

blar honradamente de "cristianismo anónimo", o esta palabra alude más bien a un fracaso real? .

Por otra parte —última del libro—, ¿es el ateísmo moderno el fruto de una reacción social anticlerical y de una conciencia de la no-necesidad de Dios, o un postulado filosófico que lo lleva a la categoría metafísica? ¿Qué decir de la actual crisis del ateísmo que ya no quiere aparecer anticlerical ni antiteísta? .

Por encima de esta problemática y a un nivel profundo, radical, Gardavsky cierra su libro apuntando una solución esperanzadora: el amor. Un amor definido en términos un tanto poéticos, y una esperanza que él llama comunismo.

J.M.Vidal

DELEUZE, GILLES, *Nietzsche y la filosofía*, Edit. Anagrama, Colección Argumentos, n.º 17 Barcelona, 1971, 275 pp.

Gilles Deleuze se ha convertido en uno de los filósofos franceses contemporáneos más importantes y prometedores. Ha estudiado a muchos pensadores pero sobre todo a Nietzsche a quien ha dedicado dos obras consecutivas. No se trata de un simple comentario a Nietzsche sino de una reestructuración de sus obras para lograr una visión más clara del nihilismo.

El libro va desarrollando una temática completamente nueva, debidamente apoyada y confirmada por unas notas a pie de página que dan la cita bibliográfica completa de la obra de Nietzsche.

Pero no se limita Deleuze a esto, busca también las posibles relaciones con otros filósofos como Kant, Hegel, Bauer, Feuerbach, Spinoza, Freud, etc. .... Más ignora su íntima relación con Ramon Llull.

Obra lograda que debe ser tenida en cuenta a la hora de entender al "filósofo maldito".

A mi juicio, el mayor fallo del autor es su despreocupación por el ambiente en que vivió Nietzsche, la mentalidad de su época y el contexto histórico-sociológico que le rodeó.

Tampoco se nos da a conocer la bibliografía manejado por Deleuze, quien se limita a la exposición del tema, unas breves conclusiones y un índice, quedando suprimidas dos partes bastante esenciales, aunque justificadas, si consideramos el libro como un ensayo.

Muy cuidada está la presentación exterior del libro, si bien en el interior hay un considerable número de erratas.

La traducción de Carmen Artal es bastante buena.

M.M. Rosselló Oliver

FARRINGTON, B., *Ciencia y filosofía en la Antigüedad*. Ariel Quincenal. Edit. Ariel, Barcelona, 1972, 2.ª edic. 225 pp.

"Ciencia y filosofía en la antigüedad" cumple la misión de una introducción a la ciencia antigua (Grecia y Roma). Farrington, después de subrayar la idea de que la civilización griega fué "continuación de las más antiguas de Mesopotamia y Egipto", idea que muchos se han esforzado en

negar, por una mal entendida defensa de Grecia: después de ésto, nos ofrece una rápida, introductoria, visión de la ciencia griega, y, la prolongación de ésta en el mundo romano: (Las escuelas jónicas; el atomismo; la medicina griega; Sócrates, Platón, Aristóteles; época postaristotélica y mundo greco-romano). El último capítulo está dedicado a la exposición de una interesante teoría sobre las repercusiones de la Biblia en el estancamiento y retroceso de la ciencia.

El título de esta edición, "Ciencia y filosofía en la antigüedad", al contenido del libro. Hay que tener en cuenta que el título original de la obra es "*Science in Antiquity*" (Ciencia en la Antigüedad). La inclusión del término "filosofía", en la edición española, puede dar lugar a una falsa interpretación del contenido de la obra.

Y es aquí, donde radica la principal laguna del libro. Farrington ha escrito sobre la ciencia, desgajándola excesivamente de la filosofía. Las líneas dedicadas a la filosofía aparece, exclusivamente, cuando es imposible separarla de la ciencia. Esta separación de filosofía y ciencia hace que la obra pierda en profundidad, y que algunos capítulos se conviertan en una mera "enumeración" de los hechos científicos.

Pero prescindiendo de esta apreciación, "*Science in Antiquity*" se nos presenta como un buen manual de "primera consulta", para el estudio de la ciencia antigua, la griega en especial.

E. Rigo Carratalá.

### III

#### SECCION DE OBRAS CIENTIFICAS DE TEMAS HISTORICOS, TEOLOGICOS, BIBLICOS

##### Notas bibliográficas

J. FEINER—M. LOHRER, *Mysterium Salutis. Manual de Teología, como historia de la salvación*, Edic. Cristianidad. v.I,1, v.I,2, Madrid, 1969, 1123 pp.

La obra de Feiner — Lörer, además de haber sido traducida al francés y publicada en esta lengua por *Les édit. du Cerf*, lo ha sido en español.

Su primer volumen, que es el que presentamos, comprende dos tomos cuyo contenido ya revela, de por sí que, en realidad, la obra será una verdadera *Suma teológica*, que reflejará el pensamiento de grandes figuras teológicas de nuestra época en una síntesis teológica de la doctrina de una época, caracterizada por los cambios.

Si los editores mismos pretenden servir una *Suma teológica*, su propósito constituye una garantía del valor de la obra.

Su estructuración está basada en la historia de la salvación, por ser el fundamento del orden querido y realizado por Dios.

Los nombres de los 67 teólogos que colaboran en esta empresa magna son suficientes, de por sí, para autorizar esa obra monumental y presentarla como una teología de hoy, que ha sabido dedicar el primer volumen, en dos tomos, a los temas más impor-

tantes y de mayor actualidad de la teología fundamental, tan vivos en el auténtico ecumenismo.

Tres son los asuntos que llevan dichos tomos: el de la palabra y el de la acción de Dios en la historia de la salvación; el de la respuesta del hombre y el de la función de la teología por el camino de la ciencia.

La revelación, la presencia de la revelación en la Escritura y en la Tradición, la presencia de la revelación por medio de la Iglesia son las cuestiones más importantes que porresponden al primero de aquellos temas fundamentales.

La traducción al castellano se efectúa bajo la alta dirección del P. J. Alfaro, S.J., profesor de la Universidad Gregoriana y colaborador de la magna empresa.

Hay que calificar la obra de excepcional y de realmente imprescindible.

RAHNER, KARL, *Palabra en el mundo*, Edic. Sígueme, Salamanca, 1972, 355 pp.

Se trata de un volumen-homenaje que el jesuita Rahner y el redentorista Häring promovieron para honrar al también redentorista Viktor Schurr.

Casi todos los colaboradores — que en total, son quince — tratan de la pre-

dicación, a la que estudian bajo distintos aspectos. La obra se halla dividida en tres partes capitales: predicación, como palabra salvífica; de la fe a la predicación; predicación al mundo.

Es, pues, un libro monográfico que sirve a la fe en esta época de crisis religiosa.

GUTIERREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*. Edic. Sígueme, Salamanca, 1972, 399 pp.

He aquí una obra teológica que no sólo se halla intimamente relacionada con la realidad de la vida, sino que arranca de echos tangibles de la vida misma.

La teología de la liberación versa sobre la opresión bajo la que vive la América latina y que reclama la liberación que predica el Evangelio.

Es pues un libro de sociología, en el que se responde, con sinceridad y con profundidad teológica, a la luz del Evangelio, a preguntas que nada tienen de fútiles.

SALVONI, F., *Da Pietro al Papato*, Edic. Lanterna, Genova, 1970, 459pp.

La obra no es de carácter polémico, sino un estudio sereno y profundo, en el que, partiéndose de los datos neotestamentarios y de su exégesis y atravesando la época patristica de los primeros siglos se sigue el camino que llega a la explícita formulación del Pimano Romano, a pesar de determinadas posturas episcopales.

Una parte del libro que es singularmente valiosa, es la relativa a la infalibilidad pontificia, que es estudiada históricamente juntamente con sus motivaciones.

Salvoni vive separado de la iglesia católica. Pero su obra es verdaderamente ponderada y útil a quienes buscan una visión amplia de los temas que plantea la Eclesiología.

CURRAN, CH., *¿Principios absolutos en Teología Moral?*, Sal Terrae, Santander, 1970, 315 pp.

En esta época de cambios rápidos, se han realizado esfuerzos, dirigidos a renovar la forma de la presentación de los valores morales. O sea, que más que "crisis" de la Teología Moral, lo que hay de realidad es una doble visión de la Moral cristiana. Es una concepción de la misma, predomina lo permanente, En la otra, lo histórico.

Se ha conseguido una mayor conexión de la Moral con la Escritura y con la Teología Dogmática. Pero Curran aspira ahora a expresar los llamados principios morales absolutos de una manera más actual.

Uno de los méritos del libro es el logro del valor personalista existente en las fórmulas tradicionales, que prevalece sobre las interpretaciones demasiado objetivas. Además, ha sabido mostrar, de manera muy clara y precisa, la conciencia, no como norma "autónoma" fr moralidad, sino como expresión de los valores impresos en el hombre por la obra creadora y redentora de Dios.

El ofrecer las notas al final del libro crea dificultades para su uso.

SCHLINK, E., *El Cristo que ha de venir y las tradiciones de la Iglesia* (Aportaciones para el diálogo entre las iglesias separadas), Ed. Marfil, Alcoy, 1969, 434 pp.



Lo que aquél pretendía, era profundizar en el misterio de la Iglesia, en sus motivos intrínsecos, en su esencia, en su interioridad. La Iglesia y Cristo y la Iglesia y el Espíritu son dos de los grandes temas tratados.

No debe olvidarse que la obra fué concebida hace ocho lustros; y que, desde aquella fecha, la eclesiología ha sufrido cambios metodológicos. Por otra parte, algunas concepciones de Bonhoeffer han dejado, como es obvio, de ser actuales. Sin embargo, no pierden valor alguno sus geniales anticipaciones.

BONHOEFFER, D., *La nature de l'Eglise*, Edit. Labor et Fides, Genève, 1972, 67 pp.

Este pequeño libro contiene el texto de unas lecciones que su autor pronunció, en 1932, como respuesta a la siguiente pregunta: "¿Qué es la Iglesia?".

No es una obra escrita por Bonhoeffer; sino que ha sido redactada según las notas tomadas por sus oyentes, por haberse perdido el texto original.

En este libro de carácter netamente ecumenista, se reúnen varias conferencias producidas por el autor y, además su pensamiento sobre temas actuales que interesan para el diálogo ecuménico.

Una problemas de la Organización del Consejo Ecuménico de la Iglesias con asuntos de eclesiología, cristología, tradición, interpretación de dogmas, concilios ecuménicos .....

Los tres temas capitales de la obra son los siguientes: el del análisis formal de las afirmaciones dogmáticas y de las distintas formas de proclama-

ción de la fe, partiendo principalmente, de la filosofía del lenguaje; el discutido de la ley y la gracia, a partir de San Pablo, que le da pie para mostrar las relaciones entre la doctrina protestante y la católica; el de la sucesión apostólica, partiendo de la continuidad de la fe.

Saca la conclusión de que sólo, en las tradiciones, se halla la Tradición, punto capital en los diálogos ecuménicos.

BORGOMEIO, P., *L'Eglise de ce temps dans la prédication de Saint Augustin*, Etudes Agustiniennes, Paris, 1972, 440 pp.

Se recoge, en esta obra, lo más auténtico de la doctrina de San Agustín sobre la "Iglesia de este tiempo". Su autor ha investigado en las grandes obras del Santo relacionadas con su predicación.

Hay temas que han sido tratados por otros agustinistas. Pero ninguno había ofrecido, hasta la presente, una síntesis tan maravillosamente elaborada. Es una obra completa, de la que, difícilmente, se halla ausente ninguna de las tesis propias del pensamiento eclesiológico agustiniano.

He aquí sus partes: La Iglesia, misterio de la historia; la Iglesia, misterio de esperanza; la Iglesia, misterio de unidad; la Iglesia, misterio de paciencia .....

Es difícil que, para el conocimiento de la eclesiología agustina, pueda prescindirse de este estudio, que supone esfuerzos extraordinarios.

ROBINSON, J.A.T., *¿La nueva reforma?*, Edic. Ariel, Barcelona, 1971 234 pp.

Esta obra, escrita hace ocho años tiene por objeto analizar la nueva reforma que, según el autor, debería emprenderse en la Iglesia.

Según Robinson, no basta partir de las actuales estructuras, sino que es preciso tomar como punto de arranque el mundo de la vida, no precisamente el mundo de la religión.

Evidentemente, adaptándose esa metodología, se elabora una teología laica, la cual, según su autor, no tiende a suplantar a las restantes teologías, sino únicamente a situarse junto a ellas. Pretende estudiar al hombre donde esté.

Como sus demás obras, ésta constituye una expresión de la sinceridad de Robinson. Pero no todo su pensamiento es admisible.

VIVÉS, JOSE, *Los Padres de la Iglesia. Textos doctrinales del cristianismo desde los orígenes hasta S. Atanasio*, Edit. Herder, Barcelona, 1971 502 pp.

El autor se ha propuesto poner en manos de los teólogos e historiadores de la espiritualidad una selección de textos de la primitiva literatura cristiana, traducidos al castellano y acompañados de notas introductorias y bibliográficas de cada escritor que se halla presente en la obra.

Se incluyen los Padres apostólicos, los apologetas griegos, los escritores de Asia Menor (Melitón de Sardes e Ireneo de Lyon), los escritores de Alejandría (Clemente y Orígenes), los

escritores latinos (Tertuliano y Cipriano) y San Atanasio.

No todas las bibliotecas disponen de una Patrología completa. Por consecuencia, la obra del P. Vives será muy útil en muchos casos.

SCHOEPS, H.J., *El Judeocristianismo (Formación de grupos y luchas intestinas en la Cristiandad primitiva)*. Edit. Marfil, Alcoy, 1970, 160 pp.

En esta obra se trata uno de los puntos más oscuros de los comienzos de la religión cristiana. O sea que versa sobre un capítulo primario de la Historia de las religiones.

El judeocristianismo significa, históricamente, una visión determinada de Cristo, y fué, en realidad, un esfuerzo dirigido a triunfar en los comienzos de la Iglesia.

Schoeps lo presenta como una de las diferentes tendencias que la historia conoce dentro de la primitiva comunidad cristiana, y que no prevaleció. Pero su estudio constituye un medio importante para una mejor interpretación del Nuevo Testamento.

En la obra, se nos muestra al judeocristianismo analizado históricamente la imagen del Cristo de los edionitas y el pensamiento del mensaje del Cristo tal como lo concibieron.

La obra de Schoeps es un estudio crítico. Por consecuencia, obliga a comparar anteriores interpretaciones a la luz de sus conclusiones.

ALVAREZ, J., *Teología del pueblo judío*, Edit. El Reino, Madrid, 1970, 278 pp.

El autor se propone ofrecer una teología del pueblo judío; pero, a partir de San Agustín, por el motivo de la inculpción de antijudaica, lanzasobre la Iglesia, arranca de los tiempos del Santo Doctor.

En la obra, con crecido número de textos, se pone de manifiesto que la Iglesia se esforzó por atraer hacia el Cristianismo al pueblo judío. Añade que toda la confusión dimana de la falsa interpretación del agustinismo medieval, particularmente del pseudo-Agustín.

En el libro aparecen traducidos la *Cuestión LVI*, el *Sermón XCVI* y el *Tractatus adversus Iudaeos*.

Más que ser antijudaica, la Iglesia se opuso a la actitud de un pueblo que, por sentirse mayor, la despreciaba.

CULLMANN, O., *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne*, Edit. Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1969, 188 pp.

La obra se halla integrada por una serie de trabajos bíblicos de O. Cullmann, publicados anteriormente y separadamente, con la finalidad de exponer su criterio sobre puntos no secundarios de la teología bíblica y del origen histórico del Cristianismo.

De los temas tratados, lo más característico, sea tal vez, el que versa sobre Qumrán y el cristianismo y el relativo a la antropología neotestamentaria.

Cullmann sostiene que los "helenistas" del libro de los Hechos no son judíos de la diáspora, sino judíos de lo que el llama "judaísmo esotérico", estrechamente vinculados al grupo "joánico", de cuyo ambiente nació

el IV Evangelio, formando como un segundo cristianismo en contraposición al de los Sinópticos, que no conocen sino el judaísmo oficial.

Según Cullmann, la idea de la inmortalidad del alma no es bíblica, sino que entró en el Cristianismo por influjo de la filosofía griega. Añade que está en oposición con la Biblia, la cual requiere, después de la muerte, una nueva intervención creadora para que tengamos inmortalidad.

Mas, si lo primero es admisible, no lo es lo segundo.

VARIOS AUTORES, *Dios al encuentro del hombre*, Ed. Secretario tinitario, Salamanca, 1970, 167 pp.

Este volumen recoge cinco estudios sobre el temario y problemática de la acción de Dios, que va al encuentro del hombre.

Viene a ser un comentario parcial a la Const. -Dei Verbum- del Vaticano II, en el que colaboran González Núñez, Ramón Scheifler, A. Ortega, I. Saadé y J. Solano, para tratar, respectivamente, los temas sobre Dios, que se dirige al hombre en la revelación; sobre quién es el Dios de la revelación; sobre Cristo, plenitud de la revelación; sobre Espíritu, Iglesia y revelación y acerca de la respuesta y acceso del hombre a Dios.

Queremos precisar que no es lo mismo historia de la salvación que revelación y preguntar si no existe una revelación de la vida íntima de Dios.

RAD, G. VON, *Teología del Antiguo Testamento, I, Teología de las tradiciones históricas de Israel*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1972, 591 pp.

Von Rad se ha remontado a las "tradiciones" de las que nacen los documentos fragmentarios con los que se compusieron los más viejos libros del Antiguo Testamento.

En la obra que presentamos, se estudian y analizan minuciosamente las tradiciones históricas de Israel de las que saca su teología.

No todo se propone como tesis definitiva; pero las hipótesis sirven de ayuda para la búsqueda de la revelación bíblica. Tampoco todos los conceptos son admisibles por un católico. Los de salvación y revelación no son convergentes con los de revelación y salvación de Jesucristo. Parece, en efecto, que no tiene relación alguna con la doctrina de San Pablo, quien declaró que Dios había hablado muchas veces y de muchos modos por los profetas y, últimamente, por Jesucristo.

FLICK, M.— ALZEGHY, Z., *Antropología teológica*, Edic. Sígueme, Salamanca, 1970, 621 pp.

Esta obra fué escrita con el propósito de iluminar los problemas del hombre moderno, por medio de la Revelación.

Los autores consideran al hombre, situado en la historia de la salvación, dividida en dos etapas: bajo el signo de Adán y bajo el signo de Cristo.

Se describe el compromiso libre, la caída, la restauración.

Se muestra al hombre, como criatura al principio, y, como amigo de Dios. A la luz siguieron las tinieblas. Luego vino la gracia.

Se descubre una perspectiva cristocéntrica, iluminada por la luz de la gracia: en Cristo, por Cristo, Hacia Cristo.

La obra es de indole antropológica; y esto explica el temario.

MUSSNER, F.— STOGER, A., *Carta a los Colosenses — Carta a Filemon*, Edit. Herder, Barcelona, 1970 156 pp.

SCHWANK, B., *Primera carta de San Pedro*, Edit. Herder, Barcelona 1970, 145 pp.

He aquí la traducción castellana de otros dos columenes de la colección -El Nuevo Testamento y su mensaje- que la Casa Herder publica en lengua alemana, bajo la dirección de W. Trilling.

Estos dos libros aspiran a ayudar al creyente, a profundizar en su fe y a lograr que la Palabra de Dios contenida en la Escritura, la nutra y la sostenga.

En cada uno de estos dos volúmenes se contienen enseñanzas muy precisas. En la Carta a los Colosenses, San Pablo nos muestra el Misterio de Cristo. En la escrita a Filemón, enfoca críticamente, el problema de la esclavitud. San Pedro, en su primera carta, revela el pensamiento de la Iglesia primitiva.

CONGAR, Y.M.J., *Situación y tareas de la teología de hoy*, Edic. Sígueme, Salamanca, 1970, 190 pp.

Los cambios que se han obrado en la teología desde 1930 a nuestros días son manifiestos; y el P. Congar, gran conocedor de la línea de la evolución de la teología la describe a partir de 1939.

Describe los avances más importantes que se han obrado desde 1945 al fin del Concilio, y trata de ofrecer un balance. Analiza la labor teológica del Vaticano II. Resume la problemática actual de la teología.

Además de proponerse hallar soluciones, también enjuicia; y lo hace señalando desaciertos y reconociendo méritos.

Una obra que interesa a los actuales cultivadores de la ciencia teológica.

ALTIZER, T.J.J., *El Evangelio del ateísmo cristiano*, Edit. Ariel, Barcelona, 1972, 221 pp.

La obra ha sido escrita como reflejo del nuevo movimiento teológico profundamente racial que se ha suscitado hace poco en América.

Es el movimiento conocido por "ateísmo cristiano", que tiene el autor del libro por uno de sus más importantes mantenedores, los cuales lo denominan con aquellas dos palabras.

Es el mismo movimiento conocido por "teología de la muerte de Dios" el cual, en un sentido muy concreto es un ateísmo y se opone al cristianismo desde la misma fe cristiana.

La obra de Altizer es más especulativa que realista y objetiva.

BARTH, K., *Revelación, Iglesia, teología*, Edit. Studium, Madrid, 1972, 59 pp.

En este libro se ofrece el texto de tres conferencias, cada una de ellas sobre un tema distinto de los tres que se anuncian en el título.

El autor muestra como hoy día existe una marcada tendencia a humanizar, o sea a "antropologizar" en el orden religioso. Mas advierte que para ir a Dios, no hay que deshumanizar, aunque tampoco haya que desdivinizar.

El asunto plantea uno de los problemas actuales, que hay que resolver poniendo mientes en sus diferentes aspectos, que es lo que hace Karl Barth.

## CRONICA

SESION ACADEMICA CELEBRADA CON MOTIVO DE LA INVESTIDURA DE "MAGISTER", RECIBIDA POR EL REV. P. DR. CHARLES LOHR, S.J.

El día 27 de enero del pasado año, en el Salón de Sesiones del Excmo. Ayuntamiento, celebróse brillantísimo acto académico, con motivo del ingreso en la "Escuela Lulística Mayoricense" del Rdo. P. Dr. Charles Lohr, S.J., ex-profesor de la Fordham University (New York) y miembro del "Raimundus Lullus-Institut" de la Universidad de Freiburg (Alemania). La presidencia de Autoridades se halla ocupada por el Teniente de Alcalde y Presidente de la Comisión de Cultura del Excmo. Ayuntamiento, señor don Gabriel Tous Amorós, a quien acompañaba el Excmo. Sr. Planas Muntaner, obispo de Ibiza; el diputado provincial Sr. Cáffaro; el Presidente de la Audiencia Territorial, Sr. Alvarez Novoa; el Sr. La Portilla, que ostentaba la representación del Excmo. Sr. Gobernador Civil de la provincia; representantes del Excmo. Sr. Capitán General de Baleares y de los ejércitos de Mar y Aire y el Dr. Angel Fernández, delegado del Decanato de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona.

La "Escuela Lulística Mayoricense" estaba presidida por su Rector, Dr. Garcías Palou, a quien acompañaba el noble Patrono de la misma, señor don José Quint-Zaforteza y Olives y los miembros del Consejo Académico Sres. Font y Trías y Colom Ferrá, juntamente con los miembros del mismo Instituto.

El nuevo "Magister" ocupaba la tribuna, acompañado de sus padrinos de ceremonia, los profesores Font y Trías, y Moll Casanovas.

Junto al Rector se hallaba el Secretario General de la "Escuela Lulística Mayoricense", Prof. José Ensenyat Alemany.

Abrió al acto académico el referido Sr. Tous Amorós, quién concedió la palabra al Dr. Garcías Palou, y éste abrió la sesión académica del Instituto y concedió el uso de la palabra al Sr. Secretario General, quién leyó el acta del nombramiento del P. Lohr. Finalizada la lectura, el Dr. Garcías Palou rogó al Sr. Presidente del acto se dignara investir de "Magister" al recipiendario. Acto seguido, concedió la palabra al Dr. P. Lohr, quien pronunció la lección inaugural de su "Magisterio" en la "Escuela Lulística Mayoricense".

Excelentísimos Señores,  
 Ilustrísimos Señores,  
 Señoras y Señores:

Me causa profunda satisfacción el haber venido a la Ciudad de Palma de Mallorca precisamente en este primer mes del año, que lleva el nombre del dios Jano. Ramon Llull tiene, como este personaje de la mitología romana, dos caras: Una que mira hacia atrás, particularmente hacia la filosofía platónica y la especulación musulmana<sup>1</sup>, y otra que mira hacia adelante, es decir hacia el Renacimiento y el pensamiento moderno<sup>2</sup>.

Hoy quisiera reflexionar brevemente con Ustedes acerca de una frase de Ramon Llull, que expresa estos dos aspectos. Son dos versos del *Llibre dels proverbis*:

*Teología positiva estä per voluntat  
 e demostrativa per enteniment*<sup>3</sup>.

El Dr. Garcías Palou en un artículo tan breve como sagaz<sup>4</sup>, ha notado la importancia de estos versos. Parece ser la primera vez que el término "teología positiva" es utilizado en el mundo latino, un término que había de tener más tarde una importancia decisiva en la teología post-tridentina. El Dr. Garcías ha llamado la atención sobre la relación del uso luliano de este término con el de la moderna teología. Sin embargo, el uso luliano del término "positivo" en relación a la teología representa además un camino nuevo en el significado de esta palabra, desviándose de la línea tradicional-aritotélica para tomar el rumbo de la significación posterior. La comprensión de este profundo cambio presupone un claro conocimiento del contexto en que se mueve el pensamiento luliano. Este aspecto será la base de nuestras reflexiones.

A pesar del largo y rápido proceso evolutivo que se manifiesta en las obras de Ramon Llull, su objetivo primordial permanece siempre el mismo. Queda formulado al principio de la *Vida coetánea*: Atraer los musulmanes al cristianismo<sup>5</sup>. Este objetivo no debía ser realizado en los términos de la apologética latina medieval, sino dentro del marco de la literatura polémica musulmana, literatura cuyo fondo teológico era bien conocido por Llull<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. R. PRING-MILL, *El microcosmos lullic* (Oxford 1962); E.-W. PLATZECK, *Raimund Lull* (2 tm.: Düsseldorf 1962-64).

<sup>2</sup> Cfr. E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull* (Berlin 1961).

<sup>3</sup> *Llibre dels proverbis* CCLXXVI, en: S. Galmés, ed., *Obres de Ramon Lull* XIV (Palma de Mallorca 1928) 301; cfr. I. Salzinger, ed., *Raymundi Lulli opera* VI (Mainz 1737) 121.

<sup>4</sup> S. GARCÍAS PALOU, ¿Fue Ramon Llull el primero en usar las expresiones "teología positiva" y "teólogo positivo"? *Estudios Lulianos* 2 (1958) 187-96.

<sup>5</sup> *Vita coetanea* 5, en: Ramon Llull, *Obres essencials* I (Barcelona 1951) 35.

<sup>6</sup> Cfr. C. H. IOHR, 'Ramon Llull, Liber Alquindi and Liber Telif,' *Estudios Lulianos* 12 (1968) 145-60.

La concepción de fe, que yace bajo esta teología, era radicalmente diferente de la que prevalecía en el escolástico latino del siglo XIII, donde los artículos de la fe eran considerados fundamentalmente fuera de toda demostración racional, y donde la teología era tratada como una ciencia que ordena los datos de la revelación<sup>7</sup>.

En el Islam (donde la noción de misterios estrictamente sobrenaturales, por ejemplo las doctrinas cristianas sobre la Trinidad y sobre la Encarnación no tiene lugar) la teología escolástica (en árabe, *kalam*) surgió de la necesidad de defender los artículos de la fe contra los errores de los herejes. En consecuencia, la teología tiene, para el musulmán, un carácter fundamentalmente apologético<sup>8</sup>. Según la definición de IBN KHALDUM (-1406) la teología es "una ciencia que implica una argumentación con pruebas lógicas en defensa de los artículos de la fe y una refutación de los innovadores que se desvían de la ortodoxia musulmana"<sup>9</sup>. Por esta razón, llega a considerar como una obligación del musulmán el obtener certeza acerca de su fe, para poder pasar de la fe (*iman*) al conocimiento (*‘ilm*)<sup>10</sup>.

Los ortodoxos derivan esta obligación de la ley, y la consideran como una obligación, no del individuo, sino de la comunidad, representada por los teólogos<sup>11</sup>.

Sin embargo, la mayoría de los teólogos pretendían preservar la ortodoxia o bien con el uso de premisas basadas en el Corán y en las tradiciones, o bien con el uso de premisas concedidas por sus oponentes. De esta manera se exponían a la irrisión de los filósofos.

IBN SINA (-1037), por ejemplo, mantenía de la doctrina de los teólogos basadas sobre tales premisas, no puede ser demostrativa, sino, a lo más, dialéctica<sup>12</sup>. Insistía en que la teología (para él la metafísica) tiene que ser una ciencia demostrativa, basada solamente sobre premisas verdaderas y ciertas como son los primeros principios y la experiencia sensible, y procediendo por rigurosa deducción silogística<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Cfr. A. LANG, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, (Freiburg i. Br. 1964) 106-66.

<sup>8</sup> D. B. MACDONALD, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (London 1903) 186-96; idem, 'Kalam,' en: *Enzyklopaedie des Islam* II (Leiden-Leipzig 1927) 717-23; A. J. WENSINCK, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (Cambridge 1932) 83-94; L. GARDET Y M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane* (Paris 1948) 21-93.

<sup>9</sup> IBN KHALDUN, *Muqaddimah: Introduction to History* III (trad. ingl. por F. Rosenthal; New York 1958) 34, cfr. 53.

<sup>10</sup> WENSINCK, *Muslim Creed* 131-7, 197, 242, 265; Gardet-Anawati, *Introduction* 342-5; F. ROSENTHAL, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden 1970) 97-108.

<sup>11</sup> WENSINCK, *Muslim Creed* 261-3; Gardet-Anawati, *Introduction* 350-2.

<sup>12</sup> M. ACHENA Y H. MASSE, *Avicenne: Le Livre de science* I (Paris 1955) 17, 61-5, 74-6.

<sup>13</sup> *Ibid.* 66-74. Cfr. S. M. AFNAN, *Avicenna: His Life and Works* (London 1958) 91-2; para el concepto del conocimiento en el Islam, especialmente en la filosofía musulmana, cfr. ROSENTHAL, *Knowledge Triumphant* 194-239.



Estas controversias entre filósofos y teólogos se reflejan en la vida de AL-GHAZALI (-1111), el hombre que introdujo a Lull en la metodología teológica<sup>14</sup>. Es su autobiografía, AL-GHAZALI, el mejor teólogo del Islam, cuenta como primeramente se allegó a los teólogos, pero en seguida notó que la crítica que de ellos hacía IBN SINA, estaba justificada. Se dirigió después a los filósofos, pero descubrió que, aunque sus métodos probativos eran adecuados, usaban su lógica para sostener conclusiones en desacuerdo con la revelación. La doctrina de los filósofos conducía, no al conocimiento (ilm), sino a la irreligión<sup>15</sup>.

Precisamente en este estadio de su evolución el joven teólogo compuso su *Summa* de la doctrina islámica (Iqtisad fi al-i'tiqad). Fundándose en la clasificación de los tipos de argumentación (demostrativa y dialéctica) que IBN SINA hizo para su crítica de los teólogos AL-GHAZALI dividió su obra en dos partes: (1) Una demostración de la existencia, atributos y operaciones de Dios, basada sobre los primeros principios, necesarios y valederos para todos los hombres (libros I-III) y (2) un tratado sobre doctrinas acerca de la misión profética de Mahoma y sobre el Imamato (libro IV). En esta segunda parte la argumentación se basa sobre el Corán y sobre las tradiciones, valederas solamente para los musulmanes<sup>16</sup>. AL-GHAZALI presentaba al principio que, incluso estas doctrinas, podrían ser probadas; pero después, en una crisis de excepticismo dudó de los primeros principios y de la experiencia sensible, para volver, en una etapa posterior, a la vía sufística de la contemplación mística.

Sin embargo aquel estadio de su evolución fue decisivo para la teología islámica. La división de la teología en doctrina demostrativa y dialéctica llegó a ser fundamental en las obras de los teólogos.

En su obra *Muhassal*, AL-RAZI (-1209) (uno de los más importantes sucesores de AL-GHAZALI) dividió su tratado en dos partes: el primero trataba de la existencia, atributos, operaciones y nombre de Dios, (libros I-III) y el segundo de la profecía, de la vida futura y de la Imamato (libro IV). De esta manera deviene clásica una distinción entre las *Caqliyyat* y las

<sup>14</sup> Cfr. C. H. LOHR, *Raimundus Lullus, Compendium logicae Algazelis* (Freiburg i. Br. 1967).

<sup>15</sup> AL-GHAZALI, *al-Munqidh min al-dalal* (ed. El Cairo s.d.); trad. ingl. por W. M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (London 1953).

<sup>16</sup> AL-GHAZALI, *Iqtisad fi 'l-i'tiqad* (ed. El Cairo s.d.); trad. esp. por M. Asín Palacios, *El Justo Medio de la creencia: Compendio de la teología dogmática* (Madrid 1929) 23-382. Cfr. GARDET-ANAWATI, *Introduction* 157-60; Hasan al-Sa'ati, 'Al-Manhaj al-wad'ci 'in al-Ghazali (el método positivo en Ghazali), en: *Mahrajan Abu Hamid al-Ghazali. Fi 'l-dhikra 'l-mi 'awiyya al-tas'ia li-miladih* (Festival Abu Hamid al-Ghazali: Congreso de Damasco 1961) (El Cairo 1962) 169-205; M. Marmura, 'Ghazali and demonstrative science, *Journal of the History of Philosophy* 3 (1965) 183-204; idem, 'Ghazali on ethical premises, *The Philosophical forum* 1 (1969) 393-403.

sam<sup>c</sup>iyyat, los tratados racionales y los tratados tradicionales<sup>17</sup>. Es, según esta división, que IBN KHALDUN dividirá posteriormente las ciencias en el Islam en las ciencias filosóficas (al-<sup>c</sup>ulum al-hikmiyya al-falsafiyya) y las ciencias positivas de la tradición (al-<sup>c</sup>ulum al-naqliyya al-wad<sup>c</sup>iyya)<sup>18</sup>.

Aquí IBN KHALDUN toma una palabra, "positiva", que originalmente se deriva del uso de ARISTOTELES del término *positivo-positivus* (en griego *Tésis/tetikós*) en relación con proposiciones asumidas en una argumentación dialéctica<sup>19</sup> o en relación con cosas constituidas por voluntad o por ley o por arte - en contraposición a cosas constituidas por la naturaleza<sup>20</sup>. IBN SINA usaba la palabra "positivo" particularmente al tratar de hipótesis no probadas y presupuestas en una argumentación<sup>21</sup>. Sin embargo, el uso que del término hace IBN KHALDUN refleja una problemática más profunda: la de la relación entre la razón y la fe en el Islam.

En el mundo musulmán se distinguía entre las "ciencias antiguas", es decir, las obras de los griegos, que entraron en el mundo árabe con el advenimiento de los califas abbasidas, y las "ciencias árabes" como el Corán, la ley, el kalam, la historia, la gramática y la literatura<sup>22</sup>. Esta distinción se encuentra en muchos tratados bibliográficos de los primeros tiempos<sup>23</sup>. En los autores posteriores se vio de manera siempre más clara que estos dos

<sup>17</sup> AL-RAZI, *Muhassal* (ed. El Cairo 1905); trad. alemana por M. Horten en dos partes: (1) *Die philosophischen Ansichten von Rázi und Túsi* (Bonn 1910) y (2) *Die spekulative und positive theologie des Islam nach Rázi und ihre Kritik durch Túsi* (Leipzig 1912). El término 'teología positiva' se encuentra en la p. 82 de la segunda parte. Cfr. GARDET-ANAWATI, *Introduction* 162-4. Sobre la distinción <sup>c</sup>aqliyyat/sam<sup>c</sup>iyyat cfr. GARDET-ANAWATI, *Introduction* 329, 343-4, 378-9, 429-33.

<sup>18</sup> IBN KHALDUN, *Muqaddimah* I cap. 6 sect. 1-59 (Rosenthal, trad. II 436-7) Cfr. S. VAN DEN BERGH, *Umriss der muhammedanischen Wissenschaften nach Ibn Haldún* (Leiden 1912); GARDET-ANAWATI, *Introduction* 121-4. Para el uso de *naql* como sinónimo de *sem<sup>c</sup>* cfr. GARDET-ANAWATI, *Introduction* 352, 412-18.

<sup>19</sup> *Topica* A 11 (104<sup>b</sup>19-35); *Anal. priora* A 25 (42<sup>a</sup>40); *Anal. post.* A 2 (72<sup>a</sup>15).

<sup>20</sup> *Politica* B 12 (127<sup>a</sup>14).

<sup>21</sup> Cfr. HORTEN, *Die spekulative und positive Theologie* 362; A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avisenne)* (Paris 1938) 436-8; idem; *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina* (Paris 1939) 39-40.

<sup>22</sup> I. GOLDZIEHER, 'Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften,' *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften phil.-hist.* Kl. (1915) Nr. 8; R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (Cambridge 1966) 282-3, 362-4; G. E. VON GRUEBAUM, 'Muslim World-View and Muslim Science,' en su: *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* (London 1955) 111-26.

<sup>23</sup> Por ejemplo, AL-KHWARIZMI (ca. 990) *Mafatih al-<sup>c</sup>ulum* ('claves de las ciencias') y AL-NADIR (ca. 995) *al-Fihrist* ('indices'). Cfr. NICHOLSON, *Literary History* 326-4 (*Fihrist*); E. G. BROWNE, *A literary History of Persia* I (Cambridge 1928) 382-3 (*Mafatih*), 383-7 (*Fihrist*); GARDET-ANAWATI, *Introduction* 109-12 (*Mafatih*), 112-13 (*Fihrist*); GRUNEBAUM, 'Muslim World-View' 116 (*Mafatih*); C. E. Bosworth, 'A Pioner Arabic Encyclopedia of the Sciences: al-Khwarizmi's Keys of the Sciences,' *Isis* 54 (1963) 97-111.

tipos de ciencia estaban basados sobre dos fuentes diferentes de conocimiento<sup>24</sup>. IBN HAZN (-I- 1064) distinguía entre ciencias comunes a todas las naciones y ciencias que diferían de lugar<sup>25</sup>; AL-GHAZALI, entre ciencias racionales y ciencias religiosas<sup>26</sup>; IBN KHALDUN, entre las ciencias racionales de los filósofos y las ciencias religiosas fundadas en la tradición<sup>27</sup>.

En este contexto la palabra "positiva" (wad<sup>c</sup>iyya) aparece en la teología del Islam. En las *Epístolas* de los IKHWAN AL-SAFÁ (una confraternidad secreta fundada en Brasa allá por el año 983) se nota un esfuerzo consciente de mediación entre la ciencia griega y la revelación coránica. Estos dividían las "ciencias de los árabes" en las que tratan de la vida religiosa y las concernientes a la lengua árabe y distinguían tres principales categorías de ciencia: (1) las ciencias propedéuticas (leer, escribir, historia, literatura etc.), (2) las ciencias religiosas (el Corán, la tradición, la ley, la ascética, y la mística) y (3) las ciencias filosóficas (la matemática, la lógica, las ciencias naturales, las ciencias divinas). La segunda categoría, al estar basada en la revelación (es decir, en un presupuesto no demostrado), era conocida con el nombre de "ciencias positivas de la ley religiosa" (al-<sup>c</sup>ulum al-shar<sup>c</sup>iyya al-wad<sup>c</sup>iyya)<sup>28</sup>.

El problema consistía en la cuestión acerca del lugar que corresponde a la teología escolástica (kalam) en estas clasificaciones de las distintas ciencias. Por una parte, la teología aparecía en la clasificación aristotélica como ciencia especulativa, no práctica, y trataba de los primeros principios de las cosas y de las substancias separadas de materia, es decir, metafísica. Por otra

<sup>24</sup> Los primeros escritores cristianos parece que no distinguen explícitamente estas dos fuentes de conocimiento. Sin embargo ya se demuestra una distinción parecida en Justino Martir entre 'la filosofía de Platón' y 'la doctrina de Cristo' (*Dial. cum Trypho* 2: 8); en Clemente de Alejandría entre 'la verdad griega' o 'la filosofía griega' y 'la verdad que se nos da' (*Stromata* I 20), 'la doctrina real' (I 16), 'la filosofía bárbara' (V 14), 'la filosofía según Cristo' (VI 8), en Eusebio entre 'la filosofía de Platón' y 'la filosofía de Moisés' (*Praep. Ev.* XI-XIII), en Gregorio Nacianceno entre 'cultura esterna' (*Orat. fun. a S. Basilio* 11) y 'nuestra filosofía' (*Orat.* IV 5-6, 23, 43, 102-3, 123), en Tertuliano entre Atenas y Jerusalem (*Apolog.* 46-7), en Jerónimo entre 'eruditio saeculi' y 'scientia scripturarum' (*Ep.* 70 -PL. XXII 668-).

<sup>25</sup> IBN HAZM, *Risalah maratib al-<sup>c</sup>ulum*. Cfr. GRUNEBAU, 'Muslim World-View' 124; ROSETHAL, *Knowledge Triumphant* 234-6.

<sup>26</sup> AL-GHAZALI, *Risalat al-ladunniyya*. Cfr. Gardet-Anawati, *Introduction* 118-21; GRUNEBAU, 'Muslim World-View' 118-17; Rosenthal, *Knowledge Triumphant* 236-7.

<sup>27</sup> IBN KHALDUN, *Muqaddimah* I cap. 6. Grunebaum, 'Muslim World-View' Cfr. 117 y nota 18 supra.

<sup>28</sup> F. Dieterici, trad. alemana: *Die Philosophie der Araber im IX. und X. Jahrhundert n. Chr. II. Die Logik und Psychologie* (Leipzig 1868) 10-18. Cfr. H. A. Wolfson, 'The Classification of the Sciences in Medieval Jewish Philosophy', *Hebrew Union college Jubilee Volume* (1875-1925) (Cincinnati 1925) 263-315 esp. 265-6, 290, 294-5; Browne, *Literary History* I 378-81; Gardet-Anawati, *Introduction* 107-8.

parte, la teología tradicional del Islam no solamente estaba basada en la revelación, sino que era considerada una ciencia práctica, intimamente relacionada con la vida del creyente, y trataba de los principios de la vida eterna.

Los filósofos musulmanes procuraban mantener el único principio de la división aritotélica, y por consiguiente colocaban el kalam o bien entre las ciencias prácticas, o bien como metafísica entre las ciencias especulativas. AL-FARABI (-4- 950), reconociendo que la ciencia teológica en el Islam trata de una vida que prometía a los fieles la salvación, situaba el kalam entre las ciencias prácticas<sup>29</sup>. IBN SINA, al contrario, subrayaba el aspecto especulativo y relacionaba el kalam con la metafísica. Según él la teología debía ser construída sobre la concepción aristotélica de ciencia demostrativa<sup>30</sup>. Los IKHWAN, por su parte, elevados de su deseo eléctrico de incluir el kalam entre las ciencias divinas como una disciplina filosófica, rompieron con el principio de clasificación aristotélico e incluyeron las ciencias prácticas aristotélicas bajo este mismo título. Así, en su división de la filosofía (distinta de las "ciencias positivas de la ley religiosa"), las ciencias divinas incluían la doctrina sobre Dios, sobre los ángeles, y sobre el alma, y además las ciencias del "gobierno", es decir, no solamente la ética, la economía y la política aristotélica, sino también la ley religiosa, el gobierno profético, el Imamato y la vida futura. Estas ciencias prácticas, aunque derivadas de la relación positiva, están asumidas por las ciencias filosóficas en un sistema en que la dicotomía aristotélica "especulación/práctica" quedaba superada<sup>31</sup>.

Tal concepción estaba en el fondo de la respuesta de AL-GHAZALI a la crítica dirigida por IBN SINA a los teólogos del Islam.

En la España musulmana bajo la dinastía almohade (en España 1147-1225 y en Mallorca 1184-1229) el horizonte teológico estaba caracterizado precisamente por estos complejos problemas. Con el fundador del movimiento religioso en que esta dinestía tiene su origen, el bereber IBN TUMART (-4- ca 1130), las opiniones de AL-GHAZALI, concernientes al uso de la razón en teología, obtuvieron nueva importancia. En su entusiasmo por la unidad de Dios, IBN TUMART mantenía que la obligación de pasar del imán al <sup>q</sup>ilm era una obligación, no sólo de la comunidad, sino también de cada indivi-

<sup>29</sup> AL-FARABI, *Ilisa al-Culum*. Cfr. A. González Palencia, ed. y trad., *Catálogo de las ciencias* (2. ed.: Madrid 1953) XVI-XIX, 67-78; GARDET-ANAWATI, *Introduction* 102-6; GRUNEBAU M. 'Muslim World-View' 116.

<sup>30</sup> IBN SINA, *Risalah fi aqsam al-Culum al-Caqliyya*. Cfr. Grunbaum, 'Muslim World-View' 117. Semejante a la clasificación aristotélica de Ibn Sina es la de Nasir al-Din al-Tusi (4-1274), el matemático persa y el adversario de al-Razi mencionado nota 17 supra; cfr. J. STEPHENSON, 'The Classification of the Sciences according to Nasiruddin Tusi,' *Isis* 5 (1923) 329-38.

<sup>31</sup> Cfr. nota 28 supra. Sobre esta concepción de las ciencias prácticas cfr. Wolfson, 'The Classification of the Sciences' 265-6, 294-5, 306-12.

duo musulmán<sup>32</sup>. Correspondiendo a esta orientación fuertemente religiosa las obras de los IKHWAN llegaron a ser muy populares<sup>33</sup>, la tradición sufística floreció, y un AL-GHAZALI, interpretando en función de la doctrina neoplatónica y sifística, llegó a ser teólogo oficial del movimiento<sup>35</sup>.

Es este contexto<sup>36</sup> en que tenemos que ver la obra de Ramon Llull. El propósito de toda su vida, atraer a los musulmanes hacia el cristianismo, le llevó a ir a buscarlos en su misma teología musulmana. Siguiendo este pro-

<sup>32</sup> IBN KHALLIKAN, *Biographical Dictionary* (trad. ingl. por M. de Slane, 4 tm.: London 1842-71) III 205-17. I. GOLDBLUM, 'Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung in Nordafrika,' *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 41 (1887) 30-140; idem, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades: texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introduction* (Argel 1903); MACDONALD, *Development* 245-9.

<sup>33</sup> Las obras de los Ikhwan fueron introducidos en España por Maslama Ibn Ahmad († ca. 1007) o por su discípulo al-Kaemani († 1066) en conexión con la corriente neoplatónica, fuerte ya en la época (1000-1085) de confusión política que siguió al destronamiento de los califas Omayas. Cfr. G. SARTON, *Introduction to the History of Science I* (Baltimore 1927) 668-9 (Maslama), 715 (al-Kaemani).

<sup>34</sup> No obstante la oposición de la dinastía Almorávide (1085-1147), la tradición sufi —en España especialmente en Almería— fué transformándose cada vez más en un sistema metafísico. Para el origen del sufismo teosófico cfr. Nicholson, *Literary History* 388-404. Para la historia de la escuela de Almería cfr. M. ASIN PALACIOS, *Abenmasarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispano-musulmana* (Madrid 1914) 108-10; A. E. AFFIFI, *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul 'Arabi* (Cambridge 1939) 174-83; M. CRUZ HERNANDEZ, *Historia de la Filosofía española: filosofía hispano-musulmana I* (Madrid 1957) 301-6; H. CORBIN, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton 1969).

<sup>35</sup> IBN TUMLUS, *Introducción al arte de la lógica* (trad. esp. por M. Asín Palacios; Madrid 1916) 18-19; cfr. CRUZ HERNANDEZ, *Historia I* 369-71.

<sup>36</sup> La misma contelación de influencias puede ser observada por los escritores judíos españoles de esta época. La influencia de los Ikhwan y de al-Ghazali se encuentra en las obras de Bahya ibn Paquda (s. XII) y de Judah ha-Levi († ca. 1140). Especialmente en las clasificaciones de las distintas ciencias de Bahya y de Joseph ibn Zaddiq († 1149) encontramos la influencia de los Ikhwan — la teología y el tratamiento de la ley divina están asociados no con la metafísica aristotélica, sino con las ciencias prácticas (cfr. Wolfson, *art. cit.* 294). En el fondo de estas decisiones yace una historia análoga a la que hemos observado entre los escritores patrísticos cristianos (nota 24 supra) y entre los musulmanes del medioevo (esp. notas 22-23 supra). Al tiempo del primer encuentro de la revelación con la filosofía griega, Filón, reconociendo los éxitos de la ciencia natural griega y queriendo preservar al mismo tiempo el contenido moral de la ley de Moisés, asoció en su división de las ciencias la teología no con la física, sino con la ética (H. A. Wolfson, *Philo I* —Cambridge, Mass. 1945— 145-50). Los escritores rabbinicos distinguían *mishpatim* —leyes racionales, "mandamientos que si no estuvieran en vigor, tendrían que ser puestos en vigor"— y *huqqoth* —leyes inexplicables, que "no tienes derecho a criticar" (Siphre sobre Lev. 18, 4; bad. Yoma 67b). Saadia († 942) —como los teólogos musulmanes (notas 25-27 supra)— distinguía las fuentes en que estos dos tipos de conocimientos están basados: no solamente sensación, razón y lógica, sino también la tradición (Rosenthal, *Knowledge Triumphant* 212-14). Esta noción fué recogida por ha-Levi (I 39-48) y por Ibn Zaddiq (cfr. G. VAJDA, 'La philosophie et la théologie de Joseph Ibn Zaddiq,' *Archives d'hist. doct. litt.* 17 —1949— 93-181 esp. 100) y formaba la base para sus clasificaciones (supra).

pósito adoptó la misma concepción musulmana de la tarea teológica y con ella su misma noción de la teología positiva.

Por supuesto sabía que la teología católica tenía los misterios cristianos por estrictamente sobrenaturales y que la fe no sería meritoria si podía ser demostrada. Pero mantenía, no obstante, que la tarea del teólogo consistía en apoyar la fe con razones necesarias<sup>37</sup>, no como en la concepción aristotélica de ciencia que los teólogos católicos del siglo XIII adoptaron por modelo<sup>38</sup>, sino de tal manera que la primera etapa, la teología positiva, y la

37 S. GARCÍAS PALOU, 'Las "rationes necessariae" del beato Ramon Llull, en los documentos presentados por él mismo, a la sede romana,' *Estudios lulianos* 6 (1962) 311-25 (con profusos datos bibliográficos): L. ELJO GARAY, 'Las "rationes necessariae" del beato Ramon Llull, en el marco de su época,' *Estudios Lulianos* 9 (1965) 23-38. Notamos aquí que le término 'rationes necessariae' se encuentra también, en la teología islámica y que la noción corresponde al carácter apologética del *Kalam* y con la distinción de los diferentes tipos de prueba admitidos por los teólogos: cfr. IBN HAZM, *Fisal* I 25 (trad. Asín III 153, 156), II 7 (*ibid.* 200), II 10 (*ibid.* 217, 218, cfr. 247), II 20 (*ibid.* 290).

38 Los autores cristinos del medioevo heredaron la distinción de las ciencias en divinas/humanas o sagradas/profanas de los escritores patristicos (nota 24 supra) por medio de Casiodoro e Isidoro, mientras la división aristotélica venía a ellos através de Boetio y la platónica a través de Agustín. En el siglo XII fueron emprendidos diversos ensayos para conciliar estas divisiones, especialmente por Hugo de S. Victore, y las soluciones de la primera mitad de siglo fueron facilitadas por la ignorancia de la metafísica aristotélica y por la teología de una revelación sobrenatural (cfr. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode* —Freiburg i. Br. 1909-11—, I 251-2, II 28-54, 235-49 —Hugo—, 319-21; LANG, *Theologische Prinzipienlehre* 41-7). Con el advenimiento del completo *corpus aristotelicum* y de las obras árabes que lo acompañan el problema deviene más crítico. La influencia de los filósofos musulmanes, especialmente de al-Farabi, puede notarse en Gundisalvi (cfr. L. BAUR, *Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae* —Münster 1903—). En el siglo XIII la distinción divina/humana está equiparada a especulativa/práctica en el *De ortu et divisione philosophiae* de Roberto Kilwardby (cfr. Baur, *op. cit.* 368-78; F. VAN STEENBERCHEN, *La Philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle* —Louvain 1966— 120-32). Para Tomás la distinción de las ciencias depende de su concepción de la relación entre naturaleza y sobrenaturalidad (cfr. J. MARITAIN, *Le problème de la classification des sciences d'Aristote à S. Thomas* —Paris 1901—; P. Wyser, 'Die wissenschaftstheoretischen Quaest. V, und VI in Boethium de trinitate des hl. Thomas von Aquin,' *Divus Thomas (Fr)* 25 —1947— 437-85; M. GRABMANN, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin* —Freiburg/Schw. 1948—). Para Llull cfr. nota 41 infra (la omisión de Llull en la obra de A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters* —Freiburg i. Br. 1962— muestra cuan inadecuado es nuestra comprensión del pensamiento medieval). El problema de la relación entre ciencia derivada de la naturaleza y conocimiento que depende de una tradición no estaba solucionado —probablemente no podía ser solucionado— por el escolasticismo. En el siglo XIV la distinción divina/humana deviene otra vez de la base para la clasificación de Enrique de Langenstein, (cfr. A. LANG, 'Die Universität als geistiger Organismus nach Heinrich von Langenstein,' *Divus Thomas (Fr.)* 27 —1949— 41-86).

segunda etapa, la teología demostrativa, llegaron a formar una sola ciencia integral<sup>39</sup>.

En la concepción luliana de la teología, como en la de sus antecesores musulmanes, la actividad de la voluntad en la primera etapa no es superada por la demostración, y la actividad del entendimiento en la segunda etapa no separa el conocimiento obtenido de la vida práctica del creyente. Para Llull el amor da a luz al conocimiento y el conocimiento lleva a la acción<sup>40</sup>.

Que ésta fuera su intención se deduce del hecho de que la ciencia de la teología estaba situada entre las virtudes en su libro *-Llibre dels proverbis-* en que después de tratar de Dios y de la naturaleza, el autor estudia los artículos de la fe, los diez mandamientos, los siete sacramentos y las virtudes y los vicios.<sup>41</sup> Y esta intención está reflejada en el hecho (anotado por el Dr. Garcías<sup>42</sup>), de que los teólogos católicos de la época posterior han asociado el término "teología positiva" con el tratado de la Escritura y los misterios de la fe en una manera oratoria<sup>43</sup>.

39 Cfr. GARCÍAS PALOU 'Las expresiones teología positiva y teologo positivo' 194.

40 Cfr. Platzeck, *Raimund Lull* I 446-67.

41 *Llibre dels proverbis* prolog. (ed. cit. Galmés XIV 1-2; Salzinger VI 283).

42 Cfr. GARCÍAS PALOU, 'Las expresiones teología positiva y teologo positivo' 188-9, 195.

43 En la teología latina el término 'teología positiva' reaparece en Paris a fines del siglo XV. Se encuentre en Juan Maior (*In IV Sent.* fol. 1-2; cfr. R. G. VILLOSLADA *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria* -Roma 1938-141-2) y Ignacio de Loyola (*Exer. Spir.*, reg. 11 ad sent. c. Eccl.; cfr. G. SCHUHAMMER, *Franz Xaver* I -Freiburg i. Br. 1955-124, 232). Este uso de la palabra fué posiblemente introducido en Paris en conexión con el florecimiento de los estudios escriturísticos y patrísticos en torno al Lefèvre d'Étaples. En este círculo muchas obras lulianas fueron editadas, incluso el *Liber Proverbiorum* en que la palabra aparece por primera vez. (cfr. P. Driat, 'Chronique Parisienne (1522-1535)', *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris* 22 -1895-67-178 esp. 130-1; A. Renaudet, *Préréforme ethumanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie* -Paris 1916-134-5, 378-80, 391, 482-3, 515, 620, 686, 695; J.-P. MASSAUT, *Josse Clichtove, l'humanisme et la réforme du clergé* I -Paris 1968-193, 272, 306, 316, 346, 361). El término ocurre muy frecuentemente en el siglo XVI, particularmente en los autores jesuitas (cfr. E. A. RYAN, *The Historical Scholarship of Saint Bellarmine* -Louvain 1936-133-6). En todas estas obras teología 'positiva' se distingue de la 'escolástica' y retiene el sentido de Llull, una mezcla de un regreso a las fuentes de la teología y una solicitud para el significado moral, y de esta manera refleja la problemática que hemos observado en los primeros escritores cristianos (nota 24), los autores musulmanes (notas 29-31) y judíos (nota 36 supra). En el siglo XVII el término es usado no solamente por teólogos católicos (cfr. GARCÍAS PALOU, *art. cit.*), sino también por muchos teólogos luteranos en Alemania (cfr. v. gr. J. FR. KONIG, *Theologia positiva acroamática* -Rostock 1664- y en nuevas obras enciclopédicas en que la influencia de Llull estaba especialmente presente (cfr. C. VASOLI, 'L'Abate Gimma e la "Nova Encyclopaedia"', *Studi in onore di A. Corsano* -1970-787-846 esp. 803).

Aquí encontramos a Ramon Llull, el Llull verdadero, contrario a una ciencia meramente abstracta, socialmente comprometido; un teólogo político; mediador entre el Oriente y el Occidente, vuelto como el dios Jano hacia el pasado, no como pasado, sino en su relevancia para el futuro.

Por esta razón, quisiera decir que es para mí una gran distinción el ser admitido como Magister en la Escuela Lulística Mayoricense.

Mis más sinceras gracias a todos aquellos que me han elegido para ser miembro de la Escuela. Especialmente me siento agradecido al benemérito Rector de la misma, el Dr. Garcías Palou, con el cual me siento vinculado por una estrecha amistad. Mis gracias van dirigidas también a las autoridades de la Ciudad de Mallorca y a todos Ustedes por la atención que me han prestado.

Trasmito a todos Ustedes los más fervorosos saludos de parte del Raimundus-Lullus-Institut de la Universidad de Freiburg en Alemania, y espero al mismo tiempo, que esta visita servirá para ahondar todavía más las amistosas relaciones que existen, desde muchos años, entre el Instituto y la Escuela.

He dicho.

Después de la lección inaugural, pronunciada por el P. Lohr, el Rector Dr. Garcías Palou otorgó la palabra al "Magister" Dr. Trias Mercant, quien, en nombre del Instituto, contestó al nuevo "Magister".



Excelentísimos Señores,  
Ilustrísimos Señores,  
Señoras,  
Señores:

Me encuentro en una situación francamente comprometida al tener que contestar a la magnífica y precisa lección del profesor Lohr. Mis mejores palabras no podrían ser sino de felicitación y de aliento, a la vez, para que tengan continuidad sus investigaciones sobre el arabismo luliano. Pero no puedo eludir el compromiso contrario que me limita, al mismo tiempo, por dos razones muy elementales. El profesor Lohr ha tratado el tema de la Teología como ciencia, matizando aspectos y sutiles distinciones. Es éste un campo que reborda los horizontes de mi especialidad, exclusivamente filosófica. La segunda razón es el reconocimiento de mis deficiencias ante la personalidad científica del nuevo Magister. El profesor Lohr es un eminente especialista en cuestiones hermenéutica filosófica medieval, a través de la cual conoce profundamente las técnicas lógicas y lingüísticas con que la Escolástica y la Filosofía árabe nos han legado sus obras. No descubro nada nuevo del profesor Lohr, del Departamento de Teología de la Universidad de Fordham, con mis anteriores afirmaciones ni cabe dudarlo tampoco porque la larga lista de sus publicaciones es una prueba irrefutable.

La disertación del profesor Lohr esconde, sin embargo, un fondo histórico-filosófico. Buscando el significado de la expresión "Theologia positiva" tiene en R. Llull, nos ha explicado el contexto arábico medieval, según el cual aquella expresión debe ser atendida. Sólo en esta línea de personal interés para mí, ya que estoy empeñado en estos momentos en investigaciones de posibles raíces árabes en Llull—, sólo en esta línea me atrevo a contestar a la disertación del profesor Lohr.

No pretendo abrir nuevos caminos o marcar ignoradas perspectivas al tema de la disertación que acabamos de oír. Sería en mi vana presunción sin el más mínimo aporte positivo, refiriéndome a un especialista como el profesor Lohr. Únicamente me atrevo a unas sencillas sugerencias y consideraciones que, no dudo, aceptará el profesor Lohr con la esperanza que las haga suyas y en un futuro, contrastadas y verificadas, pueda ofrecernos el complemento ineludible y necesario a la disertación de hoy. Me refiero a volver sobre el tema desde el ángulo más inmediato del mismo: el del lenguaje, la primera semántica filosófica luliana.

Sabemos que el análisis filosófico actual debe asentarse en dos pilares insustituibles. Uno es la conexión de la filosofía con la sociedad que la alimenta, reconstruyendo el mundo ideológico que fue nutriendo, paso a paso, el sistema conceptual en cuestión. Es la "re-creación" del ambiente ideal en que debe insertarse contextualmente una obra filosófica o teológica. En este nivel hermenéutico es la disertación del profesor Lohr un modelo de saber y un primor de ciencia. La labor realizada por el nuevo Magister es una in-

investigación de primera mano, muy difícil de superar en este campo del lulismo. Acaba de mostrarnos como el uso luliano del término "positivo" puede integrarse en un amplio contexto histórico arábico. Ha señalado el carácter apologético de la Teología (Kalam) entre los árabes; las controversias entre filósofos y teólogos árabes, reflejadas en la vida del Al-Ghazali, quien introdujo a Llull en la metodología teológica; La división de la Teología en especulativa y positiva en la obra de Muhassal al-Razi; las categorías de ciencias entre los árabes y el carácter ecléctico de la solución de la Ikwan, etc.

La interpretación de una obra, de un texto, de una expresión filosófica no puede terminar aquí. Con ser muy importante, de verdadera urgencia, el contexto histórico-sociológico y teórico-ideológico de un texto filosófico, debe ser complementado por el análisis de lo que a este texto es más inmediato: el lenguaje en que ha sido expresado. El lenguaje de cualquier filósofo —Llull no es una excepción, sino una potenciación— es un esfuerzo por armar un esquema, especulativamente coherente, cuyos elementos no son sino intuiciones históricas, analogías estéticas, metáforas estructurales, abstracciones culturales. Al lado de esto, una compacta y pesada reflexión que dé unidad a todos los elementos. Para ello necesita el filósofo —Llull en grado eminente— un lenguaje capaz de formular aquella compacta conceptualización. Por un lado, un tipo de proposiciones y expresiones inevitables en el esbozo de una ciencia rigurosa. Por otro lado, una serie de fórmulas —"Teología primitiva", en nuestro caso— en la que se sintetiza el material antes eludido, y que va confrontándose, a su manera, con una lógica de base y con los condicionamientos de una lengua determinada.

Esta urgencia, y esta deficiencia a la vez, que plantea el doble nivel lingüístico de una obra filosófica, el nivel de los tecnicismos y el nivel del lenguaje natural, toma fuerza peculiar en la filosofía de Llull. R. Llull es consciente de la "*fretura de vocals*" que comporta el latín, como lengua técnica de la filosofía medieval, y el catalán, como lenguaje ordinario, para expresar el alto grado de conceptualización que supone la semántica luliana. Entre varias posibles salidas y tanteos, que Llull ensaya, uno es el uso de la lengua árabe. No voy a citar al respecto textos lulianos, porque son de sobra conocidos.

El problema de las afinidades —más que de influencias— arábico-hebraicas en el doctrina de Llull ha sido repetidamente analizado con encontradas opiniones y con resultados no siempre felices. El problema bascula entre los defensores de un arabismo luliano de fondo (Aquí los estudios de Asín Palacios, de Ribera, de Keicher, de Millás Vallicrosa, de Platzeck, etc.) y sus oponentes en apoyo de una concepción luliana cristiano-neoplatónica, en línea con los Victorinos, San Anselmo, San Bernardo, San Buenaventura, Escoto Eriúgena, el Pseudo-Dionisio y San Agustín (Aquí las investigaciones de Gilson, Longpre, Carreras Artau, Xiberta, Platzeck, Pring-Mill, Yates, Hillgarth, Probst, etc.). Con fuertes razones en uno y otro bando se ha llegado a una especie de punto muerto porque falta, creo, un amplio análisis de semántica filosófica que marque, desde las lenguas que usó Llull, las afinidades y orientaciones doctrinales. No me refiero a investigaciones exclusivamente lingüísticas, necesarias en la base, sino a una verdadera analítica filosófica del lenguaje luliano.

Traduzcamos ahora la situación general que acabo de esbozar al problema concepto de la expresión "Theología positiva":

I—El Dr. García Palou:

1.— Descubre las expresiones "Theología positiva" en los *Proverbis de Ramon* y "Theologus positivus", referido al dominico Ramón Martí, en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*.

2.— La expresión es desusada entre los teólogos escolásticos de la época de Llull.

3.— Pero, su significado encaja con las primitivas "sacra pagina" y "sacra doctrina" de los autores cristianos del siglo XII y con la expresión de San Buenaventura "theología divina".

4.— Conclusión: La expresión "Theología positiva" cabe, según el Dr. García Palou, en un contexto histórico-ideológico escolástico-medieval.

II—El profesor Lohr:

1.— Parte de la expresión "Theologia positiva" del *Llibre dels Proverbis*.

2.— El uso luliano del término "positivo" se desvía de la línea tradicional-aristotélica.

3.— La expresión y su concepción correspondiente se encuentra en el contexto histórico-filosófico de la cultura de los árabes.

4.— Conclusión: Llull, con el propósito de atraer a los musulmanes hacia el cristianismo, los buscó en su propia teología musulmana. Así adoptó la misma concepción musulmana de la tarea teológica y, con ella, su misma noción de teología positiva.

¿No es esta una situación concreta parigual al balbuceo tensional entre el arabismo y el escolasticismo de Llull, que he señalado antes.

Pienso que, como antes, la investigación puede quedar en un punto muerto si no se complementa con un análisis del lenguaje mismo y de las implicaciones que la lengua árabe y su estructura gramatical pudieron comportar respecto al pensamiento de Llull. Convendría, además, tener en cuenta ciertas nociones de filosofía árabe del lenguaje: las disputas, por ejemplo entre "analogistas" y "anomalistas" y comprobar si, estas dos concepciones del mundo diferentes, pudieron tener, através de ciertos eslabones, algunos contactos con Llull.

El profesor Pring-Mill ha hecho notar que en árabe existen muchas posibilidades de formar palabras derivadas que no existen normalmente en las lenguas románicas. Entre aquellas, la de formar substantivos abstractos de los pronombres interrogativos, posibilidad que no existía en la lengua griega, cuyo contenido terminológico abstracto debe desarrollarse en una frase entera. En esta línea lingüística, precisa Pring-Mill, y sólo en conexión con el vocabulario habla Llull de una deuda con sus adversarios.

La deuda luliana respecto a los árabes, a la que se refiere Pring-Mill, no tiene lugar a dudas. Sin embargo, no estamos totalmente de acuerdo con el "sólo" que marca Pring-Mill. No creo que el "modum loquendi arabicum" al que se refiere Llull en su *Commentum Artis Demonstrativae* sea exclusivamente una deuda lingüística. Desde la teología de Humboldt, en el siglo pasado, hasta la moderna hipótesis de Sapir y, sobre todo, hasta el relativismo lingüístico de Lee Whorf y de sus continuadores y detractores, ha quedado aclarada

la íntima conexión entre lenguaje y pensamiento, marcando el papel creador del lenguaje como elemento configurador de la aprehensión intelectual del mundo, de la vida y del obrar humano. Esto me hace pensar si el "modum loquendi arabicum" - nivel lingüístico- pudo condicionar el "declinare" de los términos y condiciones de las figuras lulianas - nivel lógico y filosófico-, ya que constituyen un sistema de expresión "non consuetus", dice Llull, no usado normalmente en el sistema lingüístico del latín escolástico.

Claro está que la terminología aceptada tenía que integrarse, de alguna forma, en el complejo lingüístico del que iba a formar parte. La filosofía incorporada de una determinada terminología queda también orientada por la terminología incorporada. En la incorporación de términos de un contexto cultural y lingüísticamente diferentes puede ocurrir que estos términos sean absorbidos plenamente por el contexto receptor o que floten en él como restos arqueológicos en un ambiente intelectual renovado. En el primer caso el nuevo contexto modifica, sustancialmente, el contenido y la significación de tales términos asimilándolos, al nuevo contexto o reelaborándolos de nuevo. En el segundo caso, la disociación impuesta por una terminología no asimilada puede llegar a desorganizar el pensamiento en su evolución y sistematización. El ejemplo de Llull, opino, debe orientarse en el primer caso, aunque necesite amplias investigaciones de comprobación. No me refiero a un prestamo lingüístico de verbalismo árabes, como parece indicar el Sr. Moll en su sorpresa de encontrar sólo unas dos docenas en la obra de Llull. Me refiero a algo más profundo: a la asimilación semántica de una terminología y de una conceptualización después, por haber estudiado y escrito R. Llull la lengua árabe. Después del análisis del contexto histórico-ideológico el profesor Lohr apunta una solución del tipo indicado: La expresión "Theología positiva", corriente entre los árabes, arrastra consigo la conceptualización musulmana de una teología positiva. Esto no es de extrañar, pues es de sobras conocido que la filosofía escolástica medieval quedó orientada por el enorme bloque de terminología que Aristóteles les legó.

¿Por qué si Llull vivió, predicó a los árabes; aprendió su lengua y la escribió, no pudo quedar orientada su filosofía por la lengua. El llevar a cabo una investigación semántico-filosófica aplicada a las posibles raíces arábicas de Llull aclararía el punto muerto a que pueden llegar las investigaciones exclusivamente históricas. Pero esta es una labor todavía por hacer y que sólo puede llevar a la práctica no lingüista, sino un filósofo que conozca, a la vez, la problemática actual filosófico-lingüística y la obra de Llull. El profesor Lohr reúne ambas condiciones: Doctor en filosofía por la Universidad de Friburgo, metido en problema de lenguaje por su colaboración en el "Lexikon für Theologie und Kirche" y "Lexikon der Philosophie", y conocedor profundo de la obra de Llull.

Ahí está la sugerencia que brindaba al principio al profesor Lohr y espero, aunque acusándome, acepte. Muchas gracias.

## PARLAMENTO DEL DR. GARCÍAS PALOU

Después del discurso de respuesta a la lección del nuevo "Magister" P. Charles Lohr, S.J., pronunciado por el Dr. Triás Mercat, el Rector de la "Maioricensis Schola Lullistica", Dr. Garcías Palou señaló la finalidad que perseguía al escribir su artículo titulado "*¿Fue Ramon Llull el primero en usar las expresiones "teología positiva" y "teólogo positivo"?*" y refirió las anécdotas en torno de su publicación, subrayando la de una carta de la Sra. Mlle. Th. d'Alverny y otra del Dr. Tshibangu.

Señaló los adjetivos "positivo" y "positiva" como calificativos, de Ramon Llull, respectivamente, de una teólogo y de la teología, tienen sentido distinto. Pero añadió que el significado que el término "positiva" encierra, al calificar la teología, en los escritos del Bto. Llull, enlaza a éste con el siglo XVII. Es, además, el mismo sentido que tiene en el "Libro de los Ejercicios Espirituales" de San Ignacio de Loyola, quien habla de "alabar la doctrina positiva y la Escolástica" y de los "doctores positivos", entre los que menciona a San Jerónimo, San Agustín, San Gregorio.

El Dr. Garcías Palou acabó felicitándose, por haber servido su referido artículo, publicado en 1963, de punto de arranque o motivación de una disertación tan meritoria y tan brillante como la del P. Charles Lohr, S.J.

## DISCURSO FINAL DEL SR. ALCALDE

El Presidente de la Comisión de Cultura del Excmo. Ayuntamiento, Sr. D. Gabriel Tous Amoros, en nombre del Sr. Alcalde, cerró el acto con un hermoso discurso, que definió la vinculación del Ayuntamiento a la doble causa científica y de beatificación de Ramón Llull. Dijo que la lámpara la devoción del Consejo Municipal al más grande de los hijos de la Ciudad "no se venderá jamás y que se encenderá todos los años".

Recordó al P. Lohr, que un mallorquín, Fray Junípero Serra infundió espíritu luliano en el alma de su tierra, porque era discípulo auténtico de Ramon Llull. Celebró que un científico del pueblo que ha hecho posible los vuelos a la Luna, trabaje en el análisis y génesis del pensamiento luliano.

A continuación, cerró el brillantísimo acto académico, en medio de cálidos aplausos de la numerosa y culta concurrencia.

## MOVIMIENTO LULIANO

CONFERENCIA DEL RDMO. P. FRAY ERHARD -W. PLATZECK, O.F.M.

El pasado día 6 de noviembre del pasado año, el Prof. Dr. P. Fr. Erhard-W. Platzeck, O.F.M. Profesor Ordinario de la Facultad de Filosofía del "Pontificium Athenaeum Antonianum" (Roma) dió una conferencia sobre el tema *Gottfried-Wilhelm Leibniz y Ramon Lull*.

El acto académico, que había sido organizado por la facultad de Filosofía y Letras de la Escuela Lulística Mayoricense, celebróse en el Aula Magna del Estudio General Luliano y fue presidido por el Prof. Dr. R. Angel Fernandez, Delegado de la Facultad de Filosofía y Letras; Dr. Garcías Palou, Rector de la referida Escuela Lulística; Ilmo. Sr. Gerardo María Tomás, Rector del Estudio General Luliano; Muy Rdo. P. Miquel Tous, Ministro Provincial de la T.O.R. de San Francisco y Prof. José Ensenyat, Secretario General de la misma Escuela Lulística.

El P. Platzeck fué presentado por el Prof. Dr. Triás Mercant, quien describió la recia personalidad científica del P. Platzeck al numeroso auditorio que llenaba a rebosar dicha espaciosa Aula Magna.

\* \* \*

Días antes, el mismo P. Platzeck había desarrollado otra conferencia sobre el mismo tema, en la Facultad teológica de San Paciano, de Barcelona.



### *Chronique de France*

#### *Une nouvelle diffusion de textes lulliens en français*

Dans son Cahier 24-25 du printemps 1973, la revue trimestrielle "Le nouveau Commerce" (78, boulevard St-Michel, Paris) publie, avec une courte introduction de l'un de ses directeurs, André Dalmas, quelques-uns des textes de Lulle excellemment traduits et publiés voici près de vingt ans par Ramon Sugranyes de Franch dans son ouvrage: *Raymond Lulle, Docteur des missions* (Nouvelle Revue de Science Missionnaire, Schöneck-Beckenried, 1954).

Ces textes sont les quarante-cinq paragraphes de la *Vie* de Raymond Lulle (p. 113-130), accompagnés d'extraits des chapitres 79, 80 et 81 du *Blanquerna* (p. 131-140), et de la troisième partie du *Traité sur la manière de convertir les infidèles* (p. 141-147). Au total, des textes du plus haut intérêt pour la connaissance du Lulle authentique par un public français chaque jour plus nombreux.

#### *Une place Ramon Lull à Prades*

Sur la suggestion de M. Henri Pérès, professeur d'université honoraire, et sur la proposition de son maire, M. Louis Monestier, le conseil municipal de Prades (Pyrénées-Orientales) a décidé, dans sa séance du 21 février 1973, de donner le nom de Ramon Lull à une place de la ville.

15 mai 1973.

A. LLINARES (Grenoble)



## BIBLIOGRAFIA LULIANA

El Prof. RUDOLF BRUMMER, «Magister» de esta *Maioricensis Schola Lullistica*, 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, el expresado profesor 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  
Kemptener Strasse 23  
8 MUNCHEN 71 (Alemania)

---

S. TRÍAS MERCANT

### EL PENSAMIENTO Y LA PALABRA

(Aspectos olvidados de la filosofía de Ramon Llull.)

Palma de Mallorca, 1972, 92 págs.

---

ALOIS MADRE

### DIE THEOLOGISCHE POLEMIK GEGEN RAIMUNDUS LULLUS

Eine Untersuchung zu den Elenchi auctorum de Raimundo  
male sentientium)

Münster Westfalen, 1973, 176 pp.

---

(Con licencia eclesiástica)



# OPERA LATINA del B. Ramon Lull

*De próxima aparición: el TOMO SEXTO*

## OPERA PARISENSIA (II)

(Anno MCCCX composita)

Un volumen preparado por el

DR. HELMUT RIÉDLINGER

*Profesor Ordinario Público de la Universidad de Freiburg*

*y Magister de la MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA,*

bajo la dirección del

DR. FRIEDRICH STEGMÜLLER

---

Tomos publicados:

TOMO I (OPERA MESSANENSIA), 1959, en 4.º, 510 páginas.

TOMO II (OPERA MESSANENSIA ET TUNICIANA), 1960,

en 4.º, 568 páginas.

Preparados por el DR. JOHANNES STÖHR.

TOMO III (LIBER DE PRAEDICATIONE, D. I - II A), 1961,

en 4.º, 407 páginas.

TOMO IV (LIBER DE PRAEDICATIONE, D. II B), 1963,

en 4.º, 649 páginas.

Preparados por el P ABRAHAM SORIA, O. F. M.

TOMO V (OPERA PARISENSIA), 1967, en 4.º, 615 páginas.

Preparado por el DR. HELMUT RIEDLINGER.

---

Precio de venta al público: 750 pesetas

*Dirijanse los pedidos a:*

ESCUELA LULLISTICA MAYORICENSE, Apartado 17, Palma de Mallorca  
(España)

---

**Estudios Lulianos**

se publica con la ayuda de la CAJA DE AHORROS Y  
MONTE DE PIEDAD DE LAS BALEARES

---