

# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Núms. 55-57

---

## SUMARIO

---

### ESTUDIOS

- E. W. PLATZECK, O. F. M., De existentia Essentiae divinae sive Primae Causae respectu conceptu aeternitatis secundum Raimundum Lullum. . . . . págs. 5-24
- J. J. GRACIA, La doctrina luliana de las razones necesarias en el contexto de algunas de sus doctrinas epistemológicas y psicológicas. págs. 25-40
- J. GAYA, La concepción luliana de «punctum» en su contexto medieval. págs. 41-51
- ANDREU DE PALMA, O. F. M., CAP., El mon millor, en els seus aspectes social i religiós segons les obres del Beat Ramon Llull. págs. 53-59
- S. GARCÍAS PALOU, Pbro., La renuncia del Papa «Blanquerna» al Papado. (Pensamiento teológico de Ramon Llull) . . . págs. 61-70
- D. URVOY, Le role des facteurs culturels comme lien entre la mentalité islamique et la pensée lullienne: l'exemple de la musique . . . . . págs. 71-80
- A. PONS, Prev., Beatriz de Pinós i l'Estudi General . . . . . págs. 81-105
- A. LLINARES, La presencia de Ramon Llull en Francia . . . . . págs. 107-115
- G. MOREY, Nuevos datos sobre el primitivo ermitorio de R. Llull en el monte de Randa . . . . . págs. 117-120
- L. SALA-MOLINS, En torno a unas apreciaciones de Fr. E.-W. Platzeck relativas a «La Philosophie de l'amour chez R. Lulle» del Dr. L. Sala-Molins . . . . . págs. 121-132

### BIBLIOGRAFIA

- I: Recensiones, págs. 133-142.—II: Reseña de Revistas:  
1. Boletín: 1974, Tomás de Aquino y Buenaventura, por J. GAYA, págs. 142-160.—2. Literatura medieval . . . . . págs. 161-169

### CRONICA

- Investidura del Dr. J. M. Rodríguez Tejerina. 1. Crónica del acto, pág. 171. 2. Lección inaugural, págs. 172-183.—Parlamento del Dr. L. Pérez . . . . . págs. 183-186

---

Vol. XIX, Fascs. 1-3 PALMA DE MALLORCA (España) Año XIX: 1975

Enero - Diciembre

---

*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).

OU AU SECRETAIRE DE REDACTION :

DR. JORDI GAYA, Apartado 17, Palma de Mallorca (España)

---

## Estudios Lulianos

PUBLICACION CUATRIMESTRAL

### Suscripción anual

España . . . . .	250 pesetas
Portugal, América Española y Filipinas . . . . .	300 pesetas
Países restantes . . . . .	350 pesetas

### Número suelto

España . . . . .	150 pesetas
Portugal, América Española y Filipinas . . . . .	175 pesetas
Países restantes . . . . .	200 pesetas

### Número atrasado

España . . . . .	200 pesetas
Portugal, América Española y Filipinas . . . . .	250 pesetas
Países restantes . . . . .	300 pesetas

### Números dobles

España . . . . .	300 pesetas
Portugal, América Española y Filipinas . . . . .	375 pesetas
Países restantes . . . . .	450 pesetas

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

---

**Estudios Julianos**



# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral  
de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la  
Maioricensis Schola Lullistica

Vol. XIX

1975

Año XIX

ESCUELA LULISTICA MAYORICENSE  
Palma de Mallorca



DE EXISTENTIA ESSENTIAE DIVINAE SIVE PRIMAE  
CAUSAE RESPECTU CONCEPTU AETERNITATIS  
SECUNDUM RAIMUNDUM LULLUM.

Commentarium

in quosdam textus ex Lulli prima distinctione *Libri principiorum theologiae* atque ex *Libri principiorum philosophiae* distinctione item prima haustos

Sactum Thomam Aquinatem de quaestione, an Deus sit, in diversis operibus suis tractavisse constat. Textum classicum autem a posterioribus iterum atque iterum commentatum in articulo tertio partis primae *Summae theologiae* invenimus, scilicet illam doctrinam celeberrimam de quinque viis probativis, quas Doctor Communis in plenitudine maturitatis suae redactavit. Tamen si quis nostrum hodie illam expositionem prima vice vidit, mirari deberet de textus brevitate circa quaestionem tam gravem et fundamentalem atque respectu stricte et formaliter rationali haud facilem, immo valde difficilem. Susplicere posset Auctori has comprobationes de facto minus ursisse, et forte in hoc non erraret; quoniam populi culturae mediterraneae, in qua ipse Thomas natus necnon immersus erat, i.e. christiani et judaei et mohammedani communiter in Deum Creatorem unum crediderunt. Insuper omnis Doctor Ecclesiae versum illum psalmi (13,1) cordetenus sciebat, qui sonat: "Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus", qui adhuc pro quolibet credente in autorevelationem Dei vigorem tenet. Et magni Doctores Medii Aevi ante omnia theologi fuerunt.

Hoc non obstante, quaestio de Dei existentia post Thomam maiore pondere mensurata est a magistris. Johannis Petri Olivi expositio circa recognitionem hominis naturalem existentiae Dei in quaestione tertia *Tractatus De Deo cognoscendo*<sup>1</sup> tam propter extensionem quam propter acumen ingenii maiore attentione nostra digna iam est. Quid vero dicam de argumento Johannis Duns Scoti, quam in primo Libro *Ordinationis*<sup>2</sup> in extenso proposuit? Nonne una ex melioribus argumentationibus totius Medii Aevi circa quaestionem prolatam iure nominatur?

Sed heic quaerere volumus de loco, quem Raimundus Lullus respectu quaestionis disputatae occupat. Etiam Doctor Eremiticus, quo titulo vetustiore Raimundum honorare nobis placet, in operibus pluribus sicut Sanctus Thomas quaestionem de existentia Dei movit. Eusebius Colomer SJ. "De ascensu ad Deum in cogitatione Raimundi Lulli" decem annos ante summatim sciteque iam scripsit.<sup>3</sup> Sed hoc in commento solum ad paucos textus Raimundi me

refero eosque aliquantulum explanare et explicare intendo. De locis agitur ex operibus prioribus Doctoris Eremitici adductis, quae immediate postquam *Artem* generalem prima vice conceperat eamque in *Arte compendiosa inveniendi veritatem* seu in *Arte Maiore* redactaverat, circa annum 1274 confecit; i.e. considerare volumus quosdam locos ex *Libro principiorum theologiae* necnon alios ex *Libro principiorum philosophiae* sumptos. In utroque opere distinctio prima probationis existentiae Dei, scilicet divinae Essentiae secundum primum librum vel Causae primae secundum alterum librum dedicatur. Ordinem solummodo mutare malo et primum ad rationes respicio, quas Lullus in favorem existentiae Primae Causae respectu conceptus aeternitatis in *Libro principiorum philosophiae* adducit. Ceterum propter citationes mutuas in utrumque librum insertas prioritas chronologica unius vel alterius operis non constat<sup>4</sup>

I. De probatione existentiae Dei respectu aeternitatis secundum *Librum principiorum philosophiae*.

Praetermitto analysim *Libri principiorum philosophiae* in eius integralitate. Solummodo quaestiones libri commemoro circa sedecim principia specialiter philosophica versari. Primum horum ipsa Causa prima est, cetera omnia sunt eius effectus. Littera combinatoria pro Causa prima est B, cum cetera principia quindecim litteras C-R occupent. In prima distinctione de probatione ipsius B, i.e. Causae primae, agitur atque de conditionibus toy B in essentia propria, in relatione ad essentiam creaturarum, quatenus B est earum perfectio et finis, atque demum in relatione operationis toy B ad extra.

Consideremus primam partem tantum distinctionis. Suppono lectorem sufficienter cognoscere doctrinam lullianam de dignitatibus, quae sunt respectu deitatis attributa divina, quae respectu omnium entium vero, si licet modo scholastico loqui, sunt transcendentalia communissima objective cum quolibet ente data. Haec transcendentalia in abstracto univoce, in concreto nonnisi analogice praedicantur. Una ex illis dignitatibus (vel unum ex his vocabulis fundamentalibus) est respectu ipsius Causae primae (B) "aeternitas", quae autem a Raimundo ut duratio aeterna concipitur, nam in redactionibus ulterioribus Artis suae pro aeternitate ponit "duratio" simpliciter, distinguens inter "durationem" aeternam et alteram durationem mensurabilem, sive quod haec sit sempiterna sive quod sit temporalis tantum. Dimittimus quaestionem valde discutibilem, utrum liceat de "duratione" aeterna in Deo loqui necne, sufficit scire, quod Lullus in initio *Artis maioris* terminum "duratio" non posuit, sed tantum hunc terminum "aeternitas", se referens primo loco ad Deum solum; quoniam prima propositio *Artis maioris* sonat: "A ponimus, quod sit noster Dominus Deus; cui A attribuimus sedecim virtutes"<sup>6</sup>, quas postea dignitates nuncupavit. "Dignitas" est terminus latinus qui exacte graeco "axioma" correspondit. Nihilominus etiam heic in initio expectandum est Raimundum illam distinctionem expressam inter aeternitatem divinam, quandem aeviternam et temporalitatem latenter iam supponere. - In parte priore huius primae distinctionis *Libri principiorum philosophiae* Raimundus decem rationes in favorem existentiae primae Causae affert. Nos restringimus nostrum commentarium ad illas rationes, in quibus aeternitas ut medium argumenti apparet, scilicet ad primam, secundam et decimam.



Prima Ratio.

Textus Lulli sonat sic: "Absentia pluralitatis linearum anguli in trianguli minime convenirent, et absque dignitatibus ens et aeternitas nequaquam simul convenire possent: sed constat, quod aeternitas est, quia, si non esset, ens, antequam foret, haberet dignitatem, qua esset, quod est inconveniens. Si igitur aeternitas est, oportet aeternitatem et ens concordantiam simul per dignitates habere, absque quibus ita parum convenirent simul, veluti anguli et triangulus absentia linearum. Cum autem ens, aeternitas et dignitates sint, necessarium est, quod insimul sint concordantes in esse una essentia aeterna, quae digna sit prius existere omnibus, in quibus est defectus dignitatum; si enim non ita foret, sequeretur, quod ens et aeternitas possent absque dignitatibus ad invicem convenire, et etiam anguli et triangulus absentia linearum; et praeterea sequeretur, quod privatione dignitatum ens et aeternitas tam bene insimul convenire valeret, velut perfectione dignitatum; hoc autem est inconveniens, quo demonstratur, Primam Causam existere".<sup>7</sup>

Negari nequit, quod modus probandi, si eum cum modo probandi ceterorum auctorum. Medii Aevi comparamus, est valde rarus tam propter illam similitudinem defensam inter triangulum mathematicum et ideam Causae primae existentis in sua aeternitate cum ceteris dignitatibus, quam propter conceptum aeternitatis ipsum in argumento adhibitum. Dicit Doctor Eremiticus relationem enim inter pluralitatem linearum ex una parte et convenientiam angulorum et trianguli ex altera parte comparabilem esse relationi inter pluralitatem dignitatum ex una parte et convenientiam inter ens et aeternitatem ex altera parte. Sine dubio comparatio claudicat sub diversis adspectibus, sed ante omnia in eo, quod termino trianguli quodcumque triangulum possibile, termino autem entis aeterni unum solum ens concipitur. Tamen lector recordetur saltem, triangulum figuram esse primam et fundamentalem pro omnibus, quae ex lineis rectis constituuntur. - Sed ipsam cogitationem Raimundi nobis heic sequendum est.

Cum ergo prima relatio quoad triangulum absolute necessaria sit, tum, similitudine supposita, sequi videtur, quod altera relatio quoque necessaria est. Videamus! In triangulo sunt necessario plures lineae. Cum in tribus punctis distinctis se intersecant, formant angulos trianguli. Hi anguli in triangulo sunt tres et semper sic conveniunt, ut triangulum constituent. Similiter secundum opinionem Raimundi sunt necessario plures adspectus transcendentales, quae affirmatione analysis ontologica entis supponitur; et cum hi adspectus in ente semper inveniantur, tum ens cum aeternitate quoque quodammodo convenire debet (!), Utique, nom omne ens neque quodlibet ens nostrae experientiae immediate datum, sed quoddam ens secundum Raimundum cum aeternitate convenire oportet. Quaerendum heic esset, an fundamentum speculativum huius affirmationis cum illa sententia concordet, secundum quam ens vi suae significationis communiter in linguis indo-europaeis acceptae simpliciter est; aliis verbis, quaeri heic possit, nonne assertio lulliana praesupponat, quod subiectum "ens" necessario praedicatum toy esse ex se dimittat, quoniam ens actu, ideo aliquod quid (!) existentielle (!) ut tale in sensu naturali et primordiali

simpliciter est et sic conceptum respectum per prius et posterius in se et per se non includit, ita ut idea aeternitatis cum hoc conceptu entis simpliciter iam connotari videatur.

Sed attendamus fidelius ad textum Raimundi! Si aeternitas non daretur, ens, cum non sit aeternum, incipere debuit. Et priusquam foret, haberet dignitatem, qua esset; sed hoc non convenit. Secundum me, textus lullianus intelligi nequit, nisi quod recognoscamus brevissimam reiectionem regressus in infinitum in eo praesupponi. Nam si non datur aeternitas, omne ens a potentia vel a potestate alterius dependeret. Potestas est dignitas quoque entis quaedam. Ergo "primum" ens, quod vero aeternum non esset, factum esset a quadam potestate, quin haec potestas to esse haberet et hoc est contradictorium; nam dignitates "sequuntur" ens, non autem praecedunt modo absoluto ididem. Ergo quaedam aeternitas haberi debet et esse sensu existentiae. Si autem datur (dicere malim: si conceptibilis est) aeternitas, tum vi aliquarum dignitatum cum quodam ente eam concordate oportet. Sine ceteris dignitatibus, praesertim sine praedicta potestate - et adde huic bonitatem, quatenus est diffusivum sui, magnitudinem in scalis perfectionum, sapientiam etc. - aeternitas non daretur (i.e. ea concepi nequit), quia dignitates se poscunt mutue sicut (vult dicere secundum Raimundum: simili necessitate) pluralitas quoque linearum et angulorum in triangulo se poscunt mutue. Cum vero "dentur" et ens et aeternitas et ceterae dignitates, consequitur, quod haec omnia sic ad invicem concordantia etiam in esse reali unam essentiam aeternam constituent, quae ut dignior prior sit existendo quam omnes sic dictae essentiae reales, in quibus dignitates nonnisi diminutae vel deficientes, ergo non aeternae apparent. Videtur enim, quod "defectus dignitatum" imprimis revelatur in distinctione inter aeternitatem incommensurabilem et durationem, quae non est vere aeterna vel, ut infra melius videbimus in parte secunda huius commentarii, quae est duratio numero mensurabilis, ergo finitudine quadam semper facta.

Si ita res non se haberet, et cum aliquid vere aeternum per refutationem regressus in infinitum poscatur, sequeretur, quod ens et aeternitas possent convenire absque ceteris dignitatibus, praesertim, addere velim, absque potestate aeternitati correspondenti, scilicet sine potestate infinita, similiter ac si anguli et triangulus convenire possent absque linearum pluralitate. Sed patet (!) hoc esse impossibile. Hic terminus "patet" primum ad quaestionem circa triangulum referri debet, sed vi similitudinis a Raimundo propositae manifestatur quoque, ut Raimundus putat, in quaestione circa convenientiam inter ens, aeternitatem ceterasque dignitates. Lector vix cum Doctore Eremitico heic concordabit. Videtur quaedam praesupposita a Lullo silentio teguntur, quae postea nos adhuc occupabunt. Ad momentum ad textum Raimundi revertamur!

Ceterum sequeretur secundum Doctorem Eremiticum, quod ens et aeternitas convenire possent tam privatione quam perfectione dignitatum, i.e. tam sine dignitatibus ceteris quam cum istis. Talis indifferentia autem entis et aeternitatis erga ceteras dignitates est absolute impossibilis, nam ubicumque datur ens reale, dantur quoque ceteri adpectus transcendentales ut to bonum,

magnum, potens, verum etc. Et cum regressus in infinitum quoad ens temporale sit impossibilis, cum ideo aliquod ens postulari debeat, quod simpliciter est et per consequens aeternae “perdurat” simpliciter, quin sit factum vel cessare possit in esse, postulatur quoque perfectissima potestas, bonitas, magnitudo, sapientia, voluntas, virtus essentialis, veritas, gloria seu perfectio simpliciter. Haec omnia autem, cum priora sint omnibus entibus, quorum dignitates apparent manifeste deficientes, istorum primam Causam indicant. Quo demonstratur Primam Causam existere.

Mihi conscius sum me textui Raimundi quaedam fulcimenta adiunxisse, quae expressis verbis non constant, quae autem necessaria esse videntur, ut textus non solum qua talis intelligatur, sed fiat omnino vere significativus.

#### Secunda Ratio.

“Aeternitas in maiori concordantia se habet cum infinita magnitudine quam cum finita et terminata magnitudine; cuius si esset oppositum, sequeretur, quod aeternitas et finitum ac minoritas essent simul concordantes, et principium et infinitum ac maioritas similiter; hoc autem est inconveniens: quo demonstratur, quod, in quantum aeternitas maiorem concordantiam habet cum infinito quam cum finito, necessarium est infinitum prius esse in aeternitate quam finitum, quod infinitum primum aeternum est B [vel Prima Causa]”<sup>8</sup>

Sicut inter durationem stricte aeternam, i.e. incommensurabilem et alteram mensurabilem distinximus, sive quod ista sit quaedam aeternitas fiens sive quod sit temporaliter finita, ita nunc nobis distinguendum est inter magnitudinem finitam et infinitam. Videtur quod hoc novum argumentum in maiori proximitate se habet ad viam anselmianam. Et ilico quaerimus quoque, quo in sensu terminus “magnitudo infinita” sumendus sit, utrum in sensu indefinitatis, quae in scientiis mathematicis datur ita ut semper quid maius excogitari possit necne. Sed si via anselmiana salvanda est, respondere debemus: non in sensu talis indefinitatis alicuius magnitudinis essentialiter semper adhuc finitae, sed in sensu “categoriae” omnino diversae et incomparabilis cum magnitudinibus finitis sicut neque aeternitas absoluta cuidam durationi mensurabili vere comparabilis est, quapropter terminus lullianus “duratio aeterna” non sine difficultate accipi potest. Magnitudo infinita in ordine perfectionis et sublimitatis sumenda est ita ut independentia sua absoluta ab omnibus perfectionibus finitis radicaliter separetur. Patet vero quod aeternitas in maiori concordantia stat cum tali magnitudine infinita quam cum finita, quia iam ex prima ratione concludi potest, quod ens tam essentialiter quam “durative” finitum dependet semper ab alio et supponit quoddam ens simpliciter aeternum, nam qui dicit ens duratione mensurabile dicit ens essentialiter diminutum, i.e. finitum, quod ceterum ens authenticum nominari nequit, quoniam sicut supra ostensum est, verum ens simpliciter est et a se non potest non esse.

Si res ita non se haberet, sequeretur primum, quod aeternum et finitum (ideoque hoc ipsum tamquam quid minus sumptum) concordarent, deinde quod ex altera parte principium, i.e. ens quod initium cepit et effective est “ens” minus, immo inadaequate dictum, cum infinito et cum maioriata conveniret. Utrumque autem est impossibile propter rationes expositas.

Nunc vero, si constat aeternitatem cum infinito magis concordare quam cum finito in una eademque essentia, tum necesse est, quod infinitum prius esse in aeternitate quam to finitum atque tum patet, quod infinitum primum aeternum est ipsa Prima Causa omnium entium finitorum.

Decima Ratio.

“Si in aeternitate est opus aeternum et incorruptibile, aeternitas et opus habent inde maiorem concordantiam cum maiortate; si vero in aeternitate non est nisi opus corruptibile, aeternitas quidem et ipsum opus cum maiortate minorem concordantiam habent: cum autem maiortas et aeternitas simul conveniunt, et minoritas et corruptio similiter; idcirco oportet necessario in aeternitate esse opus incorruptibile, quod praecedat opus corruptibile; quod quidem opus incorruptibile est B. ...”<sup>9</sup>.

Suppositio prima, secundum quam in ente aeterno quoddam opus esse dicitur, concordat cum conceptu platonico-lulliano bonitatis. Ens et bonum convertuntur, nam ubi est ens, datur quoque bonum. Quo in sensu? In sensu diffusionis sui. Hoc sibi vult: nullum ens otiosum est ideo ut de quolibet ente valeat hoc axioma: ens non potest non agere opus quoddam, nam est necessario diffusivum sui, ergo bonum, quo quaedam communicatio quoque possibilis fit. - Nunc vero supposito quod in aeternitate est opus aeternum atque proinde incorruptibile, tum aeternitas et tale opus aeternum maximam concordantiam habent cum principio relativo maiortatis. - Supposito autem, quod in aeternitate sit solum opus corruptibile, tum aeternitas et hoc opus corruptibile minorem concordantiam haberent cum maiortate.

Ad quid refertur haec maiortas? In secunda ratione de prioritare Primae Causae iam dictum est. Prioritas maiortatem condit. Sic aeternitas maior est quam duratio mensurabilis vel temporalitas, et infinitas maior est quam finitudo. Maiortas igitur, ad quam textus lullianus respicit, dicit maiortatem Primae Causae in comparatione ad creaturas. Tamen haec comparatio est inadaequata, quia de “comparatione” inter incommensurabile et mensurabile agitur.

Opus corruptibile quoad opus operatum est mundus. Si Prima Causa nonnisi tale opus corruptibile operata esset, tum maiortas Primae Causae super creaturas minor esset ac si Prima Causa opus aeternum et incorruptibile operaretur. Corroboratur argumentum modo positivo istis verbis textus Raimundi: “Cum autem maiortas et aeternitas simul conveniant et minoritas et corruptio similiter, idcirco oportet necessario in aeternitate esse opus incorruptibile, quod praecedat opus corruptibile; quod quidem opus incorruptibile est B, quod ostendimus et probavimus per decem rationes, per quas demonstratum et significatum est, quod ipsum B est primum mundo per aeternitatem et creationem ac per praedictas dignitates”.<sup>10</sup>

Non dicitur, in quo praecise consistit opus incorruptibile, “quod quidem est B”. Talis explicatio pertineret, ut puto, ad sacram theologiam, sed philosophus statuere potest, quod Deus non est aliquid staticum ens, immo summe dynamicum. Hic dynamismus vero non in sensu incessantium mutationum intelligi vult, sed in oppositione ad otium essentiale, quamvis intellectus humanus sibi excogitare nequeat, cuius modi sit dynamismus divinus ad intra.

Solum theologia fundata in autorevelatione Dei circa mysterium sanctissimae Trinitatis aliquantulum nos praesentire facit, quomodo Deus sit vita plena et communicatissima in summo gradu.

Considerationes additionales.

Vocabulum "prima Causa" hodie generaliter non placet. Est quaestio terminologiae tantum, quia nemo auctorum mediaevalium Deum ut primum Auctorem omnium cum causalitate physicali huius mundi sensu scientiae naturalis accepta comparare intendit. Hoc concesso opinor probationem Causae primae respectu aeternitatis - non obstante textu propter varias lacunas explicativas defectuoso - non esse indignam nostra attentione. Raimundus non incipit sicut Anselmus cum oppositione inter finitum et infinitum, sed cum latenti oppositione inter durationem mensurabilem et quoddam aeternum incommensurabile. Utique neque absolute infinitum neque absolute aeternum in eius essentia authentica ab intellectu nostro excogitari possunt; tamen illi vectores in conceptibus temporis et finitudinis detegi atque notari possunt, qui nos impellunt ad acceptationem aeternitatis et infinitatis, quarum vera essentia mentem nostram transcendit.

Concedendum est, quod Raimundus comparat conceptus inter se, ut videat eorum compossibilitatem aut incompossibilitatem. Pro compossibilitate dicit 'convenientia' vel 'concordantia', pro incompossibilitate dicit 'inconvenientia'. Tamen non agitur in sua argumentatione de transitione prohibita ab ordine mere conceptuali ad ordinem realem, cuius saltus via anselmiana generaliter sed iniuste quoque accusatur. In utroque auctore fundamentum argumentationis est ordo realis. Quoad Anselmum hoc patet tam ex proemio opusculi *Proslogion* quam ex particula relativa comparationis "quo" in expressione: "quo maius cogitari nequit".<sup>11</sup>

Fundamentum comparationis ex parte nostrae experientiae manet ens finitum reale. Simile valet pro Raimundo. Etiam si historice constet istum auctorem dignitates vel attributa divina a fide religiosa sumpsisse<sup>12</sup> tamen Lullus negare nequit nec vult: dignitates ut ad aspectus transcendentales rationaliter et immediate hauriri non nisi a creaturis. Propterea nobis necesse erat de quadam brevissima refutatione regressus in infinitum loqui. Gnoseologicè prior quam idea et vocabulum aeternitatis est conceptus temporis, i.e. conceptus durationis mensurabilis. Verum quidem est, quod Raimundus expressis verbis illius regressus in infinitum mentionem non facit. Sed modus est festinanter dicendi, quem saepissime in operibus lullianis invenimus, quare textus Raimundi fiunt difficiles intellectu; et difficiliores adhuc sunt, quando termini substituuntur a litteris Artis combinatoriae, sicut in altera parte huius commenti videbimus.

Neque Raimundus illicitum transitum ab ordine conceptuali ad ordinem realem facit, quando in prima ratione ascendit ad conceptionem unius (!) essentiae aeternae in esse reali, nam propositio praemissa "cum ens, aeternitas et dignitates sint" certo in sensu *toy esse* existentiae iam intelligi debent. Si autem dignitates singulatim respectu rerum mundi realium ut realitates cogitantur atque si aliae cum aliis concordant, necesse est, quod non solum in mente concordant sed in esse quoque. Tamen adnotandum heic est, quod unitas illius

essentiae aeternae ex professo non arguitur, solum affirmatur. Nihilominus silentio tegere non licet, quod rationem sextam omisimus, in qua categorice declaratur: "Si simplex nihil esset, compositio nihil foret". Aliis verbis: secundum Raimundum omne compositum simplex reale praesupponit. Videtur, quod haec assertio tamquam axioma, i.e. tamquam propositio per se nota ab eo accipitur. Quidquid sit, sufficiat dicere: Si plura aeterna essent, tum respectu mundi creati deberent stare in summa concordantia et cogitandi et vellendi et agendi, aliter aut mundus non esset - et notetur heic Raimundum supponere, quod mundus realis sit unum systema omnium entium finitorum! - aut illa aeterna omnino non essent plura.

Quaerere autem aliquis posset, utrum rationes a Raimundo adductae potius nos juvent, ut nobis quendam conceptum Dei respectu mundi realis idoneum et sufficientem mentaliter formemus quam probent vere huic conceptui per multiplices comparationes obtento authenticum esse reale correspondere. Ista quaestio sine dubio in ipso textu lulliano fundata est. Raimundus similiter ac Anselmus melius distinguere debuisset inter conceptum Essentiae divinae et existentiam talis Essentiae sic ab intellectu humano conceptae. Excusatur confusio harum duarum quaestionum eo, quod formatio conceptus Essentiae divinae sic in cognitione nostra mundi realis fundata: prioritatem Essentiae divinae sicut etiam illam refutationem regressus in infinitum ex parte mundi necnon huius dependentiam totalem ab Essentia aeterna et divina, de quibus omnibus Raimundus in locis adductis nonnisi modo leviter, immo levissime indicativo locutus est, de facto connotare. Propterea hos ad aspectus connotatos iam in explicatione primae rationis claris verbis manifestavi. Si vero factum illius connotationis implicitae conceditur, de argumentis lullianis in favorem existentiae Dei loqui licet. Quod autem rationem deciman in specie attinet, talis connotatio minus adhuc percipitur ac in rationibus prima et secunda.

II. De probatione existentiae Dei respectu aeternitatis secundum *Librum principiorum theologiae*.

Transeamus ad considerationem illarum rationum, quas Doctor Eremiticus in prima distinctione *Llibri principiorum theologiae* respectu aeternitatis adducit! Agitur de duabus rationibus inter quattuor hac in distinctione propositis.

Textus Raimundi autem sine exacta significatione litterarum adhibitarum inintelligibilis manet. - Sicut in *Libro principiorum philosophiae* ita etiam hoc in *Libro principiorum theologiae* Raimundus sedecim principia particularia, valida et specifica pro theologia, distinguit.

B est divina Essentia;

C sunt sedecim dignitates vel attributa Dei secundum figuram A *Artis maioris*: Bonitas, Magnitudo, Aeternitas, Potestas, Sapientia, Voluntas, Virtus, Gloria, Perfectio etc.

D significat operationem;

H est virtus (essentialis);

I est cognitio;

K dilectio;

- L simplicitas;  
 M compositio;  
 N ordinatio  
 Q prima intentio;  
 R secunda intentio.

Litterae E,F,G,O in nostro textu adducendo non inveniuntur; sed ex Arte maiore [generali sive ex *Arte compendiosa* (magna) *inveniendi veritatem*] sumuntur, et applicantur adhuc litterae: A, S, T, V, X, Y, Z.<sup>13</sup>

A est ipsa figura A *Artis maioris* (significans A Deum et in sensu latiore quodlibet ens reale) cum dignitatibus divinis supra sub una eademque littera C commemoratis.

S est secundum eandem *Artem maiorem* figura veritatis et obiectorum respectu diversarum combinationum potentiarum animae humanae, scilicet memoriae recolentis vel obliviscentis, intellectus intelligentis vel ignorantis, voluntatis diligentis vel odientis. Notandum est, quod in psychologia Raimundi memoria recolens semper cum intellectu intelligenti, memoria vero obliviscentis semper cum intellectu ignoranti unita apparet; quod autem voluntas diligens cum intellectu scienti vel ignoranti, item voluntas odientis cum intellectu intelligenti vel ignoranti inveniri potest. Ceterum Figura S ex quattuor quadratis constat oblique immissis in uno eodemque circulo. Tres anguli cuiusvis quadrati vel, ut Raimundus dicit, quadranguli illas tres potentias animae in diversis statibus indicant, quartus angulus significat combinationem trium potentiarum. Quartum quadrangulum nihil aliud est nisi combinatio combinationum priorum trium quadratorum. In ratione tertia textus proponendi de quadrangulo nigro Raimundus loquitur, quod in suo loco explicabitur.

T est figura principorum et significationum in *Arte maiori*. Continet quinque triangula sequentia:

*Primum caeruleum "bcd" cum totalitate realitatis: b = Deus, c = mundus, d = operatio utriusque.*

*Secundum viride "efg" cum relationibus inter entia sensibilia et intelligibilia: e = differentia, f = concordantia, g = contrarietas.*

*Tertium rubeum "hik" cum relationibus in ordine causarum, spatii et temporis: h = principium, i = medium, k = finis.*

*Quartum croceum "lmn" cum relationibus inter substantias et accidentia: l = maioritas, m = aequalitas, n = minoritas.*

*Quintum nigrum "opq" cum habitudinibus intelligentiae: o: in recognitione veri, p: in dubio, q: in recognitione falsi.*

Pro explicatione textus nos interest scire solum ea quae triangulis: secundo, ergo viride, tertio i.e. rubeo et quarto vel croceo continentur.

X est figura oppositorum (definitorum) seu praedestinationis. Ut opposita haec apparent: sapientia - iustia; praedestinatio - liberum arbitrium; perfectio - defectus; meritum - culpa; potestas - voluntas; gloria - poena; esse - privatio; scientia - ignorantia.

V est figura septem virtutum moralium et septem vitiorum. Virtutes colore livido vel caeruleo, vitia colore rubeo indicantur.

Y est signum pro veritate.

Z est signum pro falsitate.

His praedictis textus Raimundi subsequatur:

“Cum unum principium sit probabile per alterum vi connexionis, quam habet unum cum altero, igitur ad probandum B existere, convenientia sunt C D H L, in quibus humano intellectui B multis necessariis rationibus demonstratur; et ideo ad probandum B eligimus ... Rationes ... - De Probatione ipsius B.” -...

“*Secunda Ratio* est, quod aeternitas habet maiorem concordantiam cum maioritate in infinita magnitudine sine termino mensurationis, quam in finita magnitudine habente finitum terminum quantitatis; et magnitudo finitae ac terminatae quantitatis habet maiorem concordantiam cum aeternitate in aeterna duratione, quam in duratione, cuius quantitas finito termino mensuratur. Igitur cum hoc ita sit, necessario convenit, unum B infinitum in immensurabili magnitudine existere, cum quo aeternitas habeat maiorem concordantiam in D H L N, quam cum magnitudine habente finitam et mensurabilem quantitatem: si enim non ita esset, sequeretur, quod aeternitas esset per R et subiectum aeternitatis esset per Q; etiam infinita duratio in H L I K esset concordans cum minoritate, et subiectum finitae quantitatis in H Q M I K esset concordans cum maioritate; hoc autem est contra N et contra Q R; qua contrarietate demonstratur, ipsum B necessario existere”.

“*Tertia Ratio* est, quod, si B nihil est, sequitur, quod C non habent potestatem in D secundum infinitam magnitudinem mensurationis et operatio est per triangulum viridem, croceum et rubeum in aeternitate sine principio et fine; in qua aeternitate est impossibile, quod I K H L in uno numero seu in uno subiecto existant; et aeternitas est aequale subiectum ipsis V rubeo et livido et Z et Y; et D L est odibile quadrangulo nigro ipsius S; esse etiam et privatio aequaliter concordant in H L M N D R Q, privatio quoque et defectus habent aequalem concordantiam in omnibus membris ipsius X; hoc autem est irrationabile et evidenter inconveniens; et si B existit in esse, nullum supra dictorum inconvenientium sequitur, et sequuntur omnia convenientia, quae possunt esse in C D H I K L M N Q R: et cum conveniens et inconveniens sint inter se contraria, sed conveniens, maioritas, perfectio, esse et Y concordent, inconveniens vero, minoritas, defectus, privatio et Z convenient, ostenditur, quod B necessario existit in esse; quae demonstratio manifeste patet in supra dicta consequentia”.

“*Quarta Ratio...*” (Concluditur pars prima huius primae distinctionis istis verbis:) Multis aliis rationibus est probabile B existere, secundum quod ostenditur in figura ipsius A in *Arte magna inveniendi veritatem*, et secundum quod in *Principiis Philosophiae* ostenditur esse Prima Causa; et ideo ad probandum et demonstrandum B existere quatuor supra dictae rationes sufficiant”.<sup>14</sup>

Commentarium:

Cum scientia theologica doctrina in se cohaerens esse debeat, vi connexionis principiorum supra allatorum theologiae (scil. B,C,D,H,K,L,M,N,Q,R)



unum principium probatur per aliud. Ut B (i.e. Essentia divina) existat, C D H L concordare debent. Hoc ergo in propositione introductoria textus "Cum autem principium sit probabile..." dicitur. Sequuntur quatuor rationes ad probandum existentiam Dei, sed solum secunda et tertia respectu aeternitatis, quem considerare nostra interest, exponuntur. In propositione finali Raimundus ad figuram A *Artis compendiosae inveniendi veritatem* (ex anno 1273) et ad praefatum *Librum principiorum philosophiae* alludit.

#### Ratio secunda.

Prima assertio, quae comma praecedit, in mero campo intellectionis difficultatem praebere non videtur. Tamen origo conceptus aeternitatis neque hoc in textu neque in locis ex *Libro principiorum philosophiae* haustis indicatur, quamvis constet - si hic conceptus omnino significationem habet - eam non nisi ab objectis nostrae menti immediate accesibilibus quodammodo provenire. Excludatur campus obiectorum mere idealium uti in mathematicis se praebent, nam Raimundus hoc in contextu minime ad res mathematicas sed ad res reales spectat, etiamsi de magnitudine, de quantitate et de mensurabilitate loquatur. Ceterum conceptus aeternitatis in mathematicis non adest. Nihilominus nondum scimus exacte, qualem conceptum aeternitatis Raimundus heic accipit; nam in altera assertione, quae comma distinctionis in medio periodi positum sequitur, distinguit duplicem significationem aeternitatis, unam in duratione aeterna et alteram aeternitatem in duratione finitis quantitativis mensurabilem. Sine ullo dubio haec altera aeternitas est comparabilis illi platonicae, qua mundus secundum ideas simpliciter aeternas formatus sit sempiternus vi cuiusdam aeternitatis, quae facta est et fit in perpetuum. Talis aeternitas sic facta, sed a Raimundo in aliis locis reiecta, inest adhuc thesi originistarum de mundo quidem creato, qui autem realiter in perpetuum essentiam Dei aeternam concomitari dicitur.

Redeo ad quaestionem, unde Raimundus conceptum aeternitatis sumere potest. Si respondetur: "A fide", totus iste discursus est circulus viciosus; tunc existentiam Essentiae divinae probari non oportet, quia iam praesupponitur. Si respondetur: "A ratione", tunc patet Doctorem Eremiticum cogitationes per saltus ducere vel saltem varia praeambula necessaria supponere, quae de facto silentio tegit. Ceterum, sicut secundum originem conceptus aeternitatis, ita etiam secundum originem conceptus magnitudinis infinitae quaeri deberet. Haec ultima quaestio autem ad problema regressus in infinitum circa causas contingentes ducit. Scholastici, sine ulteriore criterio in neoplatonismo fundati distinguunt inter series causarum essentialium et alias causarum accidentalium. Series "infinita" causarum accidentalium communiter ut impossibilis declaratur. Disputatio vero de seriebus causarum essentialium intra mundum creatum est inutilis Quaestio. Extra systema neoplatonicum nullam rationem essendi habet. Et acceptatio neoplatonica simpliciter falsa est; quia nulla causalitas realis datur inter diversos gradus emanationum ex simplici ratione qua thesis de emanationibus fuit assertio gratis data, explicabilis propter dubiam suppositionem totius systematis neoplatonici, secundum quam ordo cogitandi aequale sit ordini essendi.

Si conceptus aeternitatis ex fide heic non accipitur, quandam lacunam in argumentatione lulliana explere nobis opus est, sicut in prima ratione distinctionis primae ex *Libro principiorum philosophiae* proposita brevissime iam exegimus.

Ens finitum necessario est ens ab alio. Ex ingenti et innumerabili numero entium finitorum nihil infiniti fieri potest, ita ut sit, sed quodlibet ens ab alio in ultimo termino aliud Ens poscit, quod non est finitum in se, ergo infinitum. Tale postulatum ens infinitum, quod ergo non debet esse ens ab alio, excludit to fieri, vult dicere, *est* simpliciter neque potest non esse, immo est exacte et plene id quod verè est et est, ut Nicolaus Cusanus diceret, nihil aliud quam non-aliud. Aliis verbis: To ens postulatum ut infinitum et aeternum se possidet in summa identitate. Aliquantulum magis insistere velim in hac conceptione et dicam: Praedicta summa identitas daretur solum in ente, quod in una eademque autoreflexione se ipsum omnino cognosceret et consequenter plenam dominationem suiipsius possideret. Talis cognitio et dominatio suiipsius omnem processum cognoscendi et volendi successivum et progressivum necessario excludere deberet, nam aliter identitas plena non esset spiritualiter realizata. Identitas autem in sensu pleno actus spiritualiter reflexivus est. Per consequens, illud Ens sic postulatum ab existentia entium finitorum nec mutationem essentialem nec accidentalem pati potest, ergo aeternum esse debet secundum praedictam aeternitatem incommensurabilem. Nunc patet, quod tale Ens aeternum concordat magis cum infinita magnitudine vel dicamus cum perfectione infinita quam cum magnitudine finita, etiamsi conceptus "perfectio" etiam difficultatem secum portet sicut conceptus lullianus durationis, aeternae respectu Essentiae divinae.

Tamen - et me refero nunc ad alteram assertionem eiusdem primae propositionis lullianae in ratione secunda - haec magnitudo finita vel hoc ens perfectione finita ideoque relativa tantum munitum concordat magis, ut existat et existere possit, cum illo Ente aeterno in illa eius summa identitate auto-cognitionis et auto-dominationis quam cum quodam mundo sempiterno quidem sed ex continuis motibus, generationibus et corruptionibus constituto, nam - sicut iam dictum est - : ex multitudine entium finitorum numquam aliquis mundus infinitus fit vel vere aeternus, qui omnia, quae continet in se, uno actu, cognoscat et sic cognoscens omnia dominative possideat.

In nostro textu *Libri principiorum theologiae* Raimundus nondum theoriam origenistarum de sempiternitate mundi creati refutavit. Intentio eius solum versus conceptionem aeternitatis authenticae, ergo divinae, versatur.

Post illam primam periodum rationis secundae Doctor Eremiticus prosequitur dicens: "Igitur, cum hoc ita sit, necessario convenit, unum B infinitum in immensurabili magnitudine existere". Si respicimus tantum ad textum antecedentem Lulli, dubitare licet, utrum haec consequentia valeat. Solum is, qui quaestionem circa originem conceptuum et aeternitatis et magnitudinis infinitae, ergo qui fundamentum ascensionis mentalis ad illos conceptus in mundo realidatum considerare studet, consequentiam secundum meam opinionem admittere possit. Ex sola compossibilitate conceptuum au-

tem existentia nondum eruitur. In textu lulliano secundum me ascensus a posteriori latet, quia a comparatione per maius et minus leviter indicatur. Quando Raimundus confirmat maiorem concordantiam haberi inter magnitudinem finitam et aeternitatem sensu stricto sumptam et supra explanatam, quam cum quadam "aeternitate" facta, rationem quidem debiliorem adducit. Dicere deberet magnitudinem finitam essentiam infinitam et infinite existentem supponere ideoque in mente nostra poscere. Tunc textus sequens acceptabilis fit, quo Raimundus affirmat Essentiam divinam (B) aeternae existentem maiorem concordantiam habere cum incommensurabili magnitudine in (operatione) D, (in virtute essentiali) H, (in simplicitate!) L, (et in ordinatione) N quam cum magnitudine finitae et mensurabilis quantitatis.

Ut hanc thesim corroborare possit, Lullus consequentiam ex thesi opposita deductam adhuc affert. Dicit: "Si enim non ita esset" hoc sibi vult: si propositio antecedens "aeternitas habet maiorem concordantiam etc." non valeret, "sequeretur (a) quod aeternitas esset per (secundam intentionem) R, et (b) subiectum aeternitatis esset per (primam intentionem) Q; etiam (c) infinita duratio in (virtute essentiali) H, (in simplicitate) L, (in cognitione) I (et in dilectione) K esset concordans cum minoritate; hoc autem est contra (ordinationem) N et contra (secundam et primam intentionem) Q, R; qua contrarietate - concludit Raimundus - demonstratur (modo indirecto, i.e. modo reductionis ad absurdum) ipsum B necessario existere".

Quid dicendum est de tali argumentatione primo ad aspectu haud facili? Raimundus quattuor consequentias impossibiles enumerat: (a) Aeternitas esset per secundam intentionem, si non haberet concordantiam maiorem cum maioritate in infinita magnitudine (et per consequens) (b) subiectum aeternitatis (i.e. mundus quatenus ut sempiternus heic cogitandus esset) esset per intentionem primam; (c) infinita duratio... esset concordans cum minoritate (scilicet cum magnitudine finita); (d) subiectum finitae quantitatis (scilicet mundus quatenus ut essentialiter finitus se ostendit) esset cum maioritate.

Ut consequentiae a et b intelligantur, doctrinam lullianam de prima et de secunda intentione reali (!) cognoscere oportet. In causalitate finali Aristoteles finem ultimum et media vel instrumenta distinguit, quae ut fines intermedii considerari possunt. Pro Raimundo finis ultimus hominis totiusque universi est Deus, omnia quae in mundo inveniuntur atque quaeruntur, sunt nonnisi fines intermedii. Intentio prima ergo ad finem ultimum respicit, secunda ad creaturas. His suppositis consequentiae a et b intellectui nostro vix satisfaciunt nisi quod rationes illas admittamus, quas in textum interpretationis introduximus. Fidem vero tales consequentiae vere offendunt.

Ratio tertia.

Raimundus hac in ratione ilico a demonstratione indirecta incipit. Si Essentia divina (B) non est, sequitur, quod dignitates (C) non habent potestatem in operatione (D) secundum infinitam magnitudinem "mensurationis". Terminus "mensurationis" non est adaequatus, sed cogitatio Lulli patet. Tunc enim sequeretur, quod dignitates vel attributa divina non darentur sed solum transcendentalia, quae omne ens pervadunt, quae autem tantum "potestatem" - et hoc termino realismus metaphysicus Lulli manifestatur - in operatione finita entium finitorum haberent. Sed operatio entium finitorum in mundo fit secundum *Artem maiorem* per tria triangula figurae T, scilicet "per triangulum viridem" (i.e. per differentiam, concordantiam et contrarietatem), deinde "per triangulum croceum" (i.e. per maiorem, aequalitatem et minoritatem) atque "per triangulum rubeum" (vel per principium, medium et finem). Tamen, si Essentia divina non esset, mundus qua est (!), deberet esse in aeternitate durativa sine principio et fine. "In qua aeternitate (durationis quantitative mensurabilis) est impossibile, quod I (cognitio), K (dilectio), H (virtus essentialis), L (simplicitas) in uno numero seu in uno subiecto existant", nam summa, quae mundus nominatur, ex multis entibus numerice distinctis et ex multis subiectis substantialibus constat. "Et aeternitas est aequale subiectum ipsis V rubeo et livido et Z et Y". Hac in propositione Raimundus rursus ad suam *Artem maiorem* se refert, scilicet ad figuram virtutum moralium et vitiorum V. Explicavi iam: hac in figura *virtutes* litteris lividis, *vitia* autem litteris rubeis indicari. Lullus vult dicere, quod, si Essentia divina non esset, in mundo sic durative sempiterno virtutes et vitia hominum insimul semper haberentur sicut etiam Veritas (Y) et falsitas (Z) in aeternum inter homines se contradicerent, quia nec iudex supremus actionum hominum nec ultimum fundamentum veritatum radicale daretur. Ethica non nisi relativismum in quaestionum "consuetudinum" docere posset et quaelibet assertio intellectualis non esset nisi opinio subiectiva, fundata individualiter distincte in complexa situatione mentis humanae. Porro "D (operatio) et L (simplicitas) esset odibile quadrangulo nigro ipsius (figurae) S". Figura S supra iam explicata est. In ea quatuor quadrangula distinguuntur: lividum cum memoria recolenti, intellectu intelligenti et voluntate diligenti circa quoddam obiectum datum; quadrangulum nigrum cum memoria recolenti et intellectu intelligenti, sed cum voluntate odienti; rubeum cum memoria obliviscenti, intellectu ignoranti, sed cum voluntate diligenti. Quartum quadrangulum viride explicare non urget. Ceterum in textu nostro quadrangulum nigrum scire heic solum interest. Obiectum, de quo Raimundus loquitur, est sine ullo dubio figura V, est ergo distinctio inter virtutes et vitia. Lullus dicere vult, quod cognitio distinctionis inter virtutes et vitia, maxime autem operatio virtutum atque simplicitas vel constantia simplex in via virtutum esset odibilis secundum quadrangulum nigrum, i.e. secundum statum animae, in quo memoria quidem recolat, intellectus intelligit, voluntas vero odit, si virtutes et vitia hoc in mundo per semper aequo iure et sine ulteriore discrimine iustitiae existere possent. - Deinde Doctor noster affirmat: Si Essentia divina non esset, to esse et privato aequaliter

concordarent in H (i.e. in virtute essentiali), in L (in simplicitate cordis sine deviationem a virtutibus), in M (i.e. in compositione), N (in ordinatione), I (in cognitione) necnon in K (in dilectione). Nam ubi et conservatorem et protectorem omnium praedictorum tam verae cognitionis quam rectae dilectionis, tam compositionis ordinatae quam virtutum essentialium cuiusvis entis in mundo sic aeternae atheo invenire possemus? - Denique "privatio quoque et defectus haberent aequalem concordantiam in omnibus membris ipsius X". Si lector brevem explicationem figurae X considerare velit, illico intelliget, quod secundum Raimundum, si Deus non esset, habitus sapientiae concordare deberet cum eius privatione; et simile de omnibus ceteris conceptibus in figura X allatis simile dicendum esset. "Hoc autem, concludit Doctor Eremiticus suam ampliam argumentationem per viam indirectam vel negativam, est irrationabile et evidenter inconveniens". Recordetur, quod Immanuel Kant quoad suam magnam quaestionem ultimam: "Quid sperare possum" immortalitatem animae accipere consentit, si quidem iustitia suprema datur tam pro meritis quam pro iniustitiis huius mundi ante supremum Dei tribunal.

In secunda parte huius rationis tertiae Raimundus Essentiam divinam existere via quodammodo affirmativa demonstrare intendit. Dicit: "Et si B (Essentia divina) existit in esse, nullum supra dictorum inconvenientium sequitur, et sequuntur omnia convenientia, quae possunt esse in C D H I K L M N Q R". Dixi iam de theologia, quod quatenus "scientia" esse intendit, omnes eius enuntiationes inter se convenire debent; nam quaevis scientia destruitur, si contradictiones sensu stricto sumptas occultat. Ceterum ex textu prolato patet esndum heic ut theologum proprie dictum haud loqui, ad summum ut apologetam, qui rationibus intellectum ante portam fidei religiosae ducere cupit. Basis totius discursus est criterium sic dictum internum doctrinae eius, quo harmonia generalis et harmoniae particulares (lege: "convenientiae" vel "compossibilitates") inter omnes conceptus atque inter omnes propositiones postulatur. Quoad quaestionem de existentia Dei Lullus ergo declarat: talem harmoniam haberi inter omnia, quae per C (dignitates), D (per operationem), H (per virtutem essentialem), I (per cognitionem), K (per dilectionem), N (per ordinationem), Q-R (per primam et secundam intentionem) indicantur. Tamen ulteriore explicatione deficiente manent quaedam dubia circa significationem praecisam harum litterarum, quatenus solum ad Deum postulandum vel solummodo ad ens finitum vel ad utrumque referrendae sint. Dicam: si Deus existit, tunc omnes adpectus mere transcendentales in ipso Deo ad vera attributa divina elevantur in plena coincidentia vel in summa simplicitate, in aeterna operatione interne divina et in unica virtute aeternae essentiali, in perfectissima autocognitione et altissima dilectione vere communicativa, cuius prima intentio circa ipsam essentiam divinam versatur, ita autem ut talis communicatio interna ordinatissima minime constituat compositionem tamquam ex partibus; sed postulatur dilectio in plena simplicitate essentiae. Secunda autem intentio ad mundum finitum spectat. Haec assertio, si Deus existit, valere debet tam pro Deo ipso quam pro intellectu finito. Ex parte huius dicendum est: Si Deus existit, cognitio et dilectio hominis in prima intentione summum finem

inveniunt, in quo omnes tendentiae profundiores quiescere possunt, compositiones finitae earumque ordinationes in Deo suam ultimam causam et creatricem et conservatricem habent; atque omnes creaturae in secunda intentione intellectus et amoris humani bene mentaliter ordinatae iuvamina essent, ut homo ascendat spiritualiter ad Deum. Tali interpretatione quamlibet litteram in duplici significatione comprehendimus et applicavimus, ut reveleetur melius illa convenientia a Raimundo affirmata cum acceptatione Dei existentiae.

Prosequitur adhuc Raimundus suam argumentationem conclusivam dicens: Illa inconvenientia in argumento indirecto ad absurdum ostensa non possunt insimul cum his convenientiis, nam conveniens et inconveniens sunt contaria. Sed Raimundus insistens in eo, quod istae convenientiae omnes concordant non solum cum conceptibus (ex mundo finito postulandis) summae maioritatis perfectionisque sed etiam cum authentico conceptu *toy* esse, si-heic lector ad vocabula lulliana "esse et Y (i.e. veritas)" respiciat-secundum illud quod solum ens authenticum est (sine ulla transitione et sine ullo fieri) et non esse nequit, atque insistens. Noster in hoc alio, quod inconvenientiae in prima parte rationis huius tertiae enumeratae concordant cum minoritate et defectu in mundo concreto manifestis (si mundus *Essentia* divina privaretur) necnon cum cogitatione falsa (*Z*) ex parte hominis haud bene deliberantis, Raimundus dico, persuasus est se ostendisse, "quod B (*Essentia* divina) necessario existit in esse; quae demonstratio, sicut dicit concludens, manifeste patet in supra dicta consequentia".

Ex una parte credo me rationes secundam et ante omnia hanc tertiam a Raimundo sub specie aeternitatis in favorem Dei existentiae adductas sic interpretatum esse, ut tales a lectore intelligi possint, ex altera parte confiteor me quosdam respectus introduxisse, qui a Lullo expressis verbis non offeruntur, sed argumentationem ipsam corroborare iuvant. Ea quae in Primo Congressu internationali Sancti Anselmi in civitate Wimpfen anno 1970 habito circa applicationem "*Viae Anselmianae*" apud Bonaventuram exposui,<sup>15</sup> repetere heic velim declarans, quod in omnibus argumentis in favorem existentiae Dei, in medio aevo per viam conceptuum perductis, fundamentum realitatis huius mundi concreti ab auctoribus intentionaliter numquam dimissum est. Quapropter iniustum et historice incorrectum esse mihi videtur de argumento sic dicto ontologico (intellige: per meram loquelam conceptualem circa esse vel non esse) respectu argumenti anselmiani loqui. Aeque, immo maiore iure dico idipsum circa argumenta lulliana heic explanata. Utrum fundamentum reale a Raimundo certo suppositum pro eius ascensu mentali vere sufficiat, alia quaestio est. Tamen nemo ex lectoribus negare potest hunc auctorem concentrationem mentis considerabilem et potentiam ingenii magnam possedissee, qui in textibus extreme brevibus tot tantasque assertiones non solum inter se concordantes, sed etiam in earum totalitate et in relatione cum hac nostra realitate concreta haud discordantes adducere nactus est.

Ceterum de proposito hanc interpretationem aliquorum textuum Raimundi ex primo suo temporis scriptoris exegi, ut intelligatur difficultas lecturae huius auctoris, qui a generosa ironia suiipsius adductus postea se

phantasticum nominaverat, quin autem eius cogitationes speculativae phantasticae essent vel illogicae vel etiam stupidae. Vicinitas mentalis vero Sancti Anselmi patet. Sed Lullus minime tamquam eius discipulum se manifestat, qui viam magistri simpliciter repetit, nam Raimundi respectus propriae indolis sunt.

Elegi autem has rationes lullianas sub specie aeternitatis adductas, ut occasionem mihi praebeant loquendi conceptus aeternitatis origine forte magis comprehensibili, certo autem intellectum nostrum magis impellenti ad ulteriorem inquisitionem. Si enim eum solum mentaliter et abstractive ab esse cuiuslibet entis finiti proiicimus, periculum adest, ne ideam vagam et indeterminatam "entis sine principio et fine", quam Lullus quoque adfert, nobis constituamus. Si vero de conceptu identitatis sensu reflexionis mentalis spiritus nostri super nosmetipsos meditatur, haud nobis latebit hanc identitatem a nobis ipsis desideratam nunquam nobis daturam esse, etiamsi idea ipsa talis identitatis a mente nostra clare detegi et assumi possit. Nam a nostra auto-reflexione sic semper partiali et restricta ens certo cogitabile nobis est, quod in aeterno nunc se plenissime cogitans est (!) ideoque seipsum tam perfecte possidet, ut livissimum fieri ab eo omnino excludatur. Absolutum apud Hegel non est nisi Deus humanizatus et consequenter saecularizatus, est respectus anthropomorphicus Essentiae divinae, est aberratio a quadam propositione per se omnino nota, quin vero sit - ut quidam auctor nostris diebus scripsit - tautologia. Hanc propositionem iam adduximus, quae sonat: To Ens authenticum simpliciter est et non et numquam potuit, potest, poterit non esse nec maius nec minus fieri potest quam est. Omne ens reale duplicem adspectum semper praebet, scilicet adspectum sic dictum quidditativum necnon illum actum essendi quo actu est. Solum autem illud Ens quod se possidet in exhaustiva auto-cognitione potest esse purus Actus essendi ideoque solum de hoc Ente asserendum est, quod est simpliciter.

Evolutio in auto-cognitione humana a minore ad maius non datur nisi in continua obviatione cum non-ego. Hoc factum mihi ostendit me esse finitum et partem totalitatis, quae ut summa cohaerens entium finitorum mundus item essentialiter finitus nominatur. Si quis, uti antiqui ferunt, animam mundi spirituales acciperet, cui mundus omnium finitorum entium corporalium et spiritualium essentialiter adhaereret sicut corpus humanatum animae humanae, talis anima mundi propter praedictam cohaerentiam cum mundo finito ipsa finita adhuc esse deberet, quia esset pars alicuius totalitatis, ergo esset ens in fieri auto-cognitionis, quod nondum se ipsum plene cognoscit nec umquam cognoscet nec "corpus" suum, i.e. mundum cognoscit. Haec assertio valet in licita analogia ad spiritum nostrum, qui nunquam se ipsum totaliter perpenetrabit et minus adhuc corpus proprium. Cur non? In eodem momento, quo spiritus noster se ipsum et corpus proprium plene cognosceret, esset aliquid omnino absolutum respectu ceterorum entium finitorum, quod est per se impossibile, quia partes sumus integrales etiamsi substantiales huius ipsius mundi. Similiter, si esset anima mundi, neque ista autarchica et absoluta fieri posset umquam, quia radicaliter et essentialiter esset finita in hac sua essentiali

cohaesione cum totalitate realitatis, cuius pars ipsa anima mundi esset. Finitum vero infinitum se facere nequit. Reicienda est proinde omnino idea hegeliana alicuius supremi et "absoluti" spiritus in quadam evolutione auto-cognitionis. Ceterum dominabilitas super se et super alia datur eo gradu, quo possidetur auto-cognitio simul cum hetero-cognitione. Hetero-dominatio vere vix iustificari potest, quin adsit gradus auto-dominationis sufficientis. Haec autem est fructus auto-decisionis ad bene operari. Auto-decisio ad operari bene est nucleus libertatis authenticae, cum possibilitas seligendi inter plura, etiam inter bonum et malum tantum non est nisi conditio, sine qua vera libertas vel illa authentica auto-decisio ad operari bene haberi nequit. Bona operatio est illa, qua ordini meliori in mundo rerum et in specie in mundo humano tam materiali quam spirituali, tam individuali quam sociali correspondet. Ordo melior cognoscitur facilius ex situationibus defectuosis, quibus homo et humanitas sine ratione sufficienti patiuntur corporaliter vel spiritualiter. Ratio sufficiens qua quaedam sacrificia poscere licet, ex hierarchia valorum sumitur, qui omnes bonum comune et individuale quam maxime attinent. Fundamenta omnis valorisationis in quidditate naturali entium finitorum latet. Unde quidditates naturales, unde ergo haec fundamenta proveniunt nisi ab Ente illo, quod uno actu aeterno se omnino cognoscit perfectissimeque seipsum necnon entia finita extra se posita omnino dominatur et, omnibus entibus ordinem naturalem dans, iure iusto entibus libero arbitrio praeditis normam quoque agendi ad perfectionem propriam relative maximam obtinendam praescribit ut debitum solvendum.

Sic libertas humana ut vera ianua philosophiae apparet et illud antiquorum "Cognosce teipsum" compitum totius investigationis philosophicae nobis relucet, quo ad postulatum existentiae "Causae primae vel Essentiae divinae" constituendum compellimur.

Erhardus—W. Platzeck, ofm.



## NOTAE

1) Edidit B. Jansen SJ. in: *Fr. Petrus Johannis Olivi ofm. Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, vol. III. Quaracchi 1926 in Appendice.

2) Liber I d 2 qq 1-2; Ed. Vat. II, 1950, 125-221. Cf. E.W. Platzeck, *Versuch eines modernen Ansatzes zum scotischen Gotteserweis*; in: *Studia Scholastico-Scotistica*, vol. V. Deus et homo secundum mentem Joh. Duns Scoti, Romae 1972, 89-107.

3) *El ascenso a Dios en el pensamiento de Ramon Llull*; in: *Pensamiento* 18, 1962, 165-84.

4) Cf. Platzeck, *R. Lull*, vol. II Düsseldorf 1964, *Werkkatalog* nn 8-9, p. 6\*.

5) I.e. ab *Arte inventiva veritatis*, scripta a. 1289. Sed confer iam rationem secundam Distinctionis primae in *Libro principiorum theologiae* infra propositam.

6) MOG I 1721,2; sec. Ed. Frankfurt 1965 propter enumerationem continuam paginationis: p. 434 col. A.

7) MOG I, 2; Ed. Frankfurt 1965 p. 668.

8) MOG I, loc.cit. 2s; i.e. Ed. Frankfurt 1965 p. 668s.

9) MOG I, loc.cit. p. 3; Ed. Frankfurt 1965 p. 669s.

10) Loc.cit. p. 4, respective p. 670.

11) *Obras completas de San Anselmo*; ed. Jul. Alameda OSB. I, Madrid (BAC) 1952; Prologion 358-404, Prooemium p. 358; cap. II, p. 366s. Cf. infra notam 15.

12) R. Lulli *De ascensu et descensu intellectus*, dist. IX; in: *Opuscula R. Lulls III*, Hildesheim 1973; cf. ibidem introductionem p. XXXVII.

13) MOG I, ef figuram principiorum theologiae inter paginas 606 et 607 sec. ed. Frankfurt 1965; atque figuras A.S.T.V.X.Y.Z, quarum illustrationes textum *Artis maioris*, i.e.p. 433 (sec. ed. Frankfurt 1965) praecedunt. Notandum autem heic est, quod textus originalis Raimundi diversos colores in suis figuris indicat, qui colores in editione a. 1965 omnino desunt; quapropter recurrendum est ad editionem originale moguntinum ex anno 1721, aliter lectura textuum Raimundi manet saepesaepius inintelligibilis. Qua de causa indicatio colorum in explicatione nostra necessaria evadit, ut textus adducti Raimundi intelligantur.

14) MOG I, *Liber principiorum theologiae*, p. 2 vel in ed. Frankfurt 1965 pp. 608-609.

15) Cf. *Die Verwendung der "Via anselmiana" bei Bonaventura*; in: *Analecta Anselmiana* (Festschrift für Fr. Sales. Schmitt OSB) 3, 1973...

16) Ne credatur demonstrationem in favorem existentiae Dei "sub specie aeternitatis" non nisi in scriptis Raimundi prioribus se haberi, sed postea ab eodem dimitti, pono saltem hac in nota textum Lulli ex anno 1305, scriptum triginta annos post redactionem *Librorum principiorum philosophiae et theologiae*. Textus ex *Libro de ascensu et descensu intellectus* haustus est (cf. ed. lat. Palmae 1744; ed. nova *Opuscula Raimund Lulls III*; Hildesheim (Gerstenberg) 1973, paginatio nova 318-320). - Si Lullus ab initio hoc in textu ad affatum se refertur, considerandum forte est: propositionem "Ens est aeternum"; hoc sibi vult: terminum 'ens' quid absolute 'stabile' connotare et solum in loco secundo dicere, quod "Ens aeternum - (existentialiter) est". In textu subsequenti dignitates ad invicem referuntur sicut in textibus lullianis supra a nobis allatis, tamen mihi videtur, quod textus ex *Libro de ascensu et descensu intellectus* haustus respectu gradus convictionis debilior evadit. Textus ipse sonat sic:

## DE PROBATIONE QUOD DEUS SIT.

1. Desideravit subinde intellectus probare Deum esse, ut ascenderet ad habendum scientiam quod Deus est necessario; & innuit affatui quod primò sic diceret. Ens aeternum est: & si non est ens aeternum, quod primò fuit, se ipsum principiavit; sed hoc est impossibile cum unum ens se ipsum non possit principiare; quia si sic, esset antequam esset, quod est impossibile: istud ergo ens aeternum, Deum esse vocamus.

2. Ens aeternum est, ut dictum est, aut igitur istud est per suam Potestatem, aut per aliam; non per aliam; quia ante suam Potestatem aeternam, esset

alia Potestas praejacens, quod est impossibile: ergo est ens aeternum per suam Potestatem: unde sequitur quod si est ens aeternum per suam potestatem, quod sua Potestas sit infinita; quoniam per Potestatem finitam, ens aeternum esse non potest: habet ergo Potestatem infinitam sic ratione Potestatis, sicut Durationem infinitam ratione Aeternitatis. Tale autem ens habens hujusmodi Potestatem, Deum vocamus.

3. Istud ens aeternum habens Potestatem infinitam, aut habet Bonitatem finitam, aut infinitam; non finitam; eo quia habet Potestatem infinitam (ut probatum est) ergo Bonitatem infinitam. Tale autem infinite potens, infinite bonum, Deum vocamus.

4. Omne illud ens, quod habet Potestatem infinitam, & infinitam Bonitatem, habet Magnitudinem infinitam; sed ens aeternum est tale ens (ut probatum est) ergo habet Magnitudinem infinitam, & immensam. Major declaratur; quia si non haberet Magnitudinem immensam, & haberet Potestatem infinitam, & Bonitatem infinitam; sequeretur quod esset magis potens, & magis bonus, quam Magnus; & sic deficeret Potestas infinita, quae non posset esse ita Magna sicut potens, & sic de Bonitate infinita; sed hoc est impossibile: ergo in ente aeterno est Magnitudo infinita, & immensa. Tale autem ens aeternum, vocamus Deum.

5. Si est ens aeternum infinite potens, infinite bonum, & infinite Magnum, & immense, oportet quod habeat operationem intrinsecam, aeternam, & infinite potentem, infinite bonam, infinite Magnam, & immense; sed probatum est quod est tale ens: ergo habet operationem intrinsecam, aeternam infinite potentem & c. & tale ens, vocamus Deum.

6. Gavisus fuit intellectus quia cognovit Deum esse de necessitate; & voluit investigare, Vtrum esset unus Deus, aut plures. Sed recordatus, est, quod probatum fuit Deum esse infinite potentem, infinite bonum, infinite Magnum; quod fieri non posset si essent plures Dij; eò quia unus alteri impediret suam Potestatem infinitam & suam infinitam Bonitatem, & Magnitudinem: ergo unus Deus necessario; & non plures.

## LA DOCTRINA LULIANA DE LAS RAZONES NECESARIAS EN EL CONTEXTO DE ALGUNAS DE SUS DOCTRINAS EPISTEMOLOGICAS Y SICOLOGICAS

El problema del que se ocupa el presente estudio es el de la relación entre fe y razón dentro del conjunto doctrinal de Lull. Este ha sido sin duda uno de los temas más discutidos, en particular desde que sus obras fueron discutidas por Nicolás Eymeric en el *Directorium Inquisitorum*, pero en realidad no se ha conseguido avanzar hacia una solución definitiva<sup>1</sup>. En la obra mencionada el Inquisidor cita cien errores doctrinales hallados en los escritos lulianos y por los cuales, en su opinión, debería ser condenado. Tres de ellos están directamente relacionados con el problema que tratamos: 96, 97 y 98<sup>2</sup>. Se condenan tres errores: primero, la pretensión de Lull de probar los artículos de la fe católica racionalmente; segundo, su conocida preferencia por la razón por encima de la fe; y tercero, su exaltación de la certeza racional por encima de la certeza de la fe. Esas acusaciones son realmente graves para la Edad Media, y no pueden ser tomadas a la ligera. Aún más, en las obras de Lull encontramos muchos pasajes que pueden fundamentarlas. (1) En el *De maiori agentia Dei*, por ejemplo, hacia el final de la obra, escribe Lull: "Factus est liber, in quo ostenduntur duodecim argumenta tam rationaliter posita, quos intellectus humanus non postest negare per rationem considerando, et per ipsa potest solvere omnes obiectiones factas contra maiores et minores propositiones, posito quod ipse intellectus sit bene fundatus..."<sup>3</sup>. (2) En el primer libro del *Libre de demostracions* Lull discute el mismo tema de la siguiente forma: "Certa cosa és e manifesta que errors ñills és motificada e destruida ab rahons necessàries que ab fe, e assò és per so car enteniment e lum de saviesa se convenen en entendre, e fe e innoerància se convenen en creure... Los infeels... són pus aparellats a rebre veritat per necessàries demostracions que per fe ni per creença demostrada a ells per home; car Déus tan solament és aquell qui dóna lum de fe als homens qui's convertexen creen veritat, mas home per la virtut de Déu ha poder d'entendre e de mostrar e de reebre veritat per rahons necessàries. On com assò sia en així, si era cosa que l'enteniment no agué possibilitat de entendre los articles per necessaries rahons, mas que ab fe tan solament hom pogué aquells creure, seguir sia que Déu e menor e defalliment se concordassen contra major et acabament, en quant no auria ordenat ni volgut que major utilitat fos, e auria volgut que fos la menor tan solament..."<sup>4</sup>.

(3) En el capítulo 187 del *Libre de contemplació en Déu* escribe: "Com l'ome savi disputa ab l'home errat... si.l veu que sia home de gros enteniment e que no sia home subtil, molt mills lo pora trer de sa error ab auctoritats e ab miracles de sants que li fassa creure que no farà ab raons ni ab arguments naturals; car home de gros enginy pus prop és de fe que de raó... Com home subtil disputa, Senyer, abaltre home subtil, si vol trer de sa error ni endur a veritat, cové que desput ab ell per raons silogitzans naturals en les coses sensuales e en les coses entel.lectuals, car molt mills enduu home subtil a veritat per raons que per fe ni per auctoritat..."<sup>5</sup>.

(4) Finalmente, recordemos el prólogo del *Libre de demostracions*, donde Llull menciona aquellas doctrinas que intenta probar mediante razones necesarias: "Aquesta branca és departida en .iiii. libres: lo primer és en.l.capitols a provar per rahons necessàries que l'enteniment per gracia de Déu ha possibilitat de entendre los articles; segon és en .l. capitols on es prova per necessàries rahons Déus ésser; ters és en .l. capitols per los quals se prova per necessàries rahons la sancta trinitat divina; lo quart és departir en .l. capitols per los quals se prove per necessàries rahons la encarnació e l'aveniment de nostre Senyer Déus Jhesu Crist"<sup>6</sup>.

Podrían citarse, ciertamente, muchos otros pasajes en este mismo sentido<sup>7</sup>. Con los citados se presenta ya una base textual suficiente tanto para apoyar una interpretación racionalística del pensamiento de Llull, como para respaldar las acusaciones de Eymeric. La primera alegación fue que Llull pretendía probar racionalmente los artículos de la fe. Lo cual podría confirmarse por los textos citados. En el mencionado en cuarto lugar, por ejemplo, se expresa claramente la intención del *Libre de demostracions* en demostrarlo, en probar por razones necesarias la Trinidad divina, así como la Encarnación y la segunda venida de Cristo, verdades todas ellas consideradas por la doctrina católica romana tradicional como verdades reveladas. De modo similar, al comienzo del primer pasaje, se insiste en que es mejor atacar el error con razones necesarias que por la fe, afirmando al final que el hombre puede *entender* tales verdades a través de las razones necesarias. Pues es evidente que, si el hombre puede conocer la verdad, y las doctrinas de la fe son verdaderas, entonces será capaz también de entender esas doctrinas, y concretamente por razones necesarias, es decir, por pruebas de razón<sup>8</sup>. Pero ¿no es eso precisamente lo que implica la acusación de Eymeric?

En segundo lugar, Eymeric acusa a Llull de dar preferencia a la razón sobre la fe. Lo que de nuevo puede quedar justificado en los textos presentados. Ellos muestran claramente la aparente preferencia de Llull por la razón sobre la fe en la lucha contra el error y en las disputas con los infieles (texto 1), o en la discusión con un hombre de formación superior (texto 2).

Finalmente, parece ser también exacta la tercera acusación acerca de la exaltación de la certeza racional por encima de la certeza de la fe. En el tercer texto citado más arriba (3), al tratar del argumento que debe usar el sabio para sacar a los hombres del error, Llull establece una distinción entre hombres de entendimiento "sutil" y "duro". En su opinión, la argumentación tendente a convencer a los hombres de la segunda categoría debe basarse en la autoridad y en los milagros, pues la fe es más eficaz que la razón en este caso<sup>9</sup>. Por el otro lado, el entendimiento sutil requiere un tratamiento más sofisticado, es decir, la certeza fundada en argumentos naturales de corte silogístico. Todo eso parece implicar que, en la concepción de Llull, la fe no es tan buena como la razón en orden al conocimiento, por cuanto no es suficiente para satisfacer al hombre "sutil", si bien es perfectamente adecuada respecto a los demás.

Una impresión completamente distinta resulta de la lectura de los textos aducidos por quienes se oponen a una interpretación racionalística de las doctrinas lulianas. La cantidad de tales textos es considerable. Apuntamos algunos de los más clásicos.

(1) En el *Liber de disputatione fidei et intellectus* escribe: "Etiam Isaias dicit: *Nisi credideritis, non intelligetis*; et sic patet, quod tu Fides sis dispositio et praeparatio, per quam ego de Deo sum dispositus ad altas res; nam in hoc, quod ego per te suppono credendo, per quod possum ascendere, habituo me de te, et sic tu es in me, et ego in te; et quando ascendo ad gradum, in quo tu es, intelligendo, tu ascendis credendo in altiore gradum super me; nam, sicut oleum natat super aquam, ita tu semper moraris super me..."<sup>10</sup>. (2) El segundo texto está tomado del *Libre de contemplació*: "Tant sons grans e molts los secrets de natura que no poden caber tots en conexensa d'ome, car l'apercebiment humà no abasta a entendre ni a saber totes les obres de natura, car molt major és la possibilitat que natura ha en obrar segons cors que no és la possibilitat que la ànima d'ome ha a entendre la obra de natura"<sup>11</sup>. (3) Del *Libre de Meravelles* entresacamos los dos siguientes: "...provar Trinitat no és sens subposició, ne hom no pot provar Trinitat a enteniment rebel.le que sia en coratge d'hom ergullós...". "...los filososfs gentils no sotsposaven per fe nulla cosa en Déu, mas que seguien raons necessàries; per co lur enteniment no puc pujar tan alt en Déu com l'enteniment dels filososfs cristians catòlics e teòlegs, qui per fe sotsposen en lo comencament ésser Trinitat en Déu. E car fe és lum de l'enteniment, puja l'enteniment a entendre pus altament ço que los filososfs gentils no pogren entendre..."<sup>12</sup>.

En el primer pasaje Llull está dialogando con la fe, mientras ésta permanece en silencio ante las palabras confiadas que Llull le dirige. Empieza aduciendo el conocido texto de la Vulgata, tan familiar a Agustín, e

indica cómo la fe obra en él a modo de iniciación para el conocimiento de Dios<sup>13</sup>. Pues siempre que el entendimiento cree alcanzar a través de la razón las alturas que la fe ilumina, se da cuenta en una perspectiva superior de que la fe es más comprensiva. O, en otras palabras, que al hombre le es imposible agotar el significado de la fe. Pues la fe se mantiene siempre en un plano superior, del mismo modo como el aceite flota sobre el agua. Conocemos su presencia, pero no lo que en sí sea. Ciertamente, no son únicamente los misterios de la fe los que se presentan inaccesibles para el hombre. Como Llull subraya en el segundo párrafo, la naturaleza misma presenta regiones cerradas a toda investigación humana. De modo semejante, en los trozos tomados del *Libre de meravelles*, se establece claramente que la razón presupone la fe cuando tiene por objeto la demostración de la Trinidad, y que las pruebas de esta doctrina quedan invalidadas por condiciones individuales de infidelidad y arrogancia. Por último, subraya cómo por razones necesarias solamente el entendimiento no puede alcanzar la comprensión de Dios. Esa es la obra propia de la fe, como luz que ilumina la razón y la introduce a la contemplación de Dios.

Queda patente que el autor de estas afirmaciones dista bastante del racionalista que hizo acto de presencia en los textos citados en primer lugar. Tal como la entiende Llull, la "razón" difiere considerablemente de la razón natural, pues sola no alcanza plena consistencia, necesitando de la fe para discernir la verdad. ¿Cuál solución se impone? ¿Cómo pueden compaginarse las dos aserciones en una doctrina coherente? ¿Cuál de los dos aspectos subrayados por Llull debe reconocerse como predominante?

Nos hallamos ante una paradoja evidente, y de ello mismo adolecen las soluciones presentadas. Desde una postura inicial exterior pueden presentarse diferentes vías de solución. Las vemos consignadas en las interpretaciones y soluciones ya clásicas del problema. La posición más inmediata argumenta que Llull no opina a rajatabla lo que queda escrito en sus obras. Así, por ejemplo, a partir del presupuesto de que Llull desea a toda costa convencer, se arguye que era un racionalista de todo corazón, y que los textos del segundo grupo, como muchos otros, no deben entenderse al pie de la letra. Se trata, por el contrario, de excesos de lenguaje que no hallan explicación en el contexto de su pensamiento, sino en referencia a su exhuberante personalidad y su inclinación poética. En otras palabras, cuando Llull se explicaba en una exposición doctrinal cuidada y precisa, escribía como el racionalista que realmente era, mientras en el calor de la discusión o en elevaciones místicas de su experiencia religiosa escribió cosas que de hecho no había pretendido directamente, ni suscribía literalmente. Como resulta evidente, los intérpretes

de Llull que prefieren acentuar los aspectos no-racionalistas de su pensamiento, proceden más o menos de forma semejante con todos los pasajes racionalistas de sus obras.

Esta conducta interpretativa se vio desde antiguo favorecida por quienes, partiendo de Eymeric, trataron de minimizar la importancia de la fe en el pensamiento luliano. Fue muy poco usado, por el contrario, por los que opinaban de diferente manera, si bien algunas de las soluciones presentadas en los últimos años se inscriben en esta línea. Entre ellas obtuvo bastante resonancia el intento de Leopoldo EIJO. Su propósito consiste en diluir el tono racionalista de algunos escritos lulianos en argumentos *ad hominem* basados en su carácter emocional<sup>14</sup>.

La conclusión de estas dos interpretaciones conflictivas nos revela una actitud central de difícil aceptación. Ambas parecen convencidas de que Llull se muestra confuso, no honrado consigo mismo, lo cual evidentemente no estamos dispuestos a aceptar. Resulta sobremanera difícil el considerar al imaginativo creador del "Arte" inconsecuente, o insincero al apasionado y lúcido poeta de *Blanquerna*.

Una segunda interpretación fue propuesta por F. SUREDA BLANES en su obra *Bases criteriológicas del pensar luliano*<sup>15</sup>. El autor hace un análisis del ambiente filosófico en que vivió Llull, como clave para entender sus aparentes contradicciones doctrinales. Se hace especial hincapié en la importancia del movimiento averroista latino con su tesis probablemente más propia, como fue la "doctrina de la doble verdad"<sup>16</sup>. En opinión de Sureda Blanes, el pretendido racionalismo de Llull y sus "razones necesarias", deben entenderse como oposición a este movimiento. En ese contexto, Llull debe ser interpretado a partir de la tradición agustiniana, dentro de la que se mueve a pesar de sus referencias a la demostración por razones necesarias. Exactamente debe entenderse como un esfuerzo por mostrar la indivisibilidad de la verdad: si el entendimiento humano es individual, y las doctrinas católicas son verdaderas, áquel será capaz de constatarlo, sobre las bases de la fe y de la razón.

El intento histórico de Sureda Blanes, si bien es correcto en su acentuación de las causas originantes de la doctrina luliana, no resuelve el hecho de contradicción aparente, presente en las obras de Llull. El problema histórico por el cual Llull se ve precisado a afirmar lo que necesariamente o no debe afirmar, según lo exija la reacción ocasional a una doctrina concreta, no es idéntico con el problema de la consistencia de tales afirmaciones y el conjunto de su opinión doctrinal. Por lo mismo, la respuesta al primer problema, no implica la solución del segundo, aun cuando pueda facilitar su descubrimiento.

Tomás y Joaquín CARRERAS I ARTAU siguen un método semejante, ofreciendo algunos detalles analíticos diferentes, y quizá más interesantes que los de Sureda Blanes<sup>17</sup>. Contemplan la cuestión a partir de la consideración que se desprende de los propósitos formulados por

Llull y atestiguados en la *Vida coetània*: fundación de escuelas para la enseñanza de lenguas orientales, así como la consecución de algunos medios de comunicación con el Oriente pagano; escribir algunas obras para refutar los errores de los infieles; morir, si fuera preciso, por la consecución de su conversión<sup>18</sup>. Este triple propósito, dicen Carreras i Artau, motivan en Llull una triple actitud, de acuerdo con las necesidades que impone la consecución de sus objetivos en las circunstancias concretas de cada momento. Así, Llull escribe en ocasiones como polemista, en otras como apóstol y en otras como escolástico. Todo ello debe tenerse muy en cuenta al determinar el alcance intencional de cada posición luliana, antes de formular un juicio definitivo acerca del alcance doctrinal y su relación con el resto de la obra. El lenguaje usado se modifica según la audiencia, los objetivos del momento, etc. Ello produce, en un lector ocasional, la impresión de inconsistencia, cuando en realidad esas características textuales circunstanciales no son sino recursos retóricos y lingüísticos para expresar las mismas ideas que, en otras obras y en circunstancias distintas, serán formuladas de otra manera<sup>19</sup>.

Esta hipótesis es, sin duda, muy plausible e interesante. Con todo, Carreras i Artau no alcanzan a explicar detalladamente de qué manera los pasajes aparentemente contradictorios de las obras de Llull pueden ser armonizados en el cuerpo de una doctrina consistente. Se nos silencia la parte más importante del estudio, desde el punto de vista filosófico.

Otro proyecto de interpretación de este mismo problema fue ofrecido por E. LONGPRE. Entre los ya clásicos intérpretes lulianos, él fue el primero que acometió el problema desde un punto de vista más filosófico, al preguntar por el significado exacto y el talante de las demostraciones racionales acentuadas por Llull<sup>20</sup>. En su opinión los textos lulianos deben ser entendidos a partir de sus destinatarios, es decir infieles y creyentes. Al demostrar al infiel los artículos de la fe, deben éstos exponérsele de forma que, contando con su buena disposición y su afirmación de la existencia de Dios, no pueda rechazar las doctrinas cristianas por motivos puramente racionales, ni pueda aceptar otra afirmación contraria como necesariamente verdadera. Desde el punto de vista del creyente, por otra parte, la demostración luliana por razones necesarias indica que él puede resolver eficazmente toda objeción contra las doctrinas de la Iglesia y, al mismo tiempo, formular razones para su afianzamiento.

La interpretación de Longpré es básicamente correcta, si bien limitada e incompleta. Su posición de las "razones necesarias" en un papel exclusivamente negativo contradice la frecuente insistencia de Llull sobre la eficacia positiva de sus argumentaciones. Aun presupuesta su buena voluntad y su aceptación de la existencia divina, el infiel puede tanto no aceptar, como no rechazar la doctrina católica. El creyente, por su parte sólo alcanza a refutar los argumentos contra sus creencias usando razones



que, con todo, no convencen necesariamente al increyente. Es decir, el resultado final es aquel mismo punto muerto que Llull intentaba resolver con sus razones necesarias. En definitiva, recurriendo a un metodología más elaborada, la hipótesis de Longpré permanece en la línea de Eijo y demás, minimizando el talante positivo y la eficacia con que Llull caracterizaba su modo de argumentación.

Es común a las interpretaciones señaladas una orientación más histórica que filosófica, y el que resultan incompletas, si bien sacan a relucir puntos muy importantes. El Dr. S. GARCÍAS PALOU en diversos escritos, también históricamente orientados, ha señalado los muchos problemas irresueltos en las interpretaciones clásicas de la doctrina luliana de las razones necesarias y de las relaciones entre fe y razón, y que deberán ser solucionados definitivamente por un lulista experto<sup>21</sup>. Este camino a seguir ofrecerá evidentemente copiosos resultados. Sin embargo, debe esperarse más provecho de una investigación menos histórica y más filosófica del tema. Es el camino que me propongo seguir en estas páginas, al examinar la aparente contradicción de Llull en la doctrina de las razones necesarias al margen de algunos de sus planteamientos epistemológicos y sicológicos<sup>22</sup>.

Empezaremos la discusión formulando cuatro cuestiones: ¿Qué es lo que debe ser demostrado por razones necesarias? ¿Cuál es el propósito de la demostración? ¿Para quien se formula la demostración? ¿Qué son las razones necesarias en sí mismas?

La primera cuestión fue suficientemente discutida anteriormente. Llull intenta probar tanto las verdades teológicas como las filosóficas. Por lo que a éstas últimas se refiere, su intento no puede causar sorpresa alguna, ni acarrea por sí solo la etiqueta de racionalismo, puesto que desde siempre la filosofía reconoció en este cometido su actividad definitoria. Igualmente, con las debidas salvedades, cabe decir de su intención de ofrecer razones necesarias para defender las doctrinas de la teología natural, como pueden ser la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, y otras semejantes. Ahora bien, la presunción de haber demostrado por razones necesarias verdades reveladas, como son la Trinidad y la Encarnación, es algo radicalmente distinto. Ciertamente no puede dudarse del hecho de tal pretensión. Da claro testimonio de ello el pasaje anteriormente citado extraído del Prólogo del *Libre de demostracions*. Llull pretende, en efecto, haber usado eficazmente razones necesarias no sólo en regiones del conocimiento natural científico, sino también en la explicación definitoria de verdades teológicas naturales y reveladas.

Hay que señalar, en relación con lo dicho, que según Llull existen para el hombre dos tipos posibles de conocimiento. Uno es el conocimiento de las cosas sensibles que el hombre puede conocer de modo natural,

es decir, con sus fuerzas naturales y sin asistencia exterior alguna. El segundo tipo se refiere al conocimiento de las cosas intelectuales y requiere para su consecución algo más que las fuerzas naturales; precisa de la iluminación divina. Es de notar que el llamado por Llull conocimiento de las "cosas intelectuales", también "espiritual" o "suprasensible", incluye únicamente el conocimiento de Dios, de los ángeles, del alma racional, de los artículos de la fe cristiana y de los acontecimientos contrarios al curso natural (milagros). Todo lo no incluido en este grupo es considerado objeto del conocimiento de cosas sensibles<sup>24</sup>. Todo ello modifica considerablemente lo dicho con anterioridad. Resulta, pues, perfectamente correcto el afirmar, como hace Llull, la existencia de razones necesarias para demostrar tanto las verdades del conocimiento natural, como de los artículos de la fe. Añadiendo, además, que las razones necesarias que prueban la verdad de los artículos de la fe, que son verdades incluidas en el orden intelectual del conocer, precisan de parte del cognoscente la iluminación divina para ser efectivas<sup>25</sup>.

La respuesta a la segunda cuestión planteada resulta obvia. ¿Qué otro puede ser el intento de pruebas y demostraciones sino la certeza misma del conocimiento? En verdad éste no es completamente el propósito luliano. Pero por lo menos parte de este uso de las razones necesarias tiene por meta la consecución de la certeza, y no sencillamente el asentimiento intelectual<sup>26</sup>. Las verdades que se propone defender y demostrar no son hechos aislados susceptibles de un examen aséptico, sin la experiencia de cambio en la vida individual. En todas sus discusiones de la verdad revelada, Llull está interesado por la creencia religiosa, que requiere algo más que asentimiento intelectual. Implica la coactuación de la voluntad e incumbe a la totalidad de la persona. Su propósito es convertir, más que convencer. Busca la salvación del infiel, su renacer en la nueva Fe. El motivo de su estudio es un alma para Cristo, no la coincidencia intelectual en un dato técnico de un argumento filosófico<sup>27</sup>.

La respuesta a la tercera pregunta es algo más difícil, y requiere una respuesta más elaborada. En el cap. 187 del *Libre de contemplació en Déu*, citado al principio del artículo, Llull establece que las razones necesarias deben ser usadas sólo para el hombre de entendimiento "sutil". Este concepto debe ser entendido refiriéndose al hombre avezado en el uso de sistemas conceptuales y argumentos filosóficos, el hombre escolástico de amplia formación, capaz de pensar rectamente y buscar la verdad.

Llull, por otra parte, escribe tanto en vistas al infiel, como para el creyente. Para el primero en vistas a convencerle de su error y de la verdad de la fe. Este es uno de sus objetivos primordiales, según da fe la *Vida coetània*<sup>28</sup>. Ello mismo se hace patente al examinar algunos títulos

de sus obras<sup>29</sup>. El pensador cristiano, por su parte, necesita de las razones necesarias para entender su fe<sup>30</sup>. Cabe recordar a este propósito, que Llull escribe no solamente en árabe, lenguaje del infiel, sino también en latín, lenguaje universal del Occidente cristiano en su época, y en catalán<sup>31</sup>.

Llegados a este punto será conveniente hacer algunas precisiones acerca de la doctrina de Llull sobre el hombre, en especial sobre su psicología<sup>32</sup>.

Para Llull, como para todos los escritores del cristianismo medieval, el hombre es un compuesto de cuerpo y alma. El cuerpo está compuesto de cuatro humores (*còlera, malencolia, flema y sang*) y cinco potencias (*apetitiva, retentiva, digestiva y expulsiva*). El alma tiene cinco potencias: la primera, el alma vegetativa, regula el crecimiento, y es común al hombre, animal y plantas. La segunda es el alma sensitiva, que posee cinco sentidos; es común al hombre y a los animales. En tercer lugar, el alma imaginativa, por la que el hombre y el animal obtienen imágenes mentales de las cosas corporales. La cuarta es la potencia motriz, que posibilita el movimiento en el hombre, en el animal y en la planta. Por último, el alma racional es exclusiva del hombre. El alma racional se subdivide en tres potencias: entendimiento, voluntad y memoria, que rigen el entender, el amor y el recuerdo respectivamente. En una obra tardía, el *Liber de affatu seu de sexto sensu*, Llull añade como sexta potencia, el *affatu* que hace posible la comunicación con otros seres a través de la formulación de los conceptos en términos vocales. Es común al hombre y al animal, difiriendo en ambos en su modo de conceptualización<sup>33</sup>.

Una cuestión resulta conveniente plantearse: ¿En los términos lulianos de la visión del hombre, cuáles son los requisitos para el conocimiento humano? Dos aspectos conviene tener presentes en la relación cognoscitiva: el objeto o dato a conocer y el cognoscente. El objeto, como vimos anteriormente, puede ser doble: intelectual o espiritual, y sensible. Para el conocimiento de los objetos sensibles, no es necesario ningún requisito especial. Todo hombre en pleno uso de sus facultades naturales puede lograrlo. Para el conocimiento de las cosas espirituales, sin embargo, no es suficiente la condición natural del hombre, y se precisa de un elemento extrínseco, la iluminación divina.

El segundo elemento a considerar, el cognoscente, vimos que es una entidad altamente compleja. Por lo mismo resultan más complejas las condiciones requeridas de su parte para la consecución del conocimiento del objeto. Como pudimos ver, según Llull el alma humana se diferencia del alma animal únicamente en una de sus seis potencias: la razón. A su vez ésta se subdivide en la potencia de la memoria, de la voluntad y del entendimiento<sup>34</sup>. Todo ello tiene una relevancia epistemológica, o por lo menos incide en las actividades epistemológicas<sup>35</sup>. Las siguientes conside-

raciones pueden ilustrar este hecho:<sup>36</sup> la función propia de la memoria es el recordar, es decir, devolver a la conciencia lo que fue conocido anteriormente con el fin de combinar o comparar lo recordado con otros elementos conocidos ahora como nuevos o ya conocidos en el pasado. Ambos procesos cognoscitivos requieren un instrumental de conceptos y abstracciones que, a su vez, están sujetos a la facultad de la memoria para su retención y devolución en el momento oportuno. Resulta, pues, evidente que la memoria es una potencia epistemológica o, por lo menos, íntimamente unida a los procesos noéticos. Mucho más obvio resulta el papel de la razón o entendimiento, pues su cometido es esencialmente epistemológico. Frecuentemente “razonar” es sinónimo de “conocer”. Finalmente, también la voluntad conlleva un aspecto epistemológico. Por dos razones. En primer lugar por cuanto en el proceso cognoscitivo se precisa generalmente de la cooperación de la voluntad para su plena realización: conocer presupone al mismo tiempo el deseo de conocer, o por lo menos que a ello no se oponga la voluntad. En segundo lugar resulta evidente esta función de la voluntad en el sistema de Llull, puesto que, según él, la fe radica en el área de la voluntad (consecuentemente en el área del amor), y la fe abre las puertas del conocimiento de las verdades espirituales al iluminar al entendimiento<sup>37</sup>. Con la beneficiosa influencia de la fe la voluntad goza de una función epistemológica cuya presencia es indispensable para el conocimiento de las verdades más elevadas.

Resumiendo, podemos señalar como condiciones necesarias para el conocimiento las siguientes: Según la triple división de las potencias del alma, el cognoscente ha de ser capaz de recordar todos aquellos hechos importantes y elementos instrumentales útiles o necesarios para el conocimiento de un objeto concreto, incluyendo, por supuesto, la experiencia. En segundo lugar, el cognoscente ha de ser capaz de razonar correctamente; ha de ser tan agudo cuanto lo requiera lo complejo del objeto a conocer. En tercer lugar, el cognoscente ha de poseer la voluntad de conocer; ha de aportar de su parte una predisposición, simpatía o amor a lo por conocer, por lo menos no ha de serle de antemano refractario. Además de todo ello es indispensable una ayuda especial de la iluminación divina para la consecución del conocimiento intelectual.

Volvamos de nuevo a las cuatro preguntas formuladas en un principio, y de las cuales llevamos ya respondidas tres. La primera, respecto a lo que Llull se proponía demostrar por razones necesarias, la respondimos señalando la ciencia, la filosofía y los artículos de la fe cristiana. La segunda cuestión, acerca del propósito de la demostración, obtuvo como respuesta la tarea de dar seguridad al creyente y obrar la conversión del infiel. En tercer lugar preguntamos por los destinatarios de la demostración y contestábamos: tanto el creyente como el infiel,

supuesto que gocen de un entendimiento (razón y memoria) "sutil" y con buenos deseos de saber. Estas tres cuestiones resumen el conjunto de circunstancias ideales en cuyo marco cree Llull deben usarse con eficacia las razones necesarias en la demostración. Si, por el contrario, las razones necesarias son usadas con quien carece de agudeza mental, es decir no puede usar rectamente de su razón y memoria, en ese caso no serán de ninguna ayuda en vistas al proceso cognoscitivo. Igualmente no aprovechan en nada si el cognoscente carece de buena voluntad o si no se halla dispuesto a un cambio de posición (la conversión religiosa si fuera preciso) ante la evidencia de las pruebas presentadas, o también si al tratarse de verdades de fe no se halla iluminado por ella. Las razones necesarias cumplirán su cometido únicamente tratándose de un hombre de particulares dotes intelectuales y comprometido en la búsqueda de la verdad a cualquier riesgo<sup>38</sup>.

Longpré y los otros estudiosos que intentaron explicar la relevancia de las razones necesarias de Llull, buscando poder ofrecer una visión coherente de su doctrina sobre las relaciones entre fe y razón, no alcanzaron a descubrir todas las circunstancias que Llull presupone para la operatividad efectiva de sus argumentos<sup>39</sup>. Ello indica, o bien que consideraron esta discusión irrelevante para la cuestión estudiada, o bien que no descubrieron su importancia. En ambos casos se toma una postura equívoca, puesto que se trata de elementos muy importantes para la solución del problema. El conjunto de condiciones requeridas por las razones necesarias para su eficaz funcionamiento, explican dos de los enigmas que envuelven esta teoría. Aclaran, en primer término, como las llamadas "razones necesarias", que según su mismo nombre indica son universalmente válidas, no son actualmente comprendidas por todos los hombres. Si se malogra una de las condiciones de actuación, como sería la fe en el caso de la Trinidad, se disuelve *de facto* su necesidad. En segundo lugar no explican un dato importante de la naturaleza de las razones mismas. Es decir, que su necesidad no permanece constante tanto desde el punto de vista de lo por conocer, como del cognoscente. Así, por ejemplo, no son necesarias en el mismo sentido de como lo sean los principios lógicos apriori, porque, si bien ambos tendrían en común el no ser accesibles a un entendimiento no formado, los principios lógicos no dependen en absoluto de la propensión o el amor a la lógica que pueda tener el cognoscente. Ahora bien, podría preguntarse de qué género será su necesidad, toda vez que excluimos la lógica.

Esta cuestión queda en parte respondida desde la obra misma de Llull, al afirmar que su necesidad queda patente en el hecho de que son convincentes para el hombre sutil y sabio. Su fuerza es tanta, cuanta se la reconozca el hombre sabio, cuya opinión se considera *de facto* el criterio decisivo para cualificar a las razones de necesarias. El hombre

sutil y sabio representa aquel conjunto ideal de circunstancias bajo las cuales las razones son *de iure* necesarias, pues solamente para él significan una demostración suficiente y completa, o sea, que satisfacen su entendimiento ilustrado.

Hasta ahora hemos discutido las condiciones de operación y los criterios que rigen las razones necesarias de Llull. Con todo permanece aún sin respuesta la cuestión de lo que son concretamente. Para obtener una respuesta cabal será preciso referirnos a algunos de los argumentos usados por Llull mismo para su probación de los artículos de la fe cristiana, particularmente a los que aparecen en el *Libre de demostracions*, obra dedicada preferentemente a este tema<sup>40</sup>.

En este tratado se hallan tres tipos fundamentales de "pruebas": uno podría calificarse de filosófico; el segundo es de carácter teológico; el tercero, a falta de término más adecuado, lo podríamos llamar prueba "experiencial".

La prueba filosófica es la clásica demostración escolástica del siglo XIII<sup>41</sup>. Va de un análisis del problema a través de distinciones y precisiones, hasta una conclusión lógica. Es científica en el sentido aristotélico del término y, por lo tanto, no toma en consideración los argumentos de autoridad. Además su formulación no depende ni de la fe, ni de la idiosincrasia del individuo. Un ejemplo del uso que hace Llull de este argumento lo hallamos en el c. 11 del primer libro del *Libre de demostracions*. En este capítulo Llull muestra cómo los artículos de la fe pueden ser demostrados por razones necesarias, basándose en un análisis de la verdad y de la falsedad, así como de su relación con la fe<sup>42</sup>.

La demostración teológica difiere de la filosófica en cuanto presupone ciertas doctrinas teológicas (autoridades), de las cuales saca sus conclusiones en los términos del problema planteado. Es, por lo demás, un tipo de prueba que puede hallarse en cualquier escrito teológico de la época y que Llull usa también con frecuencia. Como ejemplo podemos citar el mismo primer libro del *Libre de demostracions*, en el que Llull, partiendo de un análisis de los motivos de la Encarnación de Cristo, señala como necesaria la posibilidad de que el entendimiento humano pueda comprender los artículos de la fe mediante demostraciones<sup>43</sup>.

El tercer tipo de prueba, el experiencial, es usado por Llull de diferentes maneras. Nos referiremos a un ejemplo que, si bien no usa la prueba explícitamente, resulta fundamental para la constitución de una demostración por razones necesarias.<sup>44</sup> Llull afirma que durante la permanencia de Cristo en la tierra, los milagros que llevó a cabo "probaron por razones necesarias" los artículos de la fe a los apóstoles, "... porque los milagros son razones necesarias para el entendimiento". Evidentemente, este tipo de prueba deja de lado los elementos discursivos y racionales de los dos tipos precedentes, que los consideraban como su

principal distintivo. Por esa razón elegí el término "experiencial". Se quiere indicar con ello la situación concreta de un individuo o grupo que le influye de tal forma que para la evidencia de una verdad no le son precisas de hecho más pruebas. Es la repentina, total e inmediata convicción de una verdad<sup>45</sup>.

La plural modalidad de las llamadas "razones necesarias" obliga a pensar que cuando Llull se refiere a ellas no lo hace siempre en el mismo sentido. Explica también el que el énfasis sobre su eficacia tenga que referirse siempre a la situación concreta; es decir, entenderse dentro de los márgenes de una materia particular y de un sujeto concreto<sup>46</sup>. Por esta misma razón ofrece pruebas que varían según las características de cada situación. Mientras los presupuestos teológicos exigen un determinado tipo de prueba, los filosóficos requieren la suya propia. Tanto el sujeto como el objeto son importantes a la hora de construir el término medio que conduce a la certeza. Por consiguiente, es inexacto afirmar que la doctrina luliana de las razones necesarias implica un tipo científico de demostración aplicable a todo conocimiento, aun cuando los argumentos varíen en cada caso<sup>47</sup>.

Por lo dicho anteriormente queda suficientemente claro que estas conclusiones se avienen con la doctrina de Llull sobre la psicología humana y con sus opiniones epistemológicas. Por tanto, podemos concluir que tanto la interpretación racionalista del pensamiento luliano, como la anti-racionalista, son ambas incorrectas. Sus afirmaciones explícitas y las pruebas que aduce no concuerdan con ninguna de estas dos posiciones. Su centro se fija en la realidad concreta de cada situación singular. Por ello mismo, las pruebas se superponen unas a otras, diferentes en su tipo y en su fuerza, de modo que cada hombre, cualquiera que sean sus presupuestos y el objeto a conocer, pueda hallar aquella pieza del razonamiento capaz de convencerle de la verdad particular que Llull trata de demostrar.

¿Tuvo éxito este método? Digamos, para responder lulísticamente, que si sus obras y razones motivaron que alguien (una figura histórica concreta) aceptara la fe cristiana o alguna de las doctrinas lulianas -y yo no dudo de que ello sucedió en bastantes casos-, entonces sí tuvieron éxito, por lo menos en parte, y éste era su propósito.

JORGE J.E. GRACIA  
State University of New York  
Buffalo

## Notes

1. Las interpretaciones más señaladas propuestas hasta ahora serán discutidas más adelante. Cf. nn. 14 ss.

2. Nicolau Eymeric, *Directorium Inquisitorum* (Barcinone, 1503). El texto del importante texto de la condenación es el siguiente: "Nonagesimus sextus error: Quod omnes articuli fidei et ecclesiae sacramenta ac potestas papae possunt probari et probantur per rationes necessarias demonstrativas et evidentes; et ipse Raymundus dicit se probare per rationes quas adducit, quas dicit et reputat esse tales sed homines inscii et peccatores non intelligunt eius rationes: In libro *De articulis fidei* et in libro *Contemplationum*, in libro *De ecclesiasticis proverbiiis* et in libro *De planctu Raymundi*... Nonagesimus septimus error: Quod fides est necessaria hominibus insciis rusticis ministrabilibus et non habentibus intellectum elevatum, qui nesciunt cognoscere per rationem et diligunt cognoscere per fidem, et quod homines grossi ingenii et illiterati et inscii diligunt cognoscere articulos fidei per fidem et non per rationem et facilius trahuntur ad veritatem christianorum per fidem quam per rationem, sed homo subtilis facilius trahitur per rationem quam per fidem: In libro *Contemplationum*... Nonagesimus octavus error: Quod ille qui cognoscit per fidem ea quae sunt fidei potest decipi, sed ille qui cognoscit per rationem non potest falli; nam fides potest errare et non errare, et si homo errat per fidem non habet tantam culpam sicut si erraret per rationem, et sicut verius cognoscimus ea quae videmus quam ea quae palpamus, ita verius sumus dispositi ad cognoscendum veritatem per rationem quam fidem, set sicut palpando aliquando invenimus veritatem, ita etiam quandoque per fidem cognoscimus veritatem, sicut caeci qui aliquando inveniunt quae volunt, aliquando non: In libro *Contemplationum*..."

3. Publicado en *Estudis Franciscans* 46 (1934) 319-20.

4. En *Obres de Ramon Llull*. Edificio original. Palma de Mallorca 1906-1950. (ORL) XV, pp. 7-8.

5. En ORL IV, p. 172.

6. *Ed. cit.*, p. 4.

7. Véase por ejemplo: *Libre de demostracions*, pp. 3 and 9; *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto*, ed. Ivo Salzinger in *Opera omnia. Maguntia, 1729 (MOG). IV pp. 1-2*.

8. El significado del término "razones necesarias" es de capital importancia para la interpretación global del problema. Su sentido se irá especificando a lo largo de la discusión.

9. La noción aquí usada es la de "más deseable" o "mejor", pues el hombre de torpe entendimiento está más cerrado a la fe que a la razón.

10. MOG IV, p. 2, n. 2 In: RAMON LLULL. *Obres essencials* Barcelona 1957-1960 (OE), I, pp. 617-625.

12. L.I, 4.

13. *Isaiah* 7:9 : "Nisi credideritis, non intelligetis."

14. "Las 'razones necesarias' del Beato Ramón Lull, en el marco de su época" *Estudios Lulianos* 9 (1965) 36.

15. Publicado por Schola Libera Lullismi, 1935. Particularmente P. I. c. 4 P. II, c. 3.

16. No es nuestro propósito el discutir aquí si la doctrina de la doble verdad era realmente sostenida por algún autor determinado. Baste señalar la exactitud de la opinión de Sureda Blanes al colocar a Lull en relación con esta teoría.

17. *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV* I, 10 15 (Madrid: Instituto de Investigaciones Científicas, 1939).

18. Ed. Batllori in OE I. pp. 48-51.

19. Este es un argumento interesante a favor de la figura de Lull como pedagogo. Cf., J.



Tusquets, *Ramón Llull, pedagogo de la Cristiandad* (Barcelona, 1954).

20. "Lulle, Raymond" *Dictionnaire de Théologie Catholique* 9 (1926) 1072-114

21. "San Anselmo de Cantorbery y el Beato Ramon Llull." *Estudios Lulianos* 1 (1957) 63-89.

22. Evidentemente, la clave del problema de las relaciones entre fe y razón según Llull depende de modo directo del significado y función de las "razones necesarias". A éstas últimas se concentra el presente estudio.

23. Se podrían citar muchísimos otros pasajes donde se expresa este propósito, especialmente algunos del mismo libro citado, dedicado todo él a la justificación de esta doctrina.

24. Para la discusión del tema cf. Carreras i Artau, p. 543.

25. La distinción entre el entendimiento y sus potencias naturales y la luz de la fe, la presenta Llull en este texto de *Disputatio fidei et intellectus*. MOG IV, p. 1: "Sed priusquam incipiamus volumus loqui de Intellectu et Fide isto modo: 'Intellectus est potentia, cum qua homo naturaliter intelligit intelligibilia entia, qua potentia non potest intelligere contra suam naturam intelligendi, sicut visiva potentia, quae non potest videre contra suam naturam videndi. Fides vero est lumen a Deo datum, cum quo intellectus attingit extra suam naturam intelligendi, credendo de Deo quod hoc sit verum, quod non attingit intelligendo.'"

26. Las referencias a estos propósitos se hallan de modo especial en los capítulos iniciales de la *Vida coetania*, al exponer Llull los fines de su vida, pero también se encuentra en muchas páginas del *Libre de contemplació*, así como en el prólogo del *Libre de demostracions*.

27. Cf. *vida coetania*.

28. Ibidem.

29. Muchos de ellos escritos o dirigidos contra pensadores islámicos: *Disputatio Raymundi et averroistas*, *Sermones contra averroistas*, *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*, etc. Cf. Carreras i Artau para una lista completa de las obras de Llull.

30. El eco de las *formulae* anselmianas en Llull son evidentes. Este será el tema de un próximo trabajo: "El problema de las razones necesarias en la Edad Media: Anselmo y Llull".

31. Las obras árabes de Llull nos han llegado únicamente a través de sus traducciones latinas o catalanas. Cf. Carreras i Artau, pp. 272-74.

32. En la presentación del esquema que sigue he prescindido de las referencias específicas para cada punto discutido. Ello supondría una innecesaria sobrecarga del trabajo presente. Un sumario de las doctrinas lulianas sobre la psicología del hombre puede verse en *Libre de contemplació*, III y IV (cc. 39-44), así como *Arbre de Ciència*, ORL XI, pp. 200 ss.

33. Conviene añadir una pequeña advertencia: ésta división estratificada de "almas" no debe ser interpretada como si cada una tuviera un estado independiente en el orden del ser. El hombre es uno, un ser único en sí mismo. La división usada es más bien el producto de un análisis de los diversos aspectos o potencias del alma singular del individuo, no entidades diferentes.

34. *Libre de meravelles* I, 13 (OE I, p. 345).

35. Confirma este hecho el que Llull en *Arbre de filosofia*, tratando del árbol del entendimiento, lo planta en las tres potencias del alma: memoria, voluntad y entendimiento, las formas substanciales de sus funciones.

36. Gran parte de lo que sigue no se encuentra explícito en Llull. Nos limitamos a justificar brevemente el carácter epistemológico de las potencias, sin detenernos en la gran cantidad de detalles que son tratados por Llull.

37. *Libre de demostracions*, c. 29

38. Cabe indicar la similitud de estos pensamientos con el lenguaje y los argumentos de Anselmo contra el insipiente. Véase el prólogo del *Proslogion*.

39. Malentendidos parecidos se originaron a raíz de las interpretaciones de Anselmo. Sin embargo, en la respuesta de Anselmo a Gaunilon queda expresa constancia de que la

eficacia de su "argumento sobre la existencia de Dios" depende en gran parte de las circunstancias que lo acompañan, como por ejemplo la fe de aquel a quien va dirigido. Véase al respecto las primeras palabras de *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*.

40. Frecuentemente nos topamos con juicios acerca de las pruebas usadas por Llull que manifiestan que éste proponía "toda clase de pruebas, incluso las más triviales". Lo cual indica una aproximación crítica a la obra luliana partiendo de una exacta noción de lo que es la demostración, lo cual incluso en el mismo Llull no resulta siempre evidente, en vez de hacerlo con un criterio abierto y buscando descifrar en la obra misma qué sean las demostraciones por razones necesarias. Entonces se verá como no ha lugar la trivialidad, sino que se debe a los presupuestos bajo los cuales las pruebas devienen eficaces.

41. Cada una de las "cinco vías" tomistas son buenos ejemplos. Con todo, no debe entenderse que esta categoría queda restringida a argumentos deductivos e inductivos.

42. No podemos entrar aquí en los detalles particulares de esta argumentación.

43. C. 21.

44. *Libre de demostracions*, I, c. 14.

45. El término "experiencia" se mantiene aquí como concepto vago, pues es difícil de terminar hasta qué grado Llull la incluiría en este tipo. (Toda la nomenclatura es elaboración propia, no de Llull). En este contexto conviene, empero, recordar que Llull era un gran místico y que muchas experiencias místicas quedarían aquí incluidas, con preferencia sobre otras más empíricas, como podrían ser los milagros mismos.

46. *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto*, ed. cit., n. 4: Iterum Doctores Sacrae Scripturae conantur, quantum possunt, deducere Rationes ad probandum Divinam Trinitatem et Incarnationem etc. habentes sanam mentem et intentionem ad exaltandum factam Fidem. Et ideo ego, qui sum verus Catholicus, non intendo probare Articulus contra Fidem sed mediante Fide; cum sine ipsa non possem probare; nam Articuli sunt per superius, et meus Intellectus est per inferius, et Fides est habitus, cum quo Intellectus ascendit supra suas vires. Non autem dico, quod proben Articulus Fidei per causas, quia Deus non habet causa supra se, sed per talem modum, quod intellectus non potest rationabiliter negare illas Rationes, et possunt solve omnes objectiones contra ipsas factae, et Infideles non possunt destruere tales Rationes vel Positiones; talis est ista Probatio, sive dicatur Demonstratio, sive Persuasio, vel quocumque alio modo possit dici, hoc non curo; quia propter nostrum affirmare vel negare nihil mutatur in re.

47. La cuestión del significado y relevancia del "Ars" es completamente distinto, excesivamente amplio para ser tratado aquí. Algunos detalles a este respecto serán tratados en mi próximo artículo mencionado.

## LA CONCEPCIÓN LULIANA DE "PUNCTUM" en su contexto medieval

R. Pring-Mill, en su denso y útil resumen de las teorías lulianas, pone las reflexiones de Ramón Llull en torno a los números en relación con la teorías pitagóricas y platónicas latentes en la Edad Media<sup>1</sup>. Con ello se concede una gran importancia a la teoría numérica, pues su papel cosmológico resulta primordial. El fundamento último de esta explicación reposa en la exposición de Platón en el Timeo<sup>2</sup>. Los problemas hermenéuticos en torno a este texto platónico<sup>3</sup>, no invalida, ni mucho menos, tal explicación, y debe concederse, sin reserva alguna, que estas ideas jugaron un papel muy importante en el mundo cultural de la Edad Media<sup>4</sup>. Recuerda además Pring-Mill que en las teorías pitagóricas "el 1 fou associat amb el punt, el 2 amb la línia..., el 3 amb la superfície..., i el 4 amb el sòlid"<sup>5</sup>. A través de una cita del *Arbre de Ciència*<sup>6</sup> (Roma, 1296) ve confirmada la opinión de que para Llull, al igual que para los pitagóricos, "els nombres i llurs series es manifesten concretament en les coses materials, pero que també existeixen d'una manera abstracte darrera elles"<sup>7</sup>.

En vistas a una profundización del pensamiento científico luliano puede resultar provechoso considerar otra serie de textos, que juegan con los mismos conceptos, y que pueden sugerirnos otras direcciones de su pensamiento. Con todo, no se pretende descubrir nuevas fuentes del sistema luliano, convencidos de que el mismo concepto de fuente es de aplicación muy cuestionable en Llull, en conexión con su particular solución al problema de las *auctoritates*. Como punto de partida vamos a servirnos de un texto del mismo *Arbre de Ciència*. La investigación se centrará después en un concepto clave: *punctum*.

En los comienzos de su exposición cosmológica Llull escribe:

"que aquest tronc (elemental) sia cors, cascuna de ses rails ho significa segons sa disposició, e prova's en esta manera, considerant bonea ésser un punt e granea altre e enaixí de totes les rails que dites havem. On, ajustada bonea a granea, e granea a duració, e duració a poder, se segueix línia; e ajustada duració a bonea e poder a granea, se segueix superfícies, qui és amplea. E car cascun punt és redon, per ço car és ple de sos concrets essencials, així com bonea, qui és plena de son bonificatiu e de son bonificable e bonificar, segueix-se pregon, com sia ço que'ls punts sien tots mesclats los uns en los altres, per ço

que la quantitat sia contínua en lo mesclament, així com bonea, qui no pot ésser sens granea, ni pot durar sens duració, ni pot ésser poderosa sens poder, ni granea, duració ni poder no poden ésser bons sens bonea; són, doncs, los punts mesclats los uns en los altres en contínua participació. Havem, doncs, provat long, ample e pregon, d'on resulta cors de necessitat; e aquest cors és redon e esferic.

.....  
 Aquest tronc e caos és invisible per raó de la confusió en qué es, car les pues parts son contínues e estan les unes en les altres.<sup>8</sup>

El texto parte de una clara identificación del punto. Cada principio absoluto (dignidad) es un punto. La referencia de un punto a otro, en una sola dirección, origina la línea. Una doble referencia causa la superficie. La referencia total de los puntos explica la profundidad. Las tres dimensiones definen el cuerpo. Y todo presupone la afirmación de la existencia real del punto. Este es el resumen de la explicación de Llull, que, por lo demás, no es exclusiva del *Arbre de Ciencia*, pues los conceptos mencionados son ampliamente usados en otras obras<sup>9</sup>. Esta exposición además, muestra claramente a la estructura correlativa como fundamento del proceso cosmológico<sup>10</sup>. La afirmación está claramente contenida en el texto: "cascún punt és redon, per ço car és ple de sos-concrets essencials, així com bonea, qui és plena de son bonificatiu e de son bonificable e bonificar". Y la teoría correlativa nace de (y para explicar) la afirmación central de la *mixtio (conversio)* de las dignidades. Ahora bien, antes de formular definitivamente la teoría correlativa Llull usa ciertas estructuras pre-correlativas en las que intervienen los conceptos, y principalmente su terminología correlativa (*ans/tivus*, *bilis/tus*, *are*), para explicar otros puntos de su sistema. Los dos más importantes de tales temas son, sin duda, la teoría elemental<sup>11</sup> y, en estrecha relación con ella, las teorías médicas, en particular la teoría de los grados de las medicinas<sup>12</sup>. Tema de este trabajo es precisar alguno de los conceptos auxiliares que se usan, e intentar una conexión con la tradición filosófica.

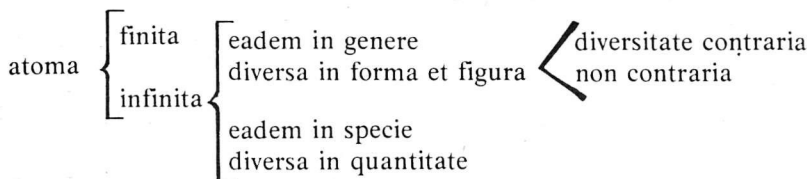
El punto histórico original de estos temas se fija en las teorías atomistas de Demócrito y las referencias que a éstas se hacen en Platón y Aristóteles. Mientras en la escolástica árabe un sector importante sostiene las teorías atomistas y trata del tema en contextos cosmológicos y teológicos, la escolástica occidental toma contacto con ellos principalmente a través de la Física de Aristóteles, tomando una dirección que lleva progresivamente a tratar del tema en términos puramente matemáticos. Por eso, mientras los autores árabes tratan largamente de los átomos, los autores latinos se centran en el *continuum*, y más tarde en el *motus y vacuum*.

a. *Punctum en Llull*

El *Liber de geometria nova* (París, 1299) precisa más claramente el concepto de “*punctum*” que no lo hizo el *Arbre de Ciencia*. También ahí se habla de la formación del cuerpo, para lo cual “oportet, quod sit punctum primum simplex et hoc punctum habet prima principia et generalia, de quibus est corporalis natura, quae per puncta composita ex primis constituit substantias corporales et sensibiles”<sup>13</sup> La exposición, que aquí hace Llull, debe ser entendida desde la doctrina luliana de que el esquema ontológico de la sustancia incluye la estructura correlativa, según el paradigma *potentia-obiectum-actus* ( o también *forma-materia-coniunctio*). El mismo texto del *Liber de nova geometria* aduce a otras cuestiones relativas a los puntos.

Una de ellas, de menor importancia, atañe a su figura. Mientras *Arbre de Ciencia* afirma, sin ninguna restricción, que “cascún punt és redon”, aquí se observa “quod amplitudo est figura punctorum amplexum et rotunditas est figura punctorum rotundorum... divisio curva est de punctis curvis”<sup>14</sup>

Este mismo tema fue tratado por algunos autores árabes<sup>15</sup>. *Ibn Rušd* recoge indirectamente estas opiniones al presentar en su comentario a la Física, esta división de las teorías atomistas:<sup>16</sup>



Cabe recordar también que en Platón a las partículas elementales (atómicas) se les designa una figura matemática<sup>17</sup>

El problema de la forma geométrica de los átomos tienen consecuencias en cuestiones ulteriores. Así, por ejemplo, la figura triangular de Platón resume todas las demás figuras<sup>18</sup>. La forma esférica, en cambio, pone el problema del vacío, que queda entre los diferentes átomos. Para Llull este problema no tiene mucha importancia, pues la *mixtio (continuum)* se funda en elementos que pasan por el interior de los átomos, de acuerdo con el proceso ontogénico por el que los correlativos de unos principios son reducidos en un paradigma ternario consecuente. Según el texto de *Arbre de Ciencia* Llull afirma la esferidad del punto, contra la pluralidad de figuras que aduce en *Liber de nova geometria*<sup>19</sup>.

### b. Indivisibilidad

La indivisibilidad de los puntos o átomos es un tema central en toda la discusión. La teoría democritea había nacido de la búsqueda del substrato último de la realidad, de algo que invalidara la prosecución del preguntar. Frente a las teorías elementales propone considerar como tal razón última el resultado de la división, con la cual se agota toda posibilidad de división. Es decir, un *quid indivisible*, el *athomos*. Pensada o no originalmente en términos matemáticos, lo cierto es que en los textos de Aristóteles la teoría se discute con referencia a la división matemática. El átomo deviene punto, que limita, como término último, a la línea.

Este rasgo esencial de la teoría atomista se refleja, en cierto modo, en los términos usados. Aristóteles en *Física* VI, 1 usa el término *sigmá* (231a25)<sup>20</sup>. En "*De generatione et corruptione*" usa *stigma* y *semeion* (317a2-12).

La atomística árabe usa como término técnico *al-ġuḏ*, con el circumloquio *al-ġuḏ alladī lā yataġazzā* (parte que no puede ser partida). La teoría, introducida ya en los primeros tiempos del pensar islámico<sup>21</sup>, fue incorporada por *al-Aṣ ḫurī* (880-940) como excelente argumento en pro de su ocasionalismo<sup>22</sup>. *Al-Baqillāni* (m. 1013) lo sistematizó definitivamente<sup>23</sup>. *Al-Ġazālī* (m. 1111) lo mitigó en algunos aspectos<sup>24</sup>. A lo largo de la filosofía árabe el concepto fue expuesto de diferentes maneras. *Ibn Ruṣd* (m. 1198) recoge el término *al-ġuḏ*, por ejemplo en el *Tahāfot I*, 47<sup>25</sup>. La descripción definitoria es usada en el *Comentario medio al de Generatione et corruptione*<sup>26</sup>. Otro término, usado frecuentemente por *Ibn Ruṣd*, es el de *nuqṭa*<sup>27</sup>. Los *Ikwān aṣ-ṣafā* habían usado también *nuqṭa* en su tratado aritmético<sup>28</sup>.

*Al-As'ari* designa, asimismo, al átomo con el término *gawhart*, que traduce técnicamente el *ousia* griego<sup>29</sup>. Los *Ikwan as-safa*, en cambio, parecen haberlo usado en su significado original.

Tanto los textos aristotélicos, como los árabes, son traducidos al latín usando los términos *punctum* y *partes indivisibiles*.

### c. El punto y la línea

Otro punto central de la cuestión es el de si el punto origina la línea continua o no.

Aristóteles responde negativamente. El continuo sólo se constituye a través de partes constituidas en una cierta relación entre sí. Esta relación de último a penúltimo etc. requiere partes, y eso es precisamente lo negado en el concepto de "parte indivisible". *Ibn Ruṣd*, en su comentario añade que, por consiguiente "neque ex lineis superficies, neque ex superficiebus corpus"<sup>30</sup>. *Ibn Ruṣd* mismo parece haber entrevisto la

exageración de tales afirmaciones. En realidad la cuestión es equívoca, por incidir en dos campos diferentes, el científico-natural y el matemático. En el *Commentarium Medium in De generatione et corruptione* escribe: "rationes autem dicentium partem esse indivisibilem (*al-ğuz' alladī lā yatagğzza'*) habent dubitationem, et sunt acceptae ex propositionibus naturalibus"<sup>31</sup>. Con ello se obtiene una delimitación clara, que parece estar al origen de las dos líneas temáticas en que se discute el atomismo. Por una parte, como teoría científico-natural, se relacionará con la teoría elemental. Las teorías médicas sobre los grados pueden ser consideradas como herederas de esta concepción, aunque sea de modo indirecto. La teoría de los grados, en su origen. (Galeno, Ibn Sina, Ibn Rusd), se funda sobre una general impresión experimental; los grados son una denominación de la intensidad de las cualidades elementales, que cambia en los diferentes casos<sup>32</sup>. *Al-Kindi* desarrolla una de las primeras reflexiones sobre las relaciones matemáticas de los grados, dependiendo de la consideración de que en las "medicinas compuestas" entran en contacto las diferentes cualidades elementales<sup>33</sup>.

La teoría gradual adquiere en Ramón Llull un lugar importantísimo. Principalmente en sus teorías médicas, pero con influencias en otras muchas partes del sistema artístico. La solución luliana, en vistas a una relación matemática de la medicina compuesta, consiste en dividir el grado en diferentes "*puncta*". Uno de ellos hace las veces de forma, constituyendo la cualidad en su grado específico.

#### d. *El punto y el compuesto*

Dentro, pues, del campo científico-natural, volvamos de nuevo a la pregunta crucial: cómo partiendo del punto (atómico) puede constituirse el compuesto.

La respuesta de Aristóteles, recogida por Ibn Ruşd<sup>34</sup>, distingue una división *ad infinitum* en acto y una en potencia. Considerada en cuanto división en potencia, puede decirse que el *continuum* es infinitamente divisible. Pero no puede afirmarse una división en acto. Esta solución deviene clásica en todos los comentaristas latinos.

Una solución relativamente nueva es la aducida por *Alberto Magno* (m. 1280) en su comentario al *De generatione et corruptione* cuando dice respecto de Demócrito: "sed erravit in hoc quod non vidit compositionem essentialem primam quae est ex forma et materia: minima enim caro composita est ex materia et forma"<sup>35</sup>. A los ojos de Alberto la reducción atomística corre el peligro de acabar afirmando la pura cantidad como fundamento ontológico: "quae (atomalia) si ulterius dividantur, non habent actionem physicam, cum ipsa minima sunt operantia physice, quae sunt materia et forma simplicia quae dicuntur minima quantitate,

sed maxime virtute constituendi generatum physicorum". Una reducción semejante pondría como base del ser al accidente (la *quantitas* en su mínima expresión reducible). En la escolástica árabe el atomismo aparece también fundando el ocasionalismo, y abriendo paso a la reducción de la substancia al accidente, como ya observó Tomás de Aquino<sup>36</sup>.

En *Duns Scoto* (1270-1308) esta solución encuentra una afirmación más clara. Escribe: "Aliquis est punctus materiae primae, et aliquis formae substantialis, et aliquis est punctus qualitatis, et aliquis compositus ex materia et forma"<sup>37</sup>. Y más adelante aplica este paradigma de materia/forma a todo el conjunto: "Ex quibus sequitur, quod sicut aliquis est punctus compositus ex materia et forma, ita etiam est aliqua linea composita ex materia et forma, et cum hoc etiam aliqua superficies". No menos interesante, cabe subrayarlo, es lo que sigue inmediatamente: "Et si objicitur: tunc sequeretur quod punctus esset divisibilis, quia posset dividi in materiam et formam; respondetur, quod non est inconueniens punctum dividi in partes essentielles, sicut in materiam et formam: tamen non est divisibilis in partes quantitativas". *Duns Scoto* elabora de este modo una respuesta claramente hilemórfica al problema atomista, en consecuencia con su doctrina metafísica general, separando, de esta forma, la consideración metafísica del punto, de la consideración puramente matemática.

*Juan de Janduno* (m. 1328) en sus *Quaestiones in Physicam*, procede de manera semejante. A la cuestión "An continuum ex indivisibilibus sit compositum", responde distinguiendo entre *compositio essentialis* y *quantitativa*. La diferencia esencial entre las dos, radica "quia partes essentielles non sunt eiusdem rationis inter se, nec cum toto penitus: quia una pars essentialis est potentia, vel ens in potentia aliquo modo, et alia est actus", mientras que "partes qualitativae sunt eiusdem rationis". Con todo, las conclusiones finales señalan la peculiaridad de la composición que se está estudiando: "Tunc ad quaestionem possunt dici tria: (1) Primo, quod linea nullo modo est composita ex puncto, tamquam ex partibus qualitativis. (2) Secundo, quod essentia lineae secundum se non est composita ex punctis tamquam ex partibus essentialibus seu compositione essentiali. (3) Tertio, quod linea terminata est composita ex punctis quadam compositione simili compositione essentiali"<sup>38</sup>.

La corriente anti-realista va reservando la cuestión del punto como problema meramente matemático, con una resonancia únicamente histórica en cuanto doctrina filosófica. *Guillermo de Ockham* (1290-1349) afirma: "Punctus non est aliqua res positiva et absoluta distincta realiter a linea et omni quantitate"<sup>39</sup>. Su clara posición se trasluce en el mismo enunciado "nominalista" de la cuestión: "Utrum haec sit concedenda de virtute sermonis: continuum potest dividi in infinitum"<sup>40</sup>. Que el punto se concibe como entidad de razón (matemática), lo confirma *Juan*



*Buridanus* (1300-1358), quien escribe: "Tunc ergo est dubitatio quare punctum dicitur communiter ab omnibus esse indivisible. Respondetur quod hoc non dicitur quia sit ita vel quia sit verum de virtute sermoni, sed uno modo hoc dicitur secundum imaginationem mathematicorum... Alio modo punctum dicitur indivisible, quia dicitur punctum secundum est terminus alicuius lineae"<sup>41</sup>.

Los diversos temas que aparecieron a lo largo de este rápido recorrido resuenan en los escritos de *Nicolás Oresme* (1320-1382). *Oresme* piensa "quod punctus non est aliquid in rerum natura sed solum fingitur per ymaginationem" (*Quaestiones de spera*), y que ello se funda en el proceso de la medición: "Omnis res mensurabilis exceptis numeris ymaginatur ad modum quantitatis continue. Ideo oportet pro eius mensuratione ymaginari puncta, linea et superficies, aut istorum proprietates, in quibus, ut vult Philosphus, mensura seu proportio per prius reperitur... Etxi nichil sunt puncta indivisibilia aut lineae, tamen oportet ea mathematice fingere pro rerum mensuris et earum, proportionibus cognoscendi"<sup>42</sup>. Marshal Clagett ve la obra de *Oresme* como heredera del talante científico impulsado por la investigación médica iniciada por los árabes<sup>43</sup>. En esta misma línea presenta *Llull*, si no su solución, sí su posición del problema.<sup>44</sup>

#### e. La solución de *Llull*

El planteamiento luliano de la cuestión, que nos topamos, por ejemplo, en el texto del *Arbre de Ciencia* que abrió estas páginas, está penetrado de la misma tensión de todo su sistema. Una cierta lucha entre la persecución de una combinatoria, en camino de descubrir la "función"<sup>45</sup>, y una metafísica anclada en un realismo agustiniano y platonizante.

En el proceso señalado, la solución luliana se inscribiría después de la respuesta de *Duns Scoto*. *Llull*, por lo menos en *Arbre de Ciencia*, atribuye un papel cosmológico al punto, sin querer en él un concepto únicamente matemático. La terminología que usa le acerca a *Juan de Janduno*, si bien *Llull* no conoce una división paralela a la que éste establece de la composición. Tal división estaría en profunda contradicción con la misma solución luliana (con graves repercusiones en su medicina). Esta solución luliana consiste en aplicar al problema del *continuum*, (la composición a partir del punto), el paradigma ontológico que *Llull* desarrolló en su sistema. Constituye este paradigma la ternaridad de forma-materia-conjunctio. Lo que le separa de la concepción hilemórfica escolástica, y, a la vez, le posibilita una solución radical de la cuestión, es el que estos términos conllevan una referencia a un

termino más original: los principios generales (las dignidades)<sup>40</sup>. De la definición de estos principios surge la estructura ternaria, y, en último término, la definitiva teoría correlativa<sup>47</sup>. La necesidad, surgida de la definición misma, de considerar tres términos en cada principio, obliga a considerar al punto también compuesto. Los tres términos son denominados por Llull "partes esenciales", lo que recuerda la terminología del texto citado de Juan de Janduno. En Llull, sin embargo, la cuestión de las "partes esenciales" es amplia y todavía inexplorada. El término tiene sus ramificaciones en los conceptos de esencia, sustancia y naturaleza, con las respectivas partes substanciales, concreta naturalia, etc., en cuyo fondo late, sin duda alguna, la teoría correlativa.

La composición de las dimensiones y, por consiguiente, del cuerpo a partir del punto, se lleva a cabo a través de los tres términos; al igual, por lo demás, que la composición del *elementatum*. La composición (la formación del *continuum*) pasa a través de los puntos reuniendo los términos comunes en uno general, resultando, de este modo, otra estructura ternaria. Un primer escollo que se salva con esta solución es el problema de la contigüidad, de la relación local mútua de los puntos indivisibles, es decir, sin partes. También el problema de la cantidad es tratado en Llull en el marco del proceso que explica los predicamentales a partir de la estructura correlativa. La especial relación de la cantidad con la estructura ternaria del punto, se pone de relieve en la importante distinción que Llull establece entre la *quantitas intensa* y la *quantitas discreta*. De modo general, puede resumirse que la *quantitas discreta|extensa* se dice respecto a la relación ternaria en vistas a la unidad conseguida; en el texto comentado, en vistas al punto, origen de la dimensión. La *quantitas intensa|continua* es una relación instaurada en la estructuración ternaria misma<sup>48</sup>.

Un tema intermedio entre la consideración de la constitución ternaria y el tema de la *quantitas continua* es el de la "plenitud", también señalado en el texto. La calificación de "*plenum*" de los principios generales, radica en los "*concreta essentialia*", es decir, entendidos desde el ternario estructurante.

Uno de los temas que falta en la reflexión luliana es el referente a los números de átomos o puntos indivisibles. En la tradición la discusión gira en torno a la pregunta de si hay un número determinado de átomos, o más bien son infinitos. Al identificar Llull los puntos con los principios generales, debe, por lo menos, asignárseles el mismo número que a éstos. Y Llull manifiesta constantemente que su serie (nueve, doce etc.) representa únicamente una selección de entre muchos otros. Deducir de ahí su infinitud sería aventurarse más allá del texto.

También se silencia la relación átomos, o puntos, con los elementos. La opinión afirmada constantemente por Llull es que los elementos se

constituyen a partir de los principios generales. En este sentido no son el término último, que explique los entes en el sentido democriteo o incluso en el de cosmología platónica.

Como estas breves notas a raíz de un determinado texto luliano pueden mostrar, Llull elaboró su sistema teniendo en cuenta la tradición recogida por la escolástica de su tiempo. Los diferentes planteamientos históricos no le fueron extraños, como parece ser el problema atómico, si bien su original estilo productivo y su total desentendimiento de la estructuras establecidas, por donde era encauzado (y vigilado) y el discurso científico de su tiempo, hacen difícil una constatación clara del hecho. Sin lugar a dudas, muchos de los problemas le fueron conocidos de modo superficial o parcial. Lo que patentiza, en todo caso, el texto comentado, es uno de los rasgos fundamentales que determinan la relación de Llull con la tradición. En este caso no se trata de que Llull explique sus conceptos centrales (dignidades y correlativos) a través de un sistema atomístico, sino que, como en muchas otras ocasiones, se sirve de estos conceptos para responder a cuestiones planteadas en sus coetáneos ambientes científicos. La referencia luliana a temas o conceptos (paradigmas) tradicionales comporta siempre una reflexión creadora hacia los principios fundamentales de su sistema artístico. En el período de *Arbre de Ciencia* el centro de gravedad del pensar de Llull parece ser el interés en establecer definitivamente la estructura correlativa como estructura ontológica fundamental. En etapas anteriores ha ido evolucionando la teoría a partir de la *mixtio* elemental y del ternario *materia-forma-conjunctio*. Al *Arbre de Ciencia* le sigue el desarrollo que hace de la estructura correlativa una estructura universal fundada en la operatividad de los principios generales y su ternaridad de *potentia-objectum-actus*. Para concluir con la reflexión que hace de la estructura correlativa el fundamento de una silogística a favor de las verdades teológicas.

A esta reflexión fundamental acompañan otras formaciones discursivas, influyendo de una u otra manera en la primera. Entre estas formaciones paralelas todo el campo científico-natural es de primera relevancia en todo el opus luliano.

JORDI GAYA  
PALMA DE MALLORCA

## NOTAS

- 1 Robert PRING-MILL, *El Microcosmos lul.li.a*. Palma de Mallorca 1961, pp. 87-109.
- 2 PLATON, Timeo, particularmente 54b-56c.
- 3 Cf. E. SACHS, *Die fünf platonischen Körper*. Berlin 1917, 244 pp.; A.F. LOSEN, *Elemente des körperlichen Verständnisses der Wirklichkeit in der Ideenlehre Platons*. Philologus 114 (1970) 9-27.
- 4 V.F. HOPPER, *Medieval Number Symbolism*. New York 1938; A.C. CROMBIE, *Robert Grosseteste and the origins of experimental Sciencè*. Oxford 1953. pp. 12 ss.; G. VON BREDON, *Platonismus in Mittelalter*. Freiburg 1972; J.N. FINDLAY, *Plato, the written and unwritten doctrines*. London 1974.
- 5 PRING-MILL, o.c. pp. 90s.
- 6 *Arbre de Ciencia* V, 5, 5 k. Cf. RAMON LLULL, *Obres essencials* (OE). Barcelona 1957, p. 631.
- 7 PRING-MILL, o.c. p. 91.
- 8 *Arbre de Ciencia* I, 2 (OE I, 562).
- 9 Cf. *Liber de nova geometria; De quadratura et triangulatura circuli* y los tratados médicos que se citarán más adelante.
- 10 Esta función de la teoría correlativa, que en su aspecto formal es fundamental para el desarrollo de todo el sistema luliano, no contradice el hecho de que en su función primaria queda asignada al campo teológico-trinitario.
- 11 Especialmente en el *Liber Chaos*, ed. en B. RAYMUNDI LULLI *Opera*, Maguntiae 1721-1742, repr. Minerva, Frankfurt 1965 (MOG), III, pp. 249-292.
- 12 *Liber principiorum medicinae*, MOG I, 767-813; *De levitate et ponderositate elementorum*, ed. Capó, Palma de Mallorca 1752; *Tractatus novus de astronomia; Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis*, ed. Capó, Palma de Mallorca 1752; *Ars compendiosa medicinae*, ed. Capó, Palma de Mallorca 1752.
- 13 *Liber de nova geometria* II, 2.
- 14 Ibid.
- 15 Para el atomismo entre los árabes nos servimos fundamentalmente de S. PINES, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*. Berlin 1936; y L. GARDET, *Djnz'*, en *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden-London 1960 (EI), II 607-608.
- 16 IBN RUSD, *In Phys.* I, 2, 1 (*Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. Venetiis 1562-1574, repr. Minerva, Frankfurt 1962, IV f. 9.
- 17 PLATON, Timeo 55d8 ss.
- 18 Ibid. 54b5-7. Tal vez cabe recordar en este contexto el proceso del *De quadratura et triangulatura circuli* de Llull.
- 19 Cf. supra nota 13. Alberto Magno también se pronuncia por la pluralidad de figuras, cf. *In Metaph.* VIII, 1, 4.
- 20 Un paralelo entre los "elementos" de Demócrito y las letras es establecido en *Metafísica* A, 4 (985b15 ss.).
- 21 Figura ya en Abū al-Hudhail al-Āllāf. Cf. A. BADAWI, *Histoire de la philosophie en Islam*. Paris 1972, pp. 90-99.
- 22 Cf. M. ALLARD, *Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'Al-Aṣṣūrī*. Beyrouth 1965; J. Mc. CARTHY, *The Theology of Al-Ash'ari*. Beyrouth 1953.
- 23 L. GARDET - M. ANAWATI, *Introduction a la theologie musulmane*. Paris 1948, p. 63.
- 24 Ibid. p. 286 n. 5.
- 25 *Tahāfot at-Tahāfot*, ed. M. BOUYGES, Beyrouth 1930 (B), 27, 13.
- 26 Cf. F.H. FOBES - S. KURLAND *Averrois cordubensis Commentarium medium in Aristotelis de generatione et corruptione libros*, en *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem*, Versio latina (CCAAIat) IV/1. Cambridge 1956, p. 192.
- 27 al-nuqṭa nahayta al-ḥaṭṭa (el punto limita la línea): *Tahāfot* I, 138 (B 77, 1).
- 28 Cf. DIETERICI, *Die Philosophie der Arabern*, III, p. 26, 37.
- 29 S. VAN DEN BERGH, *Djawhar*, EI II, 493 ss.

30 *In Phys.* VI, 1, 1, (e.c. 246).

31 o.c. 15.

32 Ibn Sinā, en su *Urġūza*, lo resume en estos términos: "Est autem apud medicos nota graduum diversitas: et iam talis diversitas refecatur. Nam immutatio et alteratio solo intellectus et ratione percepta est in primo gradu. Omne autem cuius immutatio sensu percipitur sine violentia, habet manifestam significationem, quod sit in gradu secundo. Et omne quod vehementer immutat: sed corruptio eius est longinqua, et non est corrumpens illud cum quo permiscetur, est in gradu tertio. Omne autem quod sui violentia, ustione, aut stupefactione, seu narcotizatione corrumpit quod immutat, exiit a temperie usque ad quartum gradum". (AVICENNE, *Poème de la médecine*, ed. H. JAHIER- A. NOUREDINE, Paris 1956, p. 170).

33 Cf. L. GAUTHIER, *Antécédents gréco-arabes de la Psychophysique*. Beyrouth 1939 (Con edición del texto arabe del *De gradibus* de Al-Kindi); M. Mc.VAUGH, *The Mediaeval theory of compound medicines*. Diss. Princenton Univ. 1965.

1965.

34 *Commentarium medium in De generatione et corruptione*, e.c. 18.

35 *In De generatione et corruptione* I, 1, 12. Alberto Magno trata el tema de modo particular en los siguientes textos: *In De coelo* I, 1, 2; 7; III, 1, 2-3; *In Physicam VI: Liber de indivisibilibus lineis*. El texto citado menciona un problema (el de la *minima caro*) conectado con los temas aquí tratados.

36 *Summa contra Gentiles* III, 65.

37 *In Physicam* VI, q. 3. La obra fue probablemente escrita entre 1290 y 1300 (Cf. C.K. BRAMPTON, *Duns Scotus at Oxford, 1288-1301*. Franciscan Studies, 24 (1964) 5-20).

38 *Quaestiones in Physicam* VI, q. 1. Venetiis 1551, f. 74.

39 *De sacramento altaris* 1; citado por V. ZOUBOV (cf. nota 41).

40 *Quaestiones in libros physicorum* q. 66. Ed. por Francesco CORVINO, *Questioni inedite di Occam sul continuo*. Rivista critica di storia della filosofia, 13 (1958) 191-208.

41 *Quaestiones super Physicos* VI, q.2. Parisiis 1509, f. 97r. Otros textos del mismo autor, edición de su *Questio de puncto* y textos paralelos de otros autores, se encuentran en V. ZOUBOV, *Jean Buridan et les concepts du point au quatorzieme siecle*. Mediaeval and Renaissance Studies, 5 (1961) 43-95.

42 *De configurationibus* I, 1. Editado en la fundamental obra sobre Oresme de Marschal CLAGETT, *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of qualities and motions*. Madison 1968, 713 pp.

43 O.c. 56 s.

44 No ha podido ser aprovechado para este trabajo el interesantísimo estudio de J. COLEMAN, *Jean de Ripa and the Oxford Calculators*. Mediaeval Studies 37 (1975) 130-189.

45 Entendiendo muchos trabajos de Llull en la línea del mismo Oresme (*Tractatus de latitudinibus formarum*), o de Bradwardine (m. 1349) (*Tractatus proportionum*). Cf. H. WIELEITNER, *Über der Funktionsbegriff und die graphische Darstellung bei Oresme*. Bibliotheca Mathematica, 14 (1913-14) 193-243.

46 Al relacionar las dignidades con el "papel cosmológico" del punto, debe evitarse toda sospecha de que Llull postule una cadena (cosmológica) evolutiva a partir de las dignidades. Creo que su reflexión toma como paradigma la teoría elemental, en la que "licet sphaerae elementorum sint ita situatae sicut sphaerae planetarum: tamen elementa per omnes sphaeras sunt mixta et compacta ratione motus coeli". *De Ascensu et Descensu intellectus*, d. VII, ed. Valencia f. 40r. Igualmente, en virtud del constante movimiento ternario (correlativista), en cualquier punto del sistema las dignidades son inmediatamente accesibles.

47 Sobre la doctrina correlativa puede verse J. GAYA, *Estructuras del pensar luliano*. Diss. Freiburg i. Br. 1974.

48 Muchos de estos temas son ampliamente tratados por Llull en *Liber Chaos* y *Ars inventiva*.



## EL MON MILLOR, EN ELS SEUS ASPECTES SOCIAL I RELIGIOS, SEGONS LES OBRES DEL BEAT RAMON LULL

### *Introduccio*

El Beat Ramon Lull tracta sovint del *Món Millor* —mai con un tema directe— en moltes de les seves obres, especialment al ocupar-se de la *Primera e Segona Intenció* de les coses i del *Bé Comú* o utilitat pública lluitant contra les utilitats específiques (egoïsmes).

Apòstol reformador dels costums i experimentat sociòleg medieval té present ben bé, per una part com a catòlic el lema de Sant Pau: “*Instaurare omnia in Christo*”; i per altra, com a franciscà la *Carta* de Nostre Pare Sant Francesc dirigida als Caps dels Pobles: “Jo us prego, doncs, amb tota la reverència possible, que en mig de les cures i sollicituds d’aquest món, no tingueu al Senyor en oblit ni us desentengueu dels seus manaments; car tots aquells que l’obliden i es desenten dels seus manaments, són maleïts i d’Ell oblidats seran... Per tant, jo fermament us aconsello, missenyors, que deixeu de banda tota cura i inquietud”.

El *Món Millor* segons el Beat Ramon Lull s’ha de considerar baix dos aspectes: el social i el religiós.

#### *a. El món millor en l’aspecte social*

Segons el pensament lul·lià la sociologia cristiana bàsica té per problema únic: Donar a Déu l’honrament merescut per part dels homes. I els homes fan tot el revés del que Déu ha ordenat en la *Intenció* i cerquen els propis honraments deshonrant a Déu. Per çò un jorn Ramon “membrant en lo món com és entorbat estament, per privació de vera intenció” escriu *El Libre de Intenció* per a tractar sobre la utilitat pública i atacar les inversions de la intenció ordenada per Déu.

El mateix Beat Ramon en el *Libre de Contemplació en Déu* (cap. 110 a cap. 122): Com hom se pren guarda de ço que fan els homens (des dels dignitaris fins als manestrals), preveu un *Món Millor* entorn de la moral de totes les dignitats, arts i oficis (incorruptibilitat en l’ofici i en la matèria). Però es pot preveure, també, el *món pessim* que produeix el canvi de les intencions ordenades per Déu.

“Déu no vol del món més que honrament, e no que no vol haver, vol haver cascú home”. I amb això esta dit tot: canvi d’intenció i triomf de les utilitats específiques. I Ramon Lull és prou explícit: “car pagès

carnicer o sabater, e de qualque mester sia, desiza més honraments que altra cosa, e per això lo pagès vol ésser mercader, per ço car ha pus honrat ofici que el, lo mercader vol ésser burgués e lo burgés vol ésser cavaler e lo cavaler compte, e lo compte rey e lo rey emperador; e nengú home es pot sedular d'honra, e per haver honra trebaylen més los homens que per haver bondat saviea, virtut e amor" (*Arbre de Filosofia d'Amor*. De les Flors d'Amor. caps. 3 i 6).

Ramon Lull en el seu temps retratava ben bé la constant reincidència del món dolent, on cap home pot satisfer-se d'honors i pot ésser honrat, encara que sigui pecant i treballant —i de quina manera!— per això "l'Amat esta desonrat en lo món per desonrats amadors" que no volen "bonea, saviea, voluntat e amor". (*A. de F. d'Amor*)

Segons el Beat Ramon Lull tothom ha d'ésser apòstol de si mateix i apòstol envers el proïsme. L'Amat és poc estimat, és poc conegut; l'Amat necessita d'Amics que el facin coneixer i estimar, per això proposa la fundació dels *Donzells d'Amor i de les Dones d'Amor*.

"Ramon estant a Paris... consira fer gran bé per manera d'amor e proposa fer aquest Arbre de Philosophia d'Amor".

Al descriure la mort de l'Amic i tractar DE LA CONSOLACIO DE LAS DONA D'AMOR: "E l'Amat vol que vos nodrescats novel amador que sia tant amat com per aquel qui per vos suspirats e plorats e aquel passa aytant bona vida e mort com aquest, e quen passats un altre e en així successivament un bo e gran amador e altres per so que l'Amat e vos siats en gloria acompanyats de bons e grans amadors".

I varen anar sorgint els nous amadors i apòstols. I digué un dels amics:

"Dones d'amor e donzels d'amor! quin conseyl se poria pendre que l'Amat hagués en lo món gran honrament e honor! car gran desonor e peril és de los homens qui amieu l'Amat, com no fan tot co que poden fer en honrar l'Amat".

"Amic: dixeren les dones als donzels d'amor: lo conseyl a venir de l'Amat que ell trameta homens novels de virtut e sanctetat e que vagin per lo món mostrant veritat de les nobleses de l'Amat... que donen exempli de santa vida per obres e per paraules e que reprehen los homens qui en lo món e en lur cor tenen l'Amat desonrat".

L'Amic contesta a les Dones d'Amor i als Donzels d'Amor dient-hi que l'Amat havia manifestat com volia "honrament en tot lo món e en tot temps salvació de homens e no dampnació".

"Acort fo empres per l'Amic e per les Dones d'Amor e los Donzels d'Amor que anassen per lo món tractan com l'Amat fos molt onrat e servit, conegut e amat; e vengren en una ciutat etc.".

Des del final del capítol VI a la visita que feren i les observacions per la ciutat esmentada, tot era un món pessim; l'Amic i les dones



d'amor anaven per aquelles carreres i tot eren deshonors a l'Amat. Així que l'Amic i els deixebles eixiren de la ciutat cap a les afores per a pendre un partit o altre determinat: "que eixissen de lo món, e que no se estiguessen entre los homens e que se extenguessen en los boscatges".

Mentres els cercadors del Món Millor s'amagaven pels boscos es trobaren amb un pelegrí que venia de peregrinació i els demanà on anaven. Li explicaren el fracàs del seu apostolat. El pelegrí els va reprendre, i els feu retornar al món a tractar amb els homes i servir a l'Amat "e que tothom sia en veritat e en bon estament".

Així Ramon Lull exposava la teoria del Món Millor en la seva Institució utòpica de les *DONES D'AMOR I DELS DONZELS D'AMOR*.

#### 5. *Un mon mular en l'aspecte religiós*

Ramon Lull, a través de l'argumentació utòpica del *Libre de Blanquerna*, ens ofereix un novell i ben original sistema d'apostolat. Els estaments de *Matrimoni*, de *Religió*, de *Prelació* i d'*Apostolical Senyoria*, exposats en forma d'un quasi socialisme evangèlic —com ha dit molt bé Mossen Galmés— responen a l'ideal místic de l'autor: reduir tots els pobles, races i gents a la unitat de fe cristiana; portar tots els amadors envers l'Amat. I el que és més meravellós, encara, és que alguns d'aquells utopismes passaran a ésser, segles després, encertades realitats, institucions ben arrelades i de crèdit.

El Beat Ramon Lull coneixia la vida religiosa degut a la seva gran amistat amb els Frares Menors i els Fares Predicadors, especialment amb els Frares de Sant Bernat del monestir de Santa Maria de la Real prop de la ciutat de Mallorca, a on havia conviscut amb els monjos del Cistell, quina Abadia considerava com a segona casa pairal.

L'originalitat del sistema reformador lul·lià esta únicament en les novetats que tracta d'imposar a les persones eclesiàstiques; ocupant-li aquesta matèria el *Segon Libre: Primera Part* (Caps. 19-41) i *Segona Part* (Caps. 42-66).

Apareix establerta la pròpia jerarquia religiosa: Prelat, Consell i Religiós. Respecte de cada grau dóna algunes idees ja sabudes i moltes altres de caràcter vertaderament excepcional. Imposa sobretot novetats a l'estament religiós.

Heus ací sistematitzada la doctrina lul·liana sobre els religiosos, que pugui vestir un sentit certament jurídic.

*El Prelat.* El Prelat de tota casa religiosa es presenta sota la figura de l'Abat (o l'Abadessa en monestir de dones).

*Blanquerna* ens ofereix idees interessants respecte de les prelacions conventuals o monàstiques. (Cap. 39,4).

Una pinzellada d'aquelles que trobem tan sovint en les obres d'En Ramon Lull ens diu que la missió del prelat és "seguir convent e entrar tard en enfermeria", el qual prelat no deu tenir orgull "per honor

d'abadia ni per esser senyor de molts homens", pensant que si gran cosa és "en governar una persona, més molt major és en governar moltes persones", i a l'ensem "que en los mèrits de tots los monges ha part l'abat, qui té ordenat son voler a esser servidor e sotsmes de sos monges". (Cap. 60,11).

De l'art de elecció, dels honors deguts als superiors, del retirament de superiors, de si un bisbe pot ésser elegit abat, de les virtuts que han de posseir i de les facultats que poden exercir, poden trobar-se idees en diferents capítols del Llibre de Blanquerna, especialment en el Cap. 60: *En qual manera fo elet a abat Blanquerna*. I del que fa referència als monestirs de monges, en els capítols de la primera part del Segon Llibre: *De Religió*.

*El Consell*. Diu Ramon Llull per boca de Blanquerna: "que en totes coses" deu "hom haver deliberament e consell enans que passés de un preposament en altre". (Cap. 55,2). Per això, el qui dirigeix una comunitat haurà de pendre consells dels altres frares —almenys d'aquells anomenats consellers— "demanar consell en qual manera poria usar que de oiment usassen... en tal manera que mills ne poguessen seguir la regla de lur orde" (Cap. 25,1). Aquesta matèria guarda estreta relació amb les questions atanyents a les eleccions dels prelat: "novella manera de elecció, la qual esta en art e en figures, la qual art segueix les condicions del *Libre del gentil e dels III savis*, lo qual segueix la *Art de atrobar veritat*". (Cap. 24, 2).

Ramon Llull, encara que indirectament, s'ocupa de certs aspectes del Dret regular en el que diu relació als religiosos en general. La pedra fonamental de la vida regular és el vot d'obediència: "en tot lo món no ha pus meritoria virtut que obediencia" (Cap. 54, 1); d'ella se'n puja el gran edifici de l'estament religiós. Tota la doctrina que pugui interessar-nos va compresa en els Capítols: 56, *Del ordenament del estudi*; 57 *De vanagloria*; i 58, *De acusació*.

Primerament, en tractar dels estudis dels religiosos, determina: *finalitat dels estudis* ("segons la fi per que som en est loc ni havem lextat lo món, cové que hajam diverses sciències per ço que puscam aver la sciència de teologia, qui és fi e compliment de totes altres sciències". Cap. 56,4); estudiants, local per a estudis, temps d'estudi, assignatures, orde en assignatures, pla d'Estudis, estudis fets fora del Convent (no és partidari d'enviar frares a les Universitats), conservació de la ciència, i resultats d'un bon Estudi: "temps venrà que tot aquest monestir sera semblant al fruyt de la figuera, e molt seran grans clergues en nostre orde abats e ufcials e escolans" (Cap. 57,6).

Segonament, en tractar de les virtuts dels religiosos, recalca molt sobre la *vanagloria*; i es dirigeix especialment als escolans (frares joves dedicats a l'estudi) "com sia cosa que és ciencia ocasió de vanagloria e

orgull" (Cap. 57, 1). Ramon Llull en aquests capítols, es mostra contrari a l'enderrocat *compte de consciència*: "L'abat féu manament al prior en virtut de obediència que li digués son coratge. Lo prior respos e dix que ço de que havia pensament era cosa secreta e qui no convenia esser sabuda sinó per manera de confessió" (Cap. 57, 4).

Finalment en el Cap. 58, *De acusació*, exposa el Beat franciscà un enfilall de textos ben saborosos: *idea general de la vida religiosa* ("Menjar faves, beure vi mudat e agre, longues faldes, dos caperons, estreps de just, levar a matines..."); *Qualitat millor que quantitat en religió, competència entre els Ordes religiosos* ("Loar orde, és leguda laor contra irregularitat de orde; mas loar orde sobre altre orde, és dir mal d'orde e és contra comunitat, caritat, justícia, fraternitat, unitat de Déu"); *sostracció de frares* ("contra comunitat és tot frare qui sostrau a un orde altre frare, e per vici de propietat pot esser acusat e punit"); *vacacions* (pels estudiants); *penes corporals i deutes de monestir*: "Endeutar monestir per haver defalliment de viandes fallides per pestilència o per defalliment de pluja o d'altres coses naturals, és cosa leguda".

Proposa Ramon Llull algunes novetats per a la vida monàstica: la creació d'uns monjos dedicats a tasques especials, l'establiment d'ermitatges, i l'acoplament d'un novell orde de cavalleria dependent d'un dels ordes religiosos establerts en la cristiandat.

Mirem d'examinar aquestes novetats lul.lianes.

*El monjo "Ave Maria"*. La seva tasca: que "saludás tots jorns nostra Dona". El monjo "qui hauria aquell ofici convenia esser gran clergue en diverses sciéncies, per ço que per elles sabés elevar son enteniment a contemplar e a saludar nostra Dona, e aquell monge convenia esser elevat e home de santa vida" (Cap. 61, 1). Viuria en una cel.la aïllada del monestir, "una cambra apartada" anomenada "Ave Maria" (ibid.).

*El monjo "Gratia plena"*. La seva tasca: estar-se "tot lo temps de sa vida adorant e contemplant nostra Dona plena de gracia" (Cap. 62,5). També en una cambra especial del monestir "a la qual més nom:

Gratia plena", el frare "home sant e devot" —així el concebia Ramon Llull— "de tot son poder adorava tots jorns nostra Dona considerant en la gracia de que era plena" (Cap. 62,6). Manifestació de la tesi *concepcionista* del nostre Beat.

*Els ermitans "Dominus tecum"*. "En un alt puig prés de l'abadia", a on no vagin multituds "per ocasió de romeries e de vigilies" (Cap. 63,7), hom pugui "viure en vida ermitana" (ibid.), per tal de contemplar "lo Senyor e nostra Dona en Dominus tecum" (ibid.)... "en penitència e en aspra vida... e abundancia de gran devoció, etc." (ibid.). Això ve a ésser una idea de la *recol.lecció* dintre de l'observància regular.

*L'Ordre dels cavallers "Benedicta tu in mulieribus"*. Apar que la concepció lul.liana no vingui a expressar la idea d'un orde religiós-militar, sinó la d'un novell orde de cavalleria: "combatre en terra de sarrains

contra un cavaller qui no sia servidor de nostra Dona” (Cap. 64,12). Aquest orde novell ha de sotmetre’s a la jurisdicció d’un orde religiós constituït. Els cavallers “Benedicta tu in mulieribus” tenen per lema i programa aquestes paraules: “Servidor amador soc d’una dona qui és mellor que totes fembres e qui és mare de Déu e home per gràcia de Sant Esperit. On, qui nega aquesta honor a nostra Dona, jo l’arremesc de batalla... per tal que li faça otorgar la honor que cové esser feta a nostra Dona verge Santa Maria, de la qual som cavaller novellament” (Cap. 64,13). Els cavallers abans de sortir a guerrear han de dir: “Benedicta tu in mulieribus” i fer “devant sa faç lo senyal de la Creu” (Cap. 64,15).

*El monestir “Benedictus fructus ventris”.* “Atrobar alcuna manera per la qual molt pogués honrar lo fruit que nostra Dona hac en son ventre per gràcia de Sant Esperit”, és la raó del gran projecte lul.lià dels col·legis missionals. Per això proposa a totes les famílies religioses la fundació de monestirs especials —“segons la regla e la manera del monestir de Miramar, lo qual és en la illa de Mallorques”— on siguin educats frares a “aprendre diverses sciències e diverses lengues” (Cap. 65,4)... “e com sabram l’aràbic, que vagen honrar, per licència de lur general, lo fruyt de nostra Dona, sustinents per honrar aquell, fam, set, cald, fret, temors, turments e mort” (Cap. 65,9). Aquests monestirs duren per nom “monestir *Benedictus fructus*” (Cap. 65,4).

*El monjo “Sancta Maria, ora pro nobis”.* Aquest monjo ha d’encarregar-se de la predicació dels pastors “les gents qui són e estan per les muntanyes e per les afores, les quals no vénen a l’esgleya;... per co car estan tots sols e no és qui’ls embarga a cogitar en ço que hom lur pot significar del honrament de nostra Dona...” (Cap. 66,2).

“Om com los pastors sien gents pus adonades a entendre per raons que per autoritats”, convé que els seus sermons siguin aprofitables, i “és sermó profitable com hi són provades raons provables per natura de enteniment” (Cap. 66,4).

El monjo...ha de tenir per ordenança “que hom faça breus sermons” (Cap. 66,5), i ha de portar per companys de la predicació “bones obres e devotes paraules”. (Cap. 66,6). Anirà “per munts, e per plans e per boscatges, preycant a los pastors los honraments de nostra Dona qui prega per justs e per pecadors” (Cap. 66,12). I els predicarà amb exempli, per tal que mills los “endugui a elevació” (Cap. 66,22).

Les conceptuacions fantàstiques del Beat Ramon Lull, passant els anys, s’han esdevingut belles realitats. Randa i Miramar, llocs estratègics de contemplació lul.liana no deixaren d’influir en les novel·les modalitats monàstiques. Algunes d’elles el mateix utopista les deixà establertes.

El Monjo “Ave Maria” era el mateix Ramon Barba Florida que iniciava el Santuari de Nostra Dona de Cura.

El Monjo “Gratia plena” ve recordat en la muntanya de Randa en el Santuari de Nostra Dona de Gràcia.

El Monjo "Dominus tecum" recorda la vida ermitana, començada pel mateix Beat Ramon i continuada, encara, a la illa de Mallorca. La vida ermitana de Montserrat no podia menys de complaure a la plantilla lul.liana.

L'Ordre del Cavallers "Benedicta tu in mulieribus" pot ésser aplicada als Tercerals de Nostre Pare Sant Francesc i del Pare Sant Domenec; com també als Oblats de Sant Benet, i modernament a les Congracions Marianes de joves i donzelles.

Els Monestirs "Benedictus Fructus ventris tui" foren un exit. Tots els Ordres Religiosos fundaren missions i col.legis per a Missioners.

El Monjo "Sancta Maria", ora pro nobis" és el tipus de predicador popular i dels monjos ocupats en el ministeri sagrat pels voltants de les abadies i en els llocs de jurisdicció abacial.

Les referències precedents ens donen idea d'un *Món Millor* a través de una reforma monacal; així, també, la trobem dins una nova plantilla cardenalicia sota la perífrasi del *Gloria in excelsis Deo* i en la reforma de la Comunitat dels Canonges, aplicant-els-hi l'apostolat de les Obres de Misericordia. Al cap de tots hi figura el Papa (l'Apostolical Senyoria) únic i verdader ordenador del món.

El Beat Ramon Lull no sols va presentar-se com a *Procurador dels Infidels* (Missioner) sinó que també va manifestar-se, amb alta exemplertat, apòstol seglar, defensor del bé comú, lluitant tota la seva llarga vida a favor de la pública utilitat contra les utilitats específiques que maleixen el món, l'aparten de Déu i l'allunyen de la *Primera Intenció*: Coneixer, servir i honrar a l'Amat.

FR. ANDREU DE PALMA DE MALLORCA



## LA RENUNCIA DEL PAPA "BLANQUERNA" AL PAPADO

### (Aspectos jurídico-teológicos del pensamiento luliano sobre la renuncia a la Sede Romana)

El aspecto más relevante del libro quinto del *Libre de Evast e de Aloma e de Blanquerna*<sup>1</sup> que compuso Ramon Llull a partir del año 1283<sup>2</sup>, es el de la descripción de la dimisión papal de *Blanquerna*, el papa de la conocida novela cuyo pontificado describe en el libro cuarto,<sup>3</sup> bajo las siguientes palabras rotulares: "Comença lo quart libre qui es d'Apostolical Estament"<sup>4</sup>.

El libro quinto de esta obra luliana es el más breve de cuantos la integran. Mientras, efectivamente, el libro primero -"De matrimoni"- abarca 18 capítulos<sup>5</sup>; y el libro segundo -"De religió"- comprende cuarenta y siete<sup>6</sup>; y los libros tercero y cuarto - "De prelatió" y "D'apostolical estament"- encierran respectivamente, diez<sup>7</sup> y quince<sup>8</sup> capítulos, el libro quinto únicamente consta de cuatro.

Esta brevedad podría ser considerada, a primera vista, como una razón a favor de la hipótesis, según la cual el *Libre de Blanquerna* habría sido compuesto en dos etapas, en el sentido de que los cuatro primeros pertenecen a los años 1283-1284 y que el quinto fue compuesto en 1294<sup>9</sup>. Sin embargo, carece de toda fuerza probativa, si se atiende a su contenido. Ramon Llull, en efecto, lo único que se propone describir en él, es el hecho de una renuncia papal y la partida del papa dimisionario hacia la soledad, para consagrarse a la vida contemplativa. Así, pues, escribe *En qual manera Blanquerna renuncià al papat*<sup>10</sup>, *Del cumiat que Blanquerna près de l'apostoli e dels cardenals*<sup>11</sup>, *De la vida en la qual estava Blanquerna en son ermitatge*<sup>12</sup> y *En qual manera Blanquerna ermità feu lo libre de Amic e Amat*<sup>13</sup>.

Jamás Ramon Llull se propuso dar por terminado el *Libre de Blanquerna* con el final del libro IV cuyo último capítulo<sup>14</sup> versa sobre la manera como lo papa *Blanquerna... pugués tractar pau e concordia enfre les comunitats, qui son en gran discordia per so car no han concordancia en esser obedients a un príncep tan solament qui tengués pau e justícia*.<sup>15</sup>

Al contrario, al concebir la obra, ya tuvo la intención de *dar doctrina e regla de la manera segons la qual son significats en aquest libre cinc estaments de gents a les quals es bo tenir aquest libre: lo primer es de Matrimoni, lo segon es de Religio, lo tercer es de Prelacio, lo quart es de Apostolical estament, qui es en lo Papa e cardenals, lo cinqué es de Vida ermitana*.<sup>16</sup>

Por otra parte, en el libro V halla una prolongación la línea que atraviesa el libro II, en cuyo capítulo 60 se describe la dimisión de un abad, quien *fo en lo capítol ab tot lo covent e demanà misericordia dient aquestes paraules:... En la fi som de mos dies, e volria esser sotsmés a alcú de vosaltres per ço que fos pus obedient. Prec vos que elegiscats abat e de mi vos prenga pietat.*<sup>17</sup>

Además, en el cap. 65, se narra que un obispo *renuncià al bisbat, e ab alguns canonges-e religiosos e homens lecs, mès se en aquell monestir* (en un monasterio que antes ha descrito) *per honrar lo fruyt de nostra Dona, segons la regla e la manera del monestir de Miramar, lo qual es en la illa de Mallorca.*<sup>18</sup>

A Ramon Llull, al planear el *Libre de Blanquerna* y proponerse escribir sobre *vida ermitana*<sup>19</sup> y describir un *contemplador de Deu en vida ermitana*<sup>20</sup>, quiso mostrarla por razón de la excelencia de la vida contemplativa<sup>21</sup> en lo más alto de los estados de la Iglesia, narrando *En qual manera Blanquerna renuncià al papat.*<sup>22</sup>

Ramon Llull no escribió el libro V del *Libre de Blanquerna -De vida ermitana-* para tejer una disertación teológico-jurídica sobre la renunciabilidad de la Sede Romana<sup>23</sup>, sino que se propone hablar, brevemente, *de vida ermitana* y para ello, referir llanamente que un Papa renunció a la tiara para abrazar aquélla.

Más tarde, los enemigos de Bonifacio VIII hallaron, fácilmente, un arma teológica y jurídica que esgrimir contra su legitimidad, en la renuncia del Papa Celestino, que pretendían que era nula, por el motivo de que el Romano Pontífice no puede renunciar válidamente a la Sede Primacial de la Iglesia.<sup>24</sup> Pero, en los instantes en que Ramon Llull escribía el *Libre de Blanquerna*, aun no se había suscitado controversia alguna. El escribió dicho libro V, dando por supuesto que el Papa puede renunciar a la Tiara y lo redactó de conformidad con su pensamiento relativo al organismo colegial que constituyen el Papa y los Cardenales.<sup>25</sup>

Los que, principalmente, se manifestaron contra la validez de la decisión tomada por el Papa Pietro de Murrhone, fueron los "espirituales", los joaquinistas, y también los monjes celestinos<sup>26</sup>, como, igualmente —aunque por diferentes motivos— parte de la nobleza romana (las familias Colonna y Orsini) que había recibido, con disgusto, la elección del Papa Gaetani. O sea, que más que una verdadera controversia de carácter teológico-jurídico, fue un pleito político lo que suscitóse inmediatamente después de la elección de Bonifacio VIII.<sup>27</sup>

Mas aquel hecho no podía causar extrañeza por el motivo de que los "espirituales"<sup>28</sup> y muchos de los monjes que habían abrazado la Regla de Piètro da Murrhone —los "celestinos", cuyos estatutos había aprobado Gregorio X (1272-1276)— habían recibido, con extraordinarias muestras de júbilo la elección de un papa que gozaba de fama de



santidad y que infundía vivas esperanzas en que sería, por sus virtudes de pobreza y de humildad, el reformador que la Iglesia necesitaba en aquellos instantes.

Pero Ramon Llull, a pesar de sus ideales reformistas, expresados en el *Libre de Blanquerna*, no se adhirió a ellos. Al contrario, en 1295, presentó a Bonifacio VIII una instancia que comienza con estas palabras: *Advertat sanctitas vestra, sanctissime pater domine boniface papa...*<sup>29</sup>; y acaba diciéndole: *Et si in hiis que possui nimis presumptuose in aliquo sim locutus flectens cordis genua veniam postulo...*<sup>30</sup>

Su pensamiento sobre la pobreza no es ambiguo<sup>31</sup>; pero no, por esto, tomó la misma actitud que los espirituales ante la dimisión de Celestino V y la elección de Bonifacio VIII.

Más tarde, en 1296, en el *Liber Apostrophe sive de Articulis Fidei Sacrosanctae et Salutiferae Legis Christianae*<sup>32</sup>, escribe *flexis genibus, cum humilitate et reverentia quanta possumus, Sanctissimo Patri, Summo Pontifici, Domino Bonifacio, Christi Vicario et Dominis cardinalibus...*<sup>33</sup>; y, en la dedicatoria, afirma, expresamente, que Bonifacio VII “brilla en la Silla de San Pedro”.<sup>34</sup>

Cuando Ramon Llull proclamaba, públicamente, la validez de la elección del Cardenal Benedetto Gaetani, para ocupar la Sede Primaria de la Iglesia, todavía no se había promovido la contienda de carácter teológico-jurídico, que suscitóse con la divulgación de una *Determinatio* (hoy perdida), escrita a impulsos del rey Felipe IV el Hermoso contra la legitimidad de Bonifacio VIII por teólogos de los Frailes Menores, de los Frailes Predicadores y de los Cistercienses.

Pero este documento provocó otro a favor del mismo Papa, con motivo del Capítulo General de la Orden de Frailes Predicadores, celebrado en Venecia en 1297, donde su Maestro General —Fr. Nicolás de Tarvis, el futuro Benedicto XI (1303-1304)— exhortó a todos sus miembros a reconocer al Papa Bonifacio, como verdadero Vicario de Cristo en la tierra y legítimo sucesor de San Pedro.<sup>35</sup>

La *Determinatio* de los Maestros de la Universidad de París es, en el orden cronológico, el primer documento doctrinal divulgado contra la validez de la elección de Bonifacio VIII. En ella, en efecto, se inspiraron el tratado anónimo titulado *Rationes, ex quibus probatur quod Bonifacius legitime ingredi non potuit, Caelestino vivente*<sup>36</sup> y el escrito de los Cardenales Colonna.<sup>37</sup>

Los adversarios del Papa Gaetani apoyaban su tesis sobre su ilegitimidad en que Celestino V no podía renunciar a la tiara. Sin embargo hasta sectores de los mismos “espirituales” se opusieron a la misma.

Entre ellos suele incluirse a Pedro Juan de Olieu (m. 1298)<sup>38</sup>, quien, el 14 de septiembre de 1295, escribió una carta a Fray Conrado de

Offida, con la finalidad de convencer a los mismos "espirituales" de que Bonifacio VIII era el Papa legítimo.<sup>39</sup>

Pero, más tarde, escribió la cuestión de *Renuntiatione Papae Coelestini*, que incluyó en su tratado *De perfectione evangelica*.<sup>40</sup>

Egidio —conocido por Egidio Romano— que había sido discípulo de Santo Tomás de Aquino en la Universidad de París (1269-1272) y fue Superior General de los Ermitaños de San Agustín (1292-1295), era uno de los representantes clásicos de la Escolástica en su Edad de Oro,<sup>41</sup> dotado de temple y ciencia suficientes para enfrentarse con la *Determinatio* de los Maestros Parisienses y el escrito de los Cardenales Colonna; y escribió el tratado de Derecho Eclesiástico titulado *De renuntiatione Papae*<sup>42</sup>. También, Fr. Juan Quidort de París (m. 1306) de la Orden de Frailes Predicadores, entre los años 1302-1303, compuso su obra *De potestate regia et papali*<sup>43</sup>, cuyo capítulo XXIV está consagrado a demostrar que el Romano Pontífice puede renunciar a su Silla.

Es, por tanto, manifiesto que, en el proceso del asunto sobre la ilegitimidad de Bonifacio VIII, se esgrimía, como razón poderosa, la invalidez de la renuncia del Papa Celestino, la cual era la misma que los "espirituales" adujeron apenas se produjo aquel suceso singular.<sup>44</sup>

De esta breve exposición histórica se deduce que cuando Ramón Llull escribió el libro V del *Libre de Blanquerna* —*En qual manera Blanquerna renuncià al papat*—<sup>45</sup> ni los "espirituales" ponían en tela de juicio la validez de la renuncia de Celestino V, ni se había divulgado la *Determinatio* de los Maestros de la Universidad de París. O sea, que el escrito de Ramon Llull sobre la renunciabilidad del Papado no forma parte de la literatura polémica que, por uno u otro motivo, arranca del raro suceso, ocurrido el 13 de diciembre de 1294. Mas no puede decirse lo mismo de las férvidas frases de adhesión a Bonifacio VIII —del *Liber Apostrophe sive de Articulis Fidei Sacrosanctae et Salutiferae Legis Christianae*— que más arriba se han transcrito.

Ellas, efectivamente, parecen responder a los ataques que se habían dirigido contra la legitimidad del Papa Gaetani, basados en que su antecesor no podía renunciar al Papado.

Si Ramon Llull comenzó el *Libre de Blanquerna* el año 1283<sup>46</sup> y la unidad de plan exige la unidad de realización, no es posible admitir que la redacción de la obra, atendidos su temperamento y su dinamismo, durara diez años. Por tanto, al ser elegido Bonifacio VIII, el 5 de julio de 1294, la novela luliana estaba terminada.

El libro V del *Libre de Blanquerna*, no pertenece al instante de las impugnaciones de los "espirituales" y de los Maestros parisienses; pero corresponde al pensamiento general de la época. Las palabras de la carta de Fray Conrado de Offida son, realmente, muy expresivas: "...propter renuntiationem Celestini nuper factam, quidam dubitaverunt an Papa

possit renuntiare''. Si, según expresa, *algunos* dudaron, de a a entender que los restantes sostenían o daban por supuesto que el Papa puede renunciar a su cargo.

Este dato priva de originalidad al repetido libro V del *Libre de Blanquerna*, pero a la vez, desvirtúa la dificultad que se opone a su composición con anterioridad al año 1294.<sup>48</sup>

Ramon Llull, sin ir contra corriente, pudo escribir dicho capítulo 96 de aquella obra e incluirlo dentro de la novela, como parte de la misma, prevista y planeada desde los inicios de su labor.

Así se explica que, sin consideración alguna exprese que el papa Blanquerna *s'agenolla davant tots, pregant los cardenals que'ls plagués que ell renunciàs al papat...*<sup>49</sup>, con el fin de que se le pudiese confiar el *ofici de oració*.<sup>50</sup>

La creación de este oficio había sido propuesta por el Papa Blanquerna a los cardenales en estos términos: *On, per la gracia que Deus ha donada a la cort, per ço que Deus la mantengués en l'ordenament en que es, seria bo que feesen un uficial qui feés tots jorns oració e que hagués vida contemplativa, en la cual pregàs que Deus mantengués l'ordenament de la cort...*<sup>51</sup>

Son, precisamente, estas palabras del libro V del *Libre de Blanquerna* las que muestran su continuidad respecto del *Pròlec*<sup>52</sup> y de los capítulos 60<sup>53</sup> y 65<sup>54</sup> del libro II; y son las que, juntamente con las transcritas en el párrafo anterior, demuestran que, al comenzarlo, en 1283-1284, Ramon Llull ya llevaba en mente el pensamiento de un Papa que renuncia al papado, para entregarse a la vida contemplativa.

Mas lo que, primariamente, interesa, en estas breves páginas, es la averiguación de cómo, según el mismo Ramon Llull, se produjo la renuncia del Papa *Blanquerna* al Sumo Pontificado de la Iglesia: si, por mera voluntad o decisión personal, o si fue necesario el consentimiento de los cardenales.

El asunto se plantea por razón del claro pensamiento luliano sobre la copiegalidad Papa-Cardenales, cuya fórmula más representativa es su anuncio de escribir sobre *Apostolical estament, qui es en lo Papa e cardenals*<sup>55</sup> y cuya proyección, en la práctica, cristalizó en el hecho de que Ramon Llull nunca elevara un memorial u otros documentos a la Sede Apostólica, sin dirigirse al Papa y al Colegio cardenalicio<sup>56</sup>. Además, lo expresa con palabras tan significativas como éstas: *Ordenat fo per l'apostoli e per los cardenals*<sup>57</sup>; *l'apostoli e los cardenals...ordenaren*<sup>58</sup>; *recontà que per los locs on havia estat, havia oit dir que tot lo mal e la error qui era en lo mon, era per culpa e per defalliment de l'apostoli e dels cardenals...*<sup>59</sup>.

A decir verdad, los términos con que el *Papa Blanquerna* se dirigió a los cardenales, son algo ambiguos. Podrían, en efecto, interpretarse en el sentido de que el *Papa Blanquerna* pidió a los cardenales *su consenti-*

miento para la validez de su renuncia; y, también, bajo el respecto de que les rogó que *recibieran con agrado* su dimisión.

En el segundo caso, como es manifiesto, según Ramon Llull, la renuncia a la tiara dependería única y exclusivamente de la voluntad papal. En el primero, la doctrina luliana sobre la colegialidad Papa-Cardenales llega al punto de reflejar que la persona moral que forman, quizás de derecho divino,<sup>60</sup> según el mismo Maestro mallorquín, no puede romperse sin la voluntad del colegio cardenalicio.

Y es, igualmente, ambigua la misma segunda parte del pasaje luliano.

Narra Ramon Llull que *Tant estec agenollat l'apostoli e tant plora denant los cardenals e ab tan gran devoció afecció demàna misericòrdia, que tots los cardenals obeiren a son manament.*<sup>61</sup>

Este párrafo tampoco es lo suficientemente claro para señalar con toda exactitud, cuál es el pensamiento luliano sobre el tema que se ha planteado.

Cualquiera, en efecto, podría concluir que la actitud del Papa *Blanquerna* únicamente se explica, si su renuncia a la Sede Papal dependía de los cardenales, a quienes *demanà misericòrdia*.

A lo precedente hay que añadir que, según se relata en la novela luliana, *Com Blanquerna fo absolt del papat es sentí franc a anar servir Deu en vida ermitana, lo goig ni l'alegre que ell hac, qui l vos puria dir?*<sup>62</sup>.

O sea, que *Blanquerna fo absolt del papat*, cuando *tots los cardenals obeiren a son manament*.

¿Revelan estas palabras de Ramon Llull que, según su propia doctrina, el Papa "Blanquerna" *fo absolt del papat* en virtud del consentimiento de los cardenales, dado a la petición o propuesta papal?

Parece ser, en efecto, que, si la renuncia a la tiara hubiera dependido de la voluntad del Papa y lo que pedía *Blanquerna* a los cardenales, era tan sólo que no se disgustasen por su dimisión, Ramon Llull hubiera tenido que expresarlo de otra forma.

La expresión *fo absolt* parece significar que su liberación de la carga del Papado dependió de otro o de otros. De lo contrario, Ramon Llull habría tenido que escribir: *queda absolt, es tengué per absolt*, u otras frases parecidas.

Desde luego, cuando compuso el *Libre de Blanquerna* (1283-1284), aún cuando ya se admitiese la legitimidad de una renuncia papal, todavía, como es manifiesto, no había sido dictada la Bula que, Celestino V mandó componer para declarar que el Papa puede renunciar a su dignidad --documento que fue leído en el Consistorio del 13 de diciembre de 1294— ni, por consiguiente, tampoco, la Constitución "Quoniam aliqui curiosi", de Bonifacio VIII<sup>64</sup>, donde se hace expresa referencia a

la Bula de su antecesor, y se declara, con toda exactitud, que *Auctoritate Apostolica statuit et decrevit: Romanum Pontificem posse libere resignare*.<sup>65</sup>

En el documento del Papa Gaetani se revela que Celestino V no se dejó llevar de su puro criterio personal, sino que *volens super hoc haesitationibus cuiuslibet materiam amputare, deliberatione habita cum suis fratribus Ecclesiae Romanae cardinalibus (de quorum numero tunc eramus) de nostro et ipsorum omnium concordia consilio et assensu, auctoritate Apostolica statuit de decrevit: Romanum Pontificem posse libere resignare*.<sup>66</sup>

Con esto, se declara que, unánimemente, se admitía que, para la renuncia papal, no era necesario el consentimiento de los cardenales. Pero, mientras la doctrina de la Bula del Papa Celestino y de la Constitución de Bonifacio VIII es clarísima, no lo es tanto el pensamiento de Ramon Llull, que, en realidad, fue formulado antes de aquella.

S. GARCÍAS PALOU

1) Ed. Obres de Ramon Lull, IX, Mallorca, 1914, pp. 369-378.

2) Lo admite el mismo Adam Gottron (*Neue Literatur zur R. Lull*, Franziskanische Studien, XI, Munster, 1924, p. 220).

Divulgó esta opinión Fr. E. Longpré, O.F.M. (*Lulle, Raymond*, Dictionaire de Théologie Catholique, IX, Paris, 1926, col. 1091).

También, el Dr. Rubió Balaguer (*Historia General de las Literaturas Hispánicas*, I, Desde los orígenes hasta 1400, Literatura catalana, Barcelona, 1949, p. 693).

Cfr. **Garcías Palou**, *El "Liber de quinque sapientibus" del Bto. Ramon Llull, en sus relaciones con la fecha de composición del "Libre de Blanquerna"*, Estudios Lulianos, I, 1957, pp. 377-384.

Sobre el mismo asunto se hallan en vía de publicación los trabajos: *La averiguación de la fecha de la composición del "Libre de Blanquerna"* y *La primera referencia a los tamplarios, y la fecha de la composición del "Libre de Blanquerna"*.

3) Ed. cit., pp. 283-368.

4) Ibidem, p. 283.

5) Ibidem, pp. 5-70.

6) Ibidem, pp. 71-240.

7) Ibidem, pp. 241-282.

8) Ibidem, pp. 283-368.

9) Esta es la opinión de Adam Gottron (art. cit., p. 220) y de Rubió Balaguer (ob. cit., p. 693).

Mn. Josep Tarré sostuvo que todo el *Libre de Blanquerna* es posterior al año 1294 (*Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, XIV, 1942, pp. 159-160) Señala, en efecto que, durante los dos primeros años del pontificado de Bonifacio VIII, Ramon Llull residió en Roma, y después, fué a Montpellier, donde escribió el *Blanquerna*

El P. Miguel Batllori señala que *restem sempre en el dubte, que la teoria de la redacció en dos temps, admesa de nou ben recentment per la gran autoritat del mestre Jordi Rubió, aminva, però no resol (Certeses i dubtes en la biografia de Ramon Llull, Estudios Lulianos, IV, 1960, pp. 318-319).*

La opinión del Dr. Rubió Balaguer fue plenamente aceptada por el Dr. Caimari Noguera, en 1954 (*Libre de Evast e Blanquerna, Introducció i notes*, Ed. Els Nostres Clàssics, Barcelona, 1954, pp. 67 ss.) y, también por J. Pons Marques (*Libre de Blanquerna, Introducció i notes*, Obres essencials, I, Barcelona, 1957, p. 116).

Pero disiente el Dr. Bohigas, quien se inclina hacia un *Blanquerna primerenc*, y señala que *hauria quedat mancat sens els llibres de l'estat apostòlic i del retorn a l'ermitatge (Les cronologies lul.lianes i el sentit personal d'algunes obres de Ramon Llull, Estudios Lulianos, IX, 1965, p. 178).*

Martín de Riquer se coloca en el extremo opuesto al del pensamiento de Gottron, Rubió Balaguer y, concretamente, del P. Batllori, según el cual, *es fa difícil de pensar que Llull, teòleg retardatari s'hagi avançat en un problema tan greu com és el de la renunciabilitat del pontificat romà* (artíc. cit., pp. 318-319). El Dr. Riquer apunta, en efecto, a la posibilidad de que la obra de Ramon Llull —que, según él, era suficientemente leído y conocido— hubiese influido en Celestino V y le hubiese inducido a tomar la decisión de renunciar a la tiara (**Ramon Llull, Obras literarias (Recensió)**, Analecta Sacra Tarraconensis, XXI, 1948, pp. 189-190)

Rudolf Brummer ha rechazado la teoría de las dos etapas, basado en la unidad de plan y de realización de la obra (*Zur Datierung von Ramon Llulls "Libre de Blanquerna"*, Estudios Lulianos, I, 1957, pp. 257-261).

Pero también se ha mantenido que Ramon Llull, después de la dimisión de Celestino V, añadió a su novela no sólo el libro V, sino también el libro IV (**Andreu Caimari**, ob. cit., p. 67).

En 1957, sostuve que el mismo libro IV fue compuesto con anterioridad a la dimisión del Papa Celestino. Me basaba en que cita obras lejanas de 1294, y no alude siquiera al *Liber de quinque sapientibus* que, necesariamente, tenía que haber citado, si ya hubiese sido escrito, porque es la obra que, en 1294, alimentaba los anhelos misionales y unionistas de Ramon Llull (**Garcías Palou**, artíc. cit., pp. 377-384).

10) Lib. V., cap. 96, pp. 369-372.

11) Cap. 97, pp. 372-374.

12) Cap. 98, pp. 374-376.

13) Cap. 99, pp. 377-378.

14) Cap. 95, pp. 366-368.

15) Ibidem, p. 366, n. 1.

16) *Pròlec*, ed. cit., pp. 3 y 4.

17) Cap. 60, p. 205, n. 1.

18) Ed. cit., p. 231, n. 4.

19) Cap. 96, p. 370, n. 3.

20) Ibidem.

21) "La contemplació devoció que Blanquerna havia ni la art ni la manera que havia, no es qui la us pogués dir ni significar si no tan solament Deu" (*Art de Contemplació*, ed. Obres de Ramon Llull, IX, Mallorca, 1914, p. 490, n. 7)

22) Cap. 96, p. 370, n. 3.

23) Como parece querer suponer el P. Batllori (art. cit., iug. cit.)

24) **R. García Villoslada**, *Historia de la Iglesia Católica*, II, Edad Media, Madrid, 1958, p. 662. **P. Du Puy**, *Histoire du différend d'entre le Pape Boniface VIII et Philippe le Bel, roi de France*, Paris, 1665, pp. 447-466, donde pueden leerse las razones que se divulgaron, durante el pontificado de Bonifacio VIII para demostrar que el Papa Celestino no podía renunciar a la tiara, como, con anterioridad a la dimisión de su predecesor, lo había sostenido otros.

25) **Garcías Palou**, *Aspectos teológico-jurídicos del pensamiento luliano sobre el cardenalato* (Un capítulo de la eclesiología medieval). Trabajo aun inédito, pero en vía de publicación.

26) **García Villoslada**, ob. cit., pp. 661 y 662.

27) **Garcías Palou**, *El beato Ramon Lull y la cuestión de la renunciabilidad de la Sede Romana*, Analecta Sacra Tarraconensia, XVII, 1944, p. 6.

28) Celestino V les había concedido singulares y numerosos privilegios. Entre otros, les otorgó el de poder vivir separados de la Comunidad, bajo la dirección de Superiores propios; y así se explica, fácilmente, que cuando el papa Bonifacio VIII revocó dichas excepciones, ellos se adhiriesen, con todo entusiasmo y molestados, a quienes propugnaban la ilegitimidad del nuevo Pontífice (Fleury, *Histoire ecclésiastique*, V, Paris, 1843, p. 269).

29) Ms. Paris. Nat. Lat. 15. 450, fol. 543 r.

30) *Ibidem*, fol. 543, v.

31) *Libre de Blanquerna*, cap. 69, *De pobrea*, ed. cit., pp. 246-249. Cap. 79, *Del Ordenament que l papa Blanquerna feu en sa cort*, pp., 289-294. Cap. 82, p. 311, n. 3.

32) "Factus fuit iste tractatus Romae, anno Domini MCCIVC, et completus ibidem in vigilia Beati Ioannis Baptistae Praecursoris Domini Jesu Christi..." (Ed. Salzinger, IV, *Moguntiae*, 1729, p. 57 col. 2<sup>a</sup>).

33) *Exhortatio*, *Ibidem*, p. 57, col. 2<sup>a</sup>, n. 5.

34) "...Tu, qui Bonifacius / esse diceris Octavus, qui Petri Sede refulges, / ut Paean Coeli Solio, super omnia, cuius / lumen ades, digneris Opus breve sumere missum..." *Apostrophe ad Summum Pontificem*, *ibidem*, fol. 29.

35) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, V, Romae, 1900, p. 169: "Sanctissimum patrem et nostrum dominum Bonifacium, divina providentia summum pontificem, tanquam verum Christi in terris vicarium ac beati Petri verticis apostolorum successorem legitimum, prae ceteris honore, quidquid eius dignitati vel statui per quoslibet attemptaretur vel suaderetur contrarium, tanquam vaniloquium et sacrilegium detestantes. In tribulatione, quam quidam contra sacrosanctam ecclesiam et pastorem eius nuper suscitare conantur, vos pro domo Dei inexpugnabilem murum apponite, zelantes tanquam devoti et grati filii paternum honorem et apicem apostolicae dignitatis".

36) Es un tratado anónimo que contiene veinte y siete razones dirigidas a demostrar que Celestino V no podía dimitir. Pero no son sino una ampliación de las doce que suscribieron, en la *Determinatio* (hoy perdida), los Maestros de la Universidad de París (**Du Puy**, ob. cit., pp. 447-466).

37) *Oliger*, ob. cit., p. 336, nota 7.

38) **García-Villoslada**, ob. cit., pp. 668-670.

39) Esta carta fue publicada por el mismo Fr. L. *Oliger* en *Archivum Franciscanum Historicum*, XI, 1918, pp. 366-373.

40) Este tratado, que abarca 17 cuestiones, no versa íntegramente, como ya indica el título, sobre el asunto de la ilegitimidad de Bonifacio VIII. Pero el proceso lógico de su argumento condujo al mismo. En las cuestiones XI y XII, trata de la obediencia evangélica, y plantea la cuestión de la perfección evangélica que pueda encarnar la promesa de obedecer en todo al Romano Pontífice. Por lo cual, se vió obligado a discutir la legítimidad del Pontífice reinante, empezando por el tema previo *De renuntiatione papae Coelestini*.

Egidio Romano, siendo arzobispo de Bourges (1295-1316), compuso un tratado *De renuntiatione Papae*, para refutar la *Determinatio* de los Maestros Parisienses y el escrito de

ios Cardenales Colonna; y declara que "ponuntur duodecim rationes quas faciunt adversarii veritatis, quod Papa renuntiare non potest" (Edic. J. Th. Rocaberti, Biblioteca Maxima Pontificia, II, Romae, 1698, p. 4, col. 1ª).

Fr. Pedro J. Olivi (-1298), en el comienzo de su referido escrito, también anuncia "duodecim argumenta, ut tandem, ex ipsorum dissolutione, veritas conclusionis propositae clarius elucescat" (ed. cit., p. 340).

41) **Grabmann, M.**, *Historia de la teología católica desde fines de la era Patrística hasta nuestros días*, Madrid, 1940, 104-105.

42) Este tratado fue recogido por Fr. J. T. Rocaberti, O.P. en el tomo II de su *Biblioteca Maxima Pontificia*, Romae, 1698; y en él declara que lo escribe con motivo de que "quidam moderni temporis..., confidentes de sua vecordia in summum nostrum Pontificem Sanctissimum patrem Dominum Bonifacium Papam VIII divina providentia verum Dei Vicarium, ac Sacrosanctae Romanae et universalis Ecclesiae sponsum legitimum impugnare sunt conati..." (Ed. cit., fols. 1-2).

43) **Goldast**, *Monarchia S. Romani Imperii*, II, Francofordiae, 1614, pp. 108-147.

44) En la *Carta* escrita por Fr. Pedro Juan Olivi a Fray Conrado de Offida, le decía lo siguiente: "Quia propter renuntiationem Celestini nuper factam, quidam dubitaverunt an Papa possit renuntiare" (Edic. cit., p. 340); lo cual revela que se tenía por doctrina segura la de la renunciabilidad del Sumo Pontificado de la Iglesia.

45) Cap. 96, ed. cit., pp. 369-372.

46) Como admiten Gottron y Rubió Balaguer.

47) Cfr. nota 42.

48) Efectivamente, no es preciso suponer, con el agudo P. Batllori, que Ramon Llull, *teòleg retardatari, s'hagi avançat en un problema tan greu, com és el de la renunciabilitat del pontificat roma* (artíc. cit., pp. 318-319).

49) Cap. 96, p. 370., n. 2.

50) Ibidem.

51) Ibidem, p. 369, n. 1.

52) Ed. cit., p. 4

53) Ed. cit., p. 205, n. 1.

54) Ed. cit., p. 231, n. 4.

55) *Prolec.* ed. cit., pp. 3 y 4.

56) **Garcías Palou**, *Aspectos teológico-jurídicos del pensamiento luliano sobre el Cardenalato (Un capítulo de la eclesiología medieval)*. Trabajo, en vía de publicación.

57) Cap. 79, p. 250., n. 3.

58) Cap. 80, p. 297, n. 3.

59) Cap. 94, p. 365, n. 4.

60) Cap. 78, p. 279, n. 12.

61) Cap. 96, p. 370, n. 2. Esta frase "demana misericordia", es la fórmula medieval de la presentación de la dimisión, todavía usada, hoy día, p. e. en la Cartuja (*La Orden de los Cartujos*, ob. anónima, Barcelona, 1954, 88 págs.).

62) Ibidem, n. 3.

63) **García Villoslada**, ob. cit., p. 662.

64) In Sext. Decret., lib. I, tit. VII: *De renuntiatione*, cap. I, edit. Lugduni, 1584, cols. 197-199.

Bonifacio VIII señala lo siguiente: "Nos igitur, ne statutum huiusmodi per temporis cursum oblivioni dari, aut dubitationem eandem in cridivam discaptionem ulterius deduci contingat: ipsum inter constitutione alias, ad perpetuam rei memoriam de fratrum nostrorum consilio duximus redigendum".

66) Ibidem.

El vigente Código de Derecho Canónico se limitó a expresar lo siguiente: "Si contingat ut Romanus Pontifex renuntiet, ad eiusdem renuntiationis validitatem non est necessaria cardinalium aliorumve acceptatio" (Cap. 221).



LE ROLE DES FACTEURS CULTURELS COMME LIEN ENTRE  
LA MENTALITE ISLAMIQUE ET LA PENSEE  
LULLIENNE: L'EXEMPLE DE LA MUSIQUE.

Dans l'étude d'une pensée élevée, comme celle de Lull, le problème essentiel est celui de la spécificité de l'organisation des idées, non celui de leur origine. Les chercheurs qui s'en sont tenus au problème des emprunts par Lull de telle ou telle idée à tel ou tel courant, qu'il soit de la philosophie chrétienne ou de la pensée musulmane, ont fait oeuvre utile, mais seulement de détail. La tâche urgente, actuellement, est de faire la synthèse de leurs résultats pour déterminer *la façon dont Lull a compris* les mouvements dans lesquels il cherchait à s'insérer ou sur lesquels il tentait d'agir.

Si du côté du Christianisme occidental les recherches semblent maintenant suffisamment poussées pour que l'on puisse penser qu'un spécialiste de l'oeuvre lullienne serait d'ores et déjà en mesure de faire cette synthèse, il n'en est pas de même pour les autres composantes de l'univers dans lequel le Bienheureux a agi: Christianisme oriental, Judaïsme et surtout Islam.

Nous voudrions, dans cette note, sans entrer dans le détail de recherches nécessairement longues que nous poursuivons par ailleurs, montrer par un exemple comment le problème des emprunts est inséparable de celui du *climat* intellectuel et émotif dans lequel ces emprunts ont été faits.

Lull est né et s'est formé dans une île encore peuplée de musulmans, mais qui avaient perdu leur liberté et dont, par suite, la civilisation était à la fois très mutilée et très dépréciée aux yeux des vainqueurs. Comment dans ces conditions a-t-il pu la connaître? Les contacts personnels, les leçons de son esclave ne sont pas suffisants. Ils peuvent expliquer les connaissances que Lull a eu de l'Islam, non le *désir* de posséder ces connaissances. La charité du prédicateur ne suffit pas car l'immense majorité des missionnaires de cette époque ignoraient tout des croyances de leurs interlocuteurs et de leur civilisation, et le petit nombre qui était passé par les fameuses "Ecoles de langues" des Dominicains et des Français en avaient retiré exclusivement des connaissances d'ordre intellectuel.

Lull est absolument le seul qui ait poussé le désir de se faire comprendre jusqu'à adopter *le mode de pensée* religieux de ses interlocuteurs, en l'occurrence la dialectique du *kalâm*. On pourrait penser

qu'il ne s'agit la que d'un trait de caractère individuel, s'il ne se trouvait pas en même temps que Lull a attaché la plus grande importance à l'*attitude* des musulmans: types de prières, attitudes corporelles, coutumes, etc. Bien plus, lorsqu'il renie officiellement son oeuvre troubadouresque de jeunesse, il en reste néanmoins imprégné, et cependant son évolution poétique vers une transfiguration religieuse de l'amour courtois ne se fait pas dans le sens de ses contemporains occitans, mais dans celui de ses immédiats prédécesseurs musulmans: Shushtarî, notamment, qui reprend les thèmes érotiques d'Ibn Quzmân pour les transfigurer dans un contexte mystique.

Tout ceci ne peut s'expliquer que par l'hypothèse suivante: des l'époque où il était troubadour, Lull a subi une certaine influence du monde musulman. Sa conversion et l'étude délibérée de l'arabe qui l'a suivie n'ont été que l'approfondissement volontaire d'une "sympathie" préexistante. Mais cette sympathie était contrecarrée par l'idéologie de croisade de la *Reconquista* et ne pouvait que rester inconsciente.

Il est impossible d'examiner en détail tous les éléments culturels susceptibles d'informer l'esprit qui ont pu jouer dans cet établissement d'un climat sinon tout à fait commun entre Lull et l'Islam, du moins capable de favoriser les contacts. Il en est pourtant un, privilégié, sur lequel il apparaît utile de s'arrêter. Il s'agit de la musique. Lull a commencé par être un troubadour. Le problème des liens entre la poétique troubadouresque et celle de l'Andalousie est trop complexe et trop sujet à controverse pour que nous puissions en tirer quelque enseignement. Mais l'esprit courtois est lié à la lyrique courtoise, laquelle est fondamentalement oeuvre chantée. Cela est absolument sûr pour la lyrique des troubadours. Cela a de fortes chances d'être pour la lyrique andalouse, et même si certaines ou la plupart des poésies n'étaient pas chantées, comme l'a fait remarquer. E. Garcia Gomez à propos d'Ibn Quzmân, ces oeuvres n'en sont pas moins foncièrement musicales<sup>1</sup>. De toute façon on ne peut sous-estimer le fait que dans une civilisation où la notation musicale n'a pas cours, des oeuvres tant d'Ibn Quzman que de Shushtarî aient été cataloguées avec les noms des modes mélodiques (*talhîn*) et des modes rythmiques (*durûb*) dans lesquels elles devaient être jouées<sup>2</sup>.

Ceci nous donne donc le moyen par lequel la pensée mystique d'un Shushtarî a pu être véhiculée. Mais il y a plus. La musique est un point crucial de la culture d'al-Andalus et notamment plusieurs noms importants de la spéculation philosophique y ont été également des théoriciens de la musique: al-Waqqashî et son disciple Abû-l-Salt de Dénia, auteur d'une *Risâla fî-l-Mûsîqî* (Lettre sur la musique) et praticien, dont l'oeuvre fut connue par les Juifs; Ibn Bâdjja (Avempace) surtout, qui aurait jour sur ce point de la même popularité en Islam occidental que Fârâbî en

Orient, et auteur d'un *Kitâb al-Mûsîqî*<sup>3</sup>. Notons enfin que le penseur qui a joué le plus grand rôle dans la vie des Baléares musulmanes, Ibn Hazm<sup>4</sup>, a pris nettement position, contre un certain courant rigoriste, en faveur du chant accompagné<sup>5</sup>.

Mal posée au début, la question de l'influence arabe sur la musique occidentale s'est clarifiée par la suite. Déjà Ribera<sup>6</sup>, malgré ses excès, avait eu raison de noter trois points importants:

—1) la "singular coincidencia de que los modos rítmicos que los tratadistas europeos del *ars mensurabilis* del siglo XIII exponen en sus libros corresponden casi exactamente con los generos rítmicos del arte oriental, descritos por los tratadistas de Oriente en el siglo IX"<sup>7</sup>;

—2) l'introduction en Europe d'instruments arabes<sup>8</sup>;

—3) l'accroissement du nombre de mots arabes désignant des phénomènes en rapport avec la musique passés dans le langage technique européen soit directement, soit traduits textuellement.

La première thèse a été corroborée par H.G. Farmer<sup>9</sup>, avec des remarques particulièrement intéressantes si l'on songe au privilège accordé au "rythme" ternaire dans la spéculation lullienne, de même que chez les théoriciens musicaux du Moyen-Age, en l'honneur de la Trinité: Fârâbî notamment distingue le rythme égal (*mutasâwî*) et l'excellent (*mutafadḍil*) comme les théoriciens européens du XIII<sup>e</sup> siècle distingueront rythmes parfait et imparfait. Farmer signale également de possibles passages de rythmes arabes dans la musique occidentale *populaire*. Il souligne enfin<sup>10</sup> que le plus remarquable est la question de la musique mesurée *en elle-même* et rappelle la pratique arabe du contraste entre rythmes employés simultanément par le chanteur et l'accompagnateur.

A ses remarques, Ribera ajoutait le problème tant débattu encore des structures rythmiques propres à chaque genre, que nous laisserons aux spécialistes de l'histoire littéraire. Les éléments sûrs nous apparaissent comme suffisamment nombreux par ailleurs pour pouvoir considérer la musique comme un élément de contact particulièrement favorable:

— du point de vue de la théorie musicale (on sait que des étudiants de l'Europe chrétienne assistaient aux cours de musulmans espagnol<sup>11</sup>), ce qui est compréhensible puisque des deux côtes la source commune est finalement en Grèce (à travers la musique persane d'un côté, à travers Rome et l'Eglise chrétienne de l'autre);

— du point de vue de la *présentation*, et, par là, de *l'esprit* de l'oeuvre musicale: non seulement le rythme, mais la conception de la mélodie.

Ce dernier point est un problème aussi considérable que celui de l'influence arabe sur la structure poétique troubadouresque. Rappelons les positions prises par les musicologues non arabisants. Marius Schneider soulignait que les manifestations mélismatiques des chansons popu-

lares de certaines régions espagnoles ont des antécédents pré-islamiques. Il rappelait en outre l'origine grecque de la musique arabe<sup>12</sup>, remarque qui est affaiblie par celle d'A. Machabey selon laquelle les notations grecques "révelent un chant presque rigoureusement syllabique". Ce dernier auteur préférerait une filière remontant aux fresques de Beni-Hassan, par les incantations gnostiques, l'hymne d'Oxyrhinchos, et Saint Augustin. A la suite de Tiersot, il rappelait le caractère universel de l'ornementique, mais reconnaissait qu'elle était particulièrement développée en territoires ayant subi une influence arabe<sup>13</sup>.

Evitant le dédain un peu trop facile dont avait fait preuve pour sa part Mgr. Anglès, J. Chailley a étayé une position "occidentaliste" par les arguments suivants: la thèse de l'influence arabe est "certainement sérieuse quant aux influences exercées, mais... semble insuffisante comme démonstration d'origine". "Dans tout ceci il s'agit surtout d'études sémantiques, tandis que l'étude musicale, plus précise, oriente plutôt vers une confrontation de formes et de mélodies avec les autres répertoires existants. Pour ce travail, la thèse arabe ne peut fournir que peu de termes de comparaison; ceux-ci par contre sont nombreux et convaincants avec le répertoire latin des *versus* et conduits...". Les chansons des troubadours, "en leurs débuts, seraient en quelque sorte un transfert sur les cadres musicaux et poétiques des *versus* limousins, issus des tropes, d'une poésie personnelle inspirée des exemples de la chanson mauresque — avec en outre une influence passagère de celle-ci sur les formes et l'agencement des rimes"<sup>14</sup>. Cet auteur a plus tard précisé les raisons de son choix: "il est bien évident que le rapprochement qui s'impose entre les trouveurs et les tropeurs de *versus* ne saurait porter sur la matière même des sujets traités, mais seulement sur la manière de les traiter. Ici les analogies, tant poétiques que musicales, sont considérables et attestent une influence que l'on ne saurait dénier. Si, bien sur, le *versus* d'église ignore le chant d'amour profane ou se complait la *canço*, les thèmes secondaires ne cessent de converger: évocation du printemps, apostrophes d'actualité, analogies entre la *domna* courtoise et la *domna* celeste qu'évoque, sous le même nom, le *Tu autem* limousin; entre le *joï* des troubadours et le *gaude* si prisé des *versus*"<sup>15</sup>.

Cette dernière position nous semble finalement s'accorder sans difficulté avec la position "orientaliste" de H.G. Farmer. Après avoir souligné à propos du problème du *déchant* que dès le III<sup>o</sup>h./IX<sup>o</sup> siècle, cet art se voit dédier une section entière dans beaucoup de traités arabes de musique, il remarque que, bien sûr, les *melismata* appartiennent à l'ensemble de l'humanité, "yet the fact remains that since this art was a regulated and highly developed study among the Arabs and Moors, such an accomplishment would have had as weighty an influence on western music, as its visual counterpart — the *arabesque* — had in the industrial arts"<sup>16</sup>.

Si bien qu'A. Daniélou a pu écrire: "au Moyen-Age, la musique des différents pays du monde n'étaient pas divisée en systèmes incompatibles comme ils le sont devenus plus tard, et elle pouvait, en dépit des différences de style, être comprise d'un pays à un autre... Il semble qu'en Espagne, lorsque Alphonse X le Sage (1221-1284) introduisit l'enseignement musical à l'Université de Salamanque, les points de comparaison étaient nombreux entre l'art chrétien expliqué par Boèce et l'art arabe défini par Avicenne conformément aux théories grecques. On se représente assez mal généralement l'importance, la richesse et la beauté du riche folklore musical que les troubadours colportaient d'un bout à l'autre de l'Europe. Les traces en sont dispersées et se semblent pas avoir été étudiées par un musicien *ayant une connaissance suffisante de la musique modale* pour en saisir toute la variété et la signification"<sup>17</sup>.

Ici comme ailleurs, il n'est pas indifférent qu'il y ait eu des gradations. On a pu souligner que la musique arabe "andalouse" était beaucoup plus proche des conceptions occidentales que celle du Moyen-Orient, elle-même proche, tout au moins telle qu'elle nous reste dans la récitation coranique, de celle des origines de l'Islam<sup>18</sup>. Elle use en effet d'un système modal différent de celui utilisé en Orient, sans doute sous l'effet d'influences locales<sup>19</sup>. C'est cette musique andalouse "typiquement espagnole" qui se diffuse aux VIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles dans toute l'Afrique du Nord et qui est connue jusqu'en Orient<sup>20</sup>. En outre "in al-Andalus, music and poetry belonged, not so much to a special class as in the East, but to the people at large Zakariyyâ al-Qazwînî (d. 1283) mentions in his *Athâr al-bilâd* that in Shilb in Portugal almost every inhabitant displayed an interest in literature, and that one could find even ploughmen capable of improvising in verse"<sup>21</sup>.

Quant à l'aspect *religieux* de la musique arabe, A.B.b. al-ʿArabî, qui fut cadî de Seville et qui eut une certaine influence indirecte dans les Baléares, avait défendu la pratique du "concert religieux" contre le fanatisme de certains Almoravides<sup>22</sup>. Ghazâlî, qui avait été le maître de ce grand personnage de l'Islam andalou, avait pensé de même, mais ce jugement était d'autant plus valable en Occident que la musique andalouse utilisée pour la récitation coranique, tout en étant nettement artistique et raffinée, a su prendre ici l'aspect d'"une mélodie expressive en rapport direct avec la signification des paroles saintes" et "conserve le mérite de n'avoir pas, en s'enrichissant musicalement, perdu ses vertus d'expression religieuses et son sentiment de l'infini"<sup>23</sup>. Que cette puissance émotive soit capable d'agir même sur des non-musulmans, voire même sur des non-arabophones, nous n'en voulons pour preuve que ce spectacle qui nous a été donné à Ronda en 1972, de Chrétiens écoutant la récitation du Coran retransmise par la radio du Maroc.

Du côté chrétien aussi des gradations sont visibles. Il est bien possible que le chant liturgique mozarabe, malgré son nom, ait été très

peu modifié à l'époque musulmane, mais on peut rappeler que le rite hispanique procède en partie de Jérusalem et a subi une influence byzantine directe<sup>24</sup>. Si donc l'ensemble de la liturgie a évolué de la même façon que ses contemporaines grégorienne, gallicane et autres, son origine plus directement orientale pourrait expliquer certains développements isolés qui rappellent très nettement le chemin suivi par la musique maronite par exemple, très proche de la cantilation byzantine au début et quasi syllabique, et devenue par la suite très arabisée<sup>25</sup>. Il est des cas en effet où le parallélisme est net: on peut en prendre pour exemple la version de Manacor (à 36 Km. au N.E. de Palma de Majorque) du Chant de la Sybille<sup>26</sup>. Suivant une mode facheuse de valoriser systématiquement les périodes de l'histoire ibérique où la péninsule aurait été elle-même, par opposition à celles où elle a été colonisée par les Romains ou par les Musulmans, certains ont cru trouver dans cette version "un caractère nettement wisigothique"<sup>27</sup>. Est-ce à cause de son caractère dramatique, caractère reconnu à la musique mozarabe? L'argument serait peu convaincant. F. Pedrell, pourtant peu tenté par la "thèse arabe", mais musicologue scrupuleux, n'hésitait pas à opposer la version de Manacor à celle, vraisemblablement plus ancienne et d'un tout autre caractère, de Marratxi<sup>28</sup>. De fait, des familiers du rite maronite ne peuvent que se sentir d'emblée très proches de la première.

Le caractère de drame populaire de cette oeuvre peut avoir contribué au maintien de cette version à côté du répertoire religieux issu de l'influence de Saint Martial de Limoges, du répertoire populaire de danses sacrées du genre de celles du "Llibre Vermell" de Montserrat<sup>29</sup>, enfin du répertoire profane des troubadours. Ce dernier aussi a pu connaître des ajustements suivant la situation géographique: le cas le plus marquant en même temps que significatif, étent donnée l'importance historique du personnage, est celui de Peire Cardenal, qui a été en étroites relations avec la cour d'Aragon. Chez ce représentant notoire de l'idéologie occitane de son temps nous trouvons, dans les trois mélodies qu'on a conservées de lui, "un fond catalan très clair. La forme de *sirventès* de Peire Cardenal fut très appréciée en Catalogne"<sup>30</sup>. Sans pour autant parler d'un "continuum" entre la sensibilité arabo-musulmane et celle de la civilisation chrétienne méridionale du XIII<sup>e</sup> siècle, nous pouvons ainsi marquer des transitions: conception plus esthétique et en même temps plus expressive d'al-Andalus, particulièrement propice à la transmission d'une "stimmung"; divers niveaux d'influence de cette conception artistique sur celle de l'Occident, dont le plus important serait celui de certaines mélodies religieuses populaires; position intermédiaire enfin de la sensibilité musicale catalane entre l'andalousie musulmane et l'Occitanie des troubadours.

Ces quelques notations permettent, malgré leur brièveté, de cerner un élément spirituel d'autant plus important qu'en aucun moment il n'est saisi comme tel par les sujets qu'il informe. D'autres éléments spirituels montreraient peut-être des coupures ou au contraire des contacts encore plus étroits. Ce qui nous paraît important, c'est d'avoir cet indice, extérieur aux élaborations intellectuelles, de la continuité qui a pu exister sur ce point entre civilisation musulmane d'une part et civilisation occitano —troubadouresque de l'autre, comme aussi bien entre et souvent à cause de leurs divers aspects respectifs: les diverses formes savantes, les diverses formes populaires. Soulignons en particulier que Mgr Anglès distinguait trois aspects dans la musique des troubadours: "la lírica provençal fue escrita para ser cantada ante la nobleza, ante el pueblo y en los mismos actos del culto sagrado. Si atendemos al hecho de que la nobleza, el pueblo y los mismos fieles estaban acostumbrados... a oír las tonadas del folklore conservadas por tradición oral, muchas de las cuales se aprendían de memoria y retransmitían de generación en generación, es muy natural que las melodías trovadorescas ofrecieran cierta analogía con las tonadas que ellos tanto amaban y recordaban. Se comprende también que los trovadores que más contacto habían tenido con las ceremonias y la vida del culto religioso, acaso sin darse cuenta, escribieran tonadas de carácter más o menos religioso. Ante las melodías del tercer grupo, que tanto se apartan de las del pueblo y de las del templo, siempre he tenido la impresión como si ellas hubieran sido compuestas más en vistas a los intelectuales y hombres cultos, que en vistas al pueblo y a la gente humilde"<sup>31</sup>. Or c'est de caractère de raffinement pour initiés qui domine nettement en Occitanie et en Catalogne, et qui distingue fortement la musique des troubadours de celle de leurs émules du Nord<sup>32</sup>. Dans cet univers-là les emprunts à une civilisation étrangère particulièrement raffinée ne pouvaient qu'être bienvenus, lors même qu'ils n'étaient pas avoués pour des questions d'idéologie.

. Or Lull a manifestement été plongé dans ce milieu ou, graduellement, se faisaient sentir des influences islamiques et où les mêmes effets artistiques agissaient de facons presque semblable sur les sensibilités. Car nous sommes encore avec lui dans une civilisation en grande partie orale. L'écrit favorise les durcissements et souligne les oppositions alors que la parole sert à tourner les obstacles et le chant à communier.

Mais tout ceci est resté très limité lorsque le Bienhereux s'est exprimé dans son oeuvre écrite parceque la conversion l'avait encore plus *refoulé* que n'avaient pu le faire auparavant les conflits idéologiques entre une nation conquérante et une nation conquise. Lorsque Lull parle de la musique dans *l'Art*, c'est comme d'un objet philosophique<sup>33</sup>. De même l'idée de l'origine divine de cet art l'empêchait de prendre conscience de la continuité qu'il y avait entre d'une part le *tarab*, l'extase provoquée

par la sensation musicale chez les Arabes, de l'autre le *joy*, le ravissement amoureux lucide des troubadours, et enfin sa propre mystique activiste.

Pourtant, bien que Lull répugne à parler de musique profane, considérée par lui comme favorisant la sensualité, on a encore quelques indices de ce que, dépendant des thèmes et des formes troubadouresques, il dépendait aussi de cette musique: l'explicit du *Desconhort* précise: "canta's en lo so de Berart". En effet, la mélodie du cycle de Bérart était reprise par les troubadours pour certaines de leurs pièces, y compris par les catalans Guerau de Cabrera et Cerveri, et plus tard par Muntaner, et d'une façon générale, le *serventès* occitan adoptait souvent la mélodie d'une chanson antérieure déjà connue<sup>34</sup>. Lull se rattachait donc par là au courant populaire de musique troubadouresque. Mais il a dû aussi se rattacher au courant "intellectuel" puisque sa poésie était très probablement dans le style du *trobar clus*, forme la plus évoluée de la lyrique méridionale. Aussi n'est-il pas étonnant que même dans ses oeuvres religieuses l'idée de chanter la poésie reparaisse, ainsi pour les *Cent noms de Deu*.<sup>35</sup>

On peut donc penser qu'à l'époque de sa formation intellectuelle il avait été encore plus sensible au pouvoir communicatif de la musique, celui qui ressort de la description que fait al-Fârâbî de la musique la plus parfaite: "elle agit sur nous comme un poème, mais moins complètement; elle ne joue qu'imparfaitement le rôle de la poésie. Quand on l'adapte à un poème, son effet sera plus puissant et les paroles, à leur tour, seront plus expressives... Il ne peut s'agir alors que de celle qu'exprime la voix humaine. La musique instrumentale possède parfois certaines de ces qualités" <sup>36</sup>.

DOMINIQUE URVOY



## Notes

- 1) E. García Gomez: *Todo Ibn Guzman*. Gredos, Madrid 1972, 3 vol.
- 2) H.G. Farmer: *The Sources of Arabian Music*. Brill, Leiden 1965, p 42 et 46.
- 3) *Ibid.*, p 41-42. Ibn Bâdjja utilise également ses connaissances musicales dans ses oeuvres philosophiques: le *K. fî-l-Nafs* (Traité de l'âme) et le *Tadbîr al-Mutawahhid* (Régime du solitaire). De même Averroes.
- 4) Cf. notre article: *La vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes*. Al-Andalus, (1972) p 87-132.
- 5) Cf. E. Terés: *La epistola sobre el canto con música instrumental de Ibn Ĥazm de Córdoba*. Al-Andalus, (1971), p 203-214.
- 6) Cf. en particulier son *Historia de la Música arabe y su influencia en la española*. (Madrid 1927), où il rassemble tous ses arguments.
- 7) *Ibid.*, p 332.
- 8) De même Farmer, p XV.
- 9) *Op. cit.*, p XVIII-XIX.
- 10) P XXI.
- 11) Attesté par Adélarde de Bath, R. Bacon et al-Ĥidjarî (Farmer, p XXI).
- 12) *A propósito del influjo árabe, ensayo de etnografía musical de la España medieval*. Anuario Musical (Barcelona) 1946, p 38-141.
- 13) *Le bel canto*. Paris 1948, p 9-14.
- 14) *Histoire musicale du Moyen-Age*. Paris 1950, p 99, 123 et 102.
- 15) *L'école musicale de Saint-Martial de Limoges jusqu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle*. Paris 1960, p 370.
- 16) *Op. cit.*, p XVI.
- 17) *Traité de musicologie comparée*. Hermann, Paris 1959, p 154. C'est nous qui soulignons.
- 18) J. Cantineau et L. Barbès: *La récitation coranique à Damas et à Alger*. Annales de l'Institut d'Etudes Orientales, VI (1942-1947) p 75-80.
- 19) H.G. Farmer: *A History of Arabian Music to the XIIIth century*. Luzac and Co, London. 1967, p 204. Le phénomène peut être mis en relation avec celui de la *khardja*.
- 20) Cf. Ribera: *op. cit.*, ch IX; Farmer: *History*, p. 206.
- 21) Farmer: *History*, p 188. Cf. p. 198 a propos du *zadjal* et du *muwashshah*, devenus les véhicules les plus généraux pour le chant.
- 22) *Ibid.*, p 195-196.
- 23) Cantineau et Barbes, *op. cit.*, p 89.
- 24) La concile IV de Tolède (633), dans son canon II, montre qu'il y a dès cette époque une liturgie et un chant unifié. Toutefois il faut reconnaître que si on possède des Codex des VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et même XIII<sup>e</sup> siècles (21 en tout), comme à la disparition du rite mozarabe on n'a pas copié les mélodies, et qu'on n'a plus su transcrire les neumes à sa restauration par Cisneros en 1502, si on peut apprécier le "rythme libre" des oeuvres et parfois leur mode, on ne le peut avec sûreté pour leurs intervalles. Ces mélodies semblent se caractériser par leur "dramatisme" et leur caractère populaire (cf. R. Pla: *Antifonario mozárabe, siglo IX: Colección de música antigua española*, 4; disque Hispavox).
- 25) Cf. L. Hage: *Le chant de l'Eglise Maronite* (Beyrouth, 1972), pour l'étude des données originelles, et les disques: *Al-Quddâs al-Marûnî al-Iḥtîfâlî* (la messe maronite) (réf. LPVDX 116) et *Al-Djum û al-Ḥazîna* (chants du Vendredi Saint interprétés par Fayrûz). (réf. LPDVX 150) pour l'état musical actuel.
- 26) Enregistré par l'Ensemble de Musique Ancienne *Ars Musicae* de Barcelone, sous la direction d'Enric Gispert (Disque *Le Moyen-Age Catalan*, Harmonia Mundi-EDIGSA, HME 10 (051).
- 27) J.M. Lamaña (*ibid.*).

- 28) *Lírica nacionalizada*, Paris s.d., p 205-210: *Una nueva version del "Canto de la Sibila"*. Le remplacement des paroles latines par une traduction catalane au XIII<sup>e</sup> siècle ou au début du XIV<sup>e</sup>, soit à l'époque de Lull, n'a rien changé. Par contre J.M. Lamaña lui-même signale que cette oeuvre, diffusée en Catalogne à partir de Ripoll ou elle était connue dès le X<sup>e</sup> siècle, fut introduite à Majorque "selon la même version mozarabe (wisigothique) qui circulait en Catalogne, en France et en Italie, toutefois dans un ton un peu modifié pour suivre, plus ou moins, certains chants populaires des îles". Il resterait à apprécier la nature de ces "chants populaires".
- 29) Cf. disques: *Le Moyen-Age Catalan (op. cit.) et La Música en Cataluña hasta el siglo XIV (Col. Mus. Ant. Esp., 3, Hispavox)*.
- 30) R. Pla: disque *Monodia Cortesana Medieval (s. XII-XIII) y musica arabigo-andaluza (s.XIII); Col. Mus. Ant. Esp., 12, Hispavox)*.
- 31) *El canto popular en las melodías de los trovadores provenzales. Anuario Musical (Barcelona) 14 (1959) p 8-9.*
- 32) Cf. H. Davenson: *Les troubadours* (Paris, 1961).
- 33) *Ars Magna*, X, ch. 99.
- 34) Cf. M. de Riquer: *Historia de la Literatura catalana* (Barcelona 1964, t.I, p. 328).
- 35) Cf. R. d'Alòs-Moner: *Ramon Llull: poesies (Els Nostres Classics, Barcelona 19282, p. 138)*.
- 36) *Kitâb al-Mûsîqû* (trad. R. d'Erlanger) Geuthner, Paris 1930, t.I, p 16.

## BEATRIU DE PINOS I L'ESTUDI GENERAL

### I. *El puig lulià de Randa*

Carregada d'Història i majestat s'aixeca, cinc cents quaranta vuit metres, la célebre montanya de Randa, entremig els pobles d'Algaida, Montuiri i Llucmajor, en la vasta planura de Mallorca, tancada per el mar i el llunyedà horitzó.

El nom de Randa es troba en el llibre del "repartiment", que dona coïncidència de una alqueria de cinc jugades d'origen aràbic "arrenda" o "arranda", que significa "murta" o "aloes". Al capdamunt de la montanya, s'hi destria un oratori humil, on és venerada la imatge de Nostra Senyora de Cura, títol que li daren el malalts agraits: "no volgué res per amor de la Mare de Déu".

Aquest santuari mostra un origen ben diferent dels altres, encimbellats en les altures. De ells bé es conta una aparició de la Verge o la troballa prodigiosa de una imatge. Al contrari, sabem que l'autor de l'esmentat oratori era el benaventurat Ramon Llull, qui, mogut per Déu, fundava a Mallorca la vida ermitana.

Deu anys després de la conversió a Déu i de retorn de viatges a santuaris i altres llocs, l'any 1272, Ramon pujava a Randa, on li era inspirada la forma que havia de tenir el llibre que pensava compondre per treure els infidels dels errors. Per això, els mallorquins i lul·listes sempre hem mirat amb veneració i respecte la petita ermita, que feia construir i habità l'autor del magne "Llibre de contemplació". Per tant, era natural que les primeres lliçons que se donassen en aquella càtedra, fossen de doctrina lul·liana, ja en el segle XIV.

En la primera mitat del següent, fra Catany regentava una escola; i, tres anys després, el famos lul·lista català Pere Joan Llobet, qui havia obtengut reial privilegi d'Alfons V, firmat a Castellnuovo de Nàpols, el 26 de gener de 1449, ensenyava la doctrina lul·liana, en el mateix edifici bastit per el Mestre. En els llibres de Clavaria de Llucmajor sovintejen les notes referents al reverend mestre lul·lista. En el llibre de Pere Armengol, se llegeix la següent partida: "Jo Gabriel Salvà Notari fas testimoni com lo senyor en Pere Armengol clavari dessus dit ha pagats an Fransech Aulet tres sous per una dotzena y mitja de pans. Item anen Ioan Salva carnicer sinch sous y dos diners per carn e an Fransech Tomas vint e tres diners per ví, lo qual pa, carn e ví es estat dat per los Jurats al ravarent mestre Johan Lobet lulista ques mestra del puig, per ço es veritat fasvos los present albara scrit de la mia ma, fet a XVIII doctubre any MCCCCLVII"

Llobet habitava, ampliava i conservava la casa de Llull fins a la mort. En el llibre de la sacristia de la catedral (1460) consta: "Diumenge a 11 de maig soterram a Mestre Joan Llobet lo lullista e preycà mestre Joan Llobet Frare de la observància".

Aleshores Gabriel Desclapéc retia fervorós homenatge pòstum a la memòria del mestre des de Girona, el 24 de maig de 1460, quan escrivia: "Sol era aquell per lo qual de Italia, Gallia y España no duptaven los homens transfretar la mar e visitar Mallorques per oir la sua disciplina. Als minyons enseñava los primers rudiments de la Santa Fe Catòlica. Ell sforsà ab gran treball a reparar lo derruit lloc, en lo qual consta que lo reverent mestre Ramon Llull ha rebuda la infusió de gràcia".

Llobet no dubtava a deixar el recés tranquil de l'escola per pendre part, com eloquent orador, en les festes anyals dels temples de la illa. Els Jurats de Lluçmajor Tauler i Pelegrí certificaven, l'any 1457, haver autorizat al clavari Armengol a pagar XXI sou VI diners, "per los quals nosaltres en mon dels Jurats de la parroquia Lluçmajor havem fet un present o donatiu al reverent mestre Johan Lobet del puig, quins ha preycat a Nadal e altres festes".

De l'examen de les consignacions apuntades podem conèixer que la manutenció dels mestres lul·listes a Randa, de "pa", "carn", "vi", "èix" i demés anava a compte del Municipi o Universitat.

Segeix a Llobet un altre mestre de igual llinatge. El llibre de Claveria (1459) consigna la quantitat de "dotze sous" per rahó de la cera, qui servi, com soterraren fra Pere el mestre del Puig".

El sojorn del mestre Joan Llobet a Randa prestigiava, una volta més, la montanya, i no menys el dels deixebles, que romangueren al seu costat, reclusos dins cel·les, bastides per ells, dedicats a l'estudi de la ciència lul·liana; però, al cap de devuit anys, el temps havia deixat la empremta anorreadora del seu pas. El rei Joan I recordava, l'any 1478, aquesta convivència de mestre i deixeble al puig de Randa: "in eodem monte inhabitaverunt, constructis sibi heremitis et habitacione illorum pertinentibus, qui demum successu temporis dirutae et pro maiori parte terrae equatae sunt".

Els Jurats de Mallorca informaven al Cardenal Francisc Jiménez de Cisneros, dia 8 de juliol de l'any 1513, "que en el monte de Randa, que cerca de 20 años ha, que milagrosamente permanece una celdilla, que hizo el Bienaventurado Maestro Raymundo Lulio y que en tiempo pasado avia avido en ella escuela de su doctrina".

El 26 de maig de 1478, apareix en la història lul·liana fra Ramon Pujol, que trespasa la propietat, davant el notari Gabriel Salvà de l'ermita de Sant Honorat de Randa, al venerable mestre en Arts i Medicina Mario de Passa, ermità de la comunitat de Fr. Pere de Pizis, condicionada a no poder-la vendre a ningú més que als ermitans després de la mort i de romandra en vida din la casa o cella.

La cerimònia legal del trespàs consistí en posar les claus en Pujol en mans de Mario i l'hàbit, i entrar aquest dins la casa, com a senyor, després obrir, tancar i obrir portes i cavar la terra.

Durant l'esmentat any Passa anava a Barcelona, on el rei Joan, dia 7 de Setembre, l'autorizava de posar la senyera reial a les ermites lul.lianes. I així "L'honestissim Religiós frare Mario de Paça hermità e mestre en arts i medecina axí en nom propi com a procurador de la molt Noble dona la senyora Beatriu de Pinós" es presentava, el 20 de febrer de l'any 1479, per intimar de part "del molt spectable loctinen general e Governador del Regne al loctinent del batle d'Alguaida n'Oliver i al Jurat Gomis", que no posassen emperons a l'ermità Passa en voler posar "alguns senyals reials en el puig de Randa en senyal de salveguarda del senyor Rey en aquells llochs que ak dit frare Mario apparien esser posades ne permetessen fer feyna alguna en lo dit puig de Randa a alguna persona sotspesa de CC lliures", manament que prometian servir Oliver i Gomis. El mateix dia l'ermità Passa i Artès capdeguaita anaven al puig i tocaren a la porta de "l'ermitori de Sent Honorat". L'obria el frare Pujol, a qui Artès cuidava declarar-li el motiu de la presència era que "sien posats alguns senyals reials, talment com el senyor Rey ha manat en senyal de Salva guarda". Pujol contestava no tenir cap senyal, i en cas de tenir-ne, no el donaria, perquè el cenobi de Sant Honorat no era del rei, sinó mes tost de la parròquia d'Algaïda. I tot seguit li ordenà que l'endemà sots pena de duescentes lliures comparegui davant el Governador.

Però Pujol mantengué la posició negativa, i a més allegava no tenir res a veure amb ell, atrament fora "com lo senyor bisbe me manarà alguna cosa, aquella yo obeiré e no a altre".

Tal disposició gallarda bé volia dir'los l'ermità: que com l'ermita era propietat eclesiàstica, era alou exclusiu del bisbe resoldre el plet. El mateix dia, la comissió afanyosa del puig cap a la parròquia de Lluçmajor, demanaren el Batle i Jurants "tot consell, socors, favor e ajuda, e que sots pena de CC lliures al Fisch Rey al aplicadores, ne permatessen ne lexassen alguna persona de qualsevol grau, condició o astament sia fer feyna ne axercici en lo dit puig de Randa sens licencia e voluntat del dit frare Mario, los quals Batle e Jurats hoyda la tenor d'ells dits manaments respogueren ells tostemps esser prompts obeir aquells".

Fra Mario presentava, dia 18 de gener de 1479, una lletra del rei Joan (del 5, sep. d'entany) al lloctinent general Blanes de Berenguer, que li feia saber la gràcia que li era otorgada de refer i edificar de bell nou "les cases, celles e monastirs, que lo reverent mestre Ramon Llull e mestre Johan Lobet tenien en lo puig de Randa i alhora posseir també les terres cultes e incultes, axi com lo dit mestre Johan e los altres dexebles e amadors de la sciencia e art de mestre Ramon Llull han tingut e possehit". I a més, que damunt la façana dels edificis, bastits pel zel de fra Mario, hi rumbejassen "les armes e insignies reals, les quals seran en protecció, guarda e custodia del dit mestre Mario, bens i familia de aquell e dels armitans e cohabitans en dites celles, cases e monastirs".

El mateix dia, como verem, el Lloctinent general s'apressava a donar realitat a la generosa tasca d'aixecar al puig de Randa una Tebàida d'estudiosos contemplatius.

## II. La Escola Lul·liana de Barcelona.

La senyora Joana Margarita Safont, filla del Notari de Barcelona Jaume i muller de Joan Pere, germà del famós jurisconsult Bonanat Pere, embaixador i conseller d'Alfons V, feia testament (4 agost, 1431) en poder de Gabriel Canyelles, i així deixava fundada una escola lul·liana a Barcelona. Aquèsta s'obria en una casa davant l'església del Carme, encomenada la direcció al prevere de Solsona Antoni Sedacer.

Una gran porta donava entrada a la escola. A l'esquerra, una gran sala de parets cobertes d'estores d'espert. Al bell mig, unes taules estaven col·locades amb l'ordre següent: la primera era anomenada; "Dictat dels infants"; la segona, "Taula del Art"; la tercera, "General artifici del art de Gramàtica"; la quarta, "De Lògica"; la quinta, "De Aritmètica"; Ultra aquestes taules, s'hi destriava una altra taula gran central, una trona i un banquet, on el deixeble deia la lliçó.

A la segona planta, hi havia una capella, un armari arxiu, una "Tabla del Art", un gran arbre, fet a mà, representatiu de "Arbre de la Ciència".

Un dels administradors de la escola fou Gabriel Desclapés, sens dubte successor de l'esmentat Sedacer, canonge de la Seu de Barcelona, célebre lul·lista mallorquí i deixeble de Llobet.

Els llibres de la biblioteca podien treure-se, després de deixar un resguard amb títol de l'obra i el número en relació al catàleg. I així és consignat que "manca *Lo gentil* quel mestre sen ha portat, ço és fra Johan Ros de nombre 56 e mes hi manca un libre apellat "Lectura artis brevis", 158 de nombre.

El cronista mallorquí Mut copia una lletra del rei Pere (1337) on retreu el fet que "in Cathalonia sunt plures clerici et etiam religiosi, qui in dicto opere libenter student, cum plurima in eo addiscant utilia valde".

## III. La Família Pinos

Els noms de dues senyores il·lustres, Beatriu de Pinós i Agnès Pax de Quint obrin les portes a l'Estudi General Lul·lià de Mallorca. La primera era mullerada amb el seu cosí Francesc de Pinós. Ella era filla de Ramon Galcerà de Pinós i Melany, senyor de la baronia de Melany, (Vallgornera, vila de Vic) i la Portella de Urgell, dels castells de Tudela i Cartília, de la casa de Grions, de Girona; de la casa de Palau, prop de la vila de Sant Feliu. La mare era dona Isabel de Pere Ballester. Els pares de Francesc eren Bernat Galcerà de Pinós i de Fonollet, vescomte de l'Illa i Canet, i dona Aldonça de Mur, emparentada amb la noble casa catalana Sarriera.

A mitjan segle XV, la situació pública era greument tresbalçada. El monarca Joan, espòs, en segones núpcies, amb Joana Enríquez, tenia de la primera dona Blanca de Navarra (1420) el fill Carles, príncep de Viana, que esdevenia víctima de les ambicions de la madastra i de la enemistat del pare. Quan aquèsta veia amb disgust les relacions matrimonials del príncep amb la castellana Isabel, que la pretenia per el seu fil Ferràn, semblant tremoia femenina tenia per conseqüència la decisió del pare massa comportivol de posar el fill en presó, que congriava en el poble el crit de irada revolta. El cronista Pere Miquel Carbonell certificava que el 4 de febrer (1461) gent d'armes e ballesters

cridaven: "Via foras sometent". Volien la liberació de la persona de don Carles prè per el pare en lo castell de Morella. I quan s'anava a celebrar l'enllaç matrimonial, el príncep, misteriosament, acabava els dies. Un altre cronista certifica que dimecres, dia 23 de setembre següent finava "en la cambra sobirana del palau reyal de Barcelona sobre un llit de repòs, festa de la gloriosa verge Santa Tecla, reconfortat ab el Sagrament: LLevats los anells que tenia en les mans, dient que ab vanitat del món no se'n volia anar.

La sala estava empaliada de draps de ras molt bell e de molts de draps, obrats amb molta seda en que eren los cinch actes historials fets per Hercules. E demanava perdò a alguns dels Consellers e Deputats e molts familiars seus, e foren aquí tants grans plors, crits e lamentacions, que era gran tristicia e congoxa de cor. E après, com fou embalsamat, fou vestit de una camisa prima, un gipó de domàs carmesí, una barreta al cap violada e sabates negres e tirat après, li vestiren una roba de vellut negre, forrada de setí carmesí. L'endemà el cadàver era devallat en la sala real e posat sota un pavalló e després al darrer sostre, on hi havia gran multitud de poble e verem tothom plorar, dolre, cridar e jamegar. E com lo despullaren per ço com la devoció de les gents era tanta per los miracles evidents que es seguiren, les robes que vestia foren trencades fins les calces e sabates. Lo dit cos per virtut de Deu e per merits de la sua bona vida, començà a fer diversos miracles, endressant condrets que era cosa de gran meravella".

Així, no es d'extranyar que al crit de "Visca Barcelona!", la revolta corregués arreu dels dominis reials, e per tant a Menorca, de qui el cronista Muntaner podia dir en realitat: "que ací es poblada de bona gent catalana". Ajudaria tal volta a ferse solidaria i encobeir tot següent la invitació dels revoltats, l'estat deplorable, en què es trobava la illa, de què donava fe un document públic de 1460, de la següent forma: "La illa està en punt de total extermini e desolació per mancament de justícia e flaqueza dels qui administren aquella. E, si era feta justícia de vuit o deu scelerats homens, qui són causa d'açò, la dita illa estaria en pau e repòs".

Era ben natural que, en semblants circumstàncies, la presència a Maó de l'embaixador del desventurat Carles de Viana i espós de la noble Beatriu de Pinós, Francesc, s'hi deixàs sentir.

Aquest, a més "capità de les mars amb quatre naus a les seus ordes", aviat veia apilotarse entorn seu els mals contents, que, tot seguit, el prenien per capdill. Tres mesos després, el 3 d'agost de 1463, s'apressava a socorrer amb el reforç de la "bombarda Sant Antoni", portada a l'esqueba d'un balaner, el camp possat sobre Ciutadella "Ciudadilla", població, que s'avançava als darrers, tot seguit d'esclatar la revolta i que Pinós fortificava amb una bateria ran de la muralla. Tot i això, els enemics reialistes pitjoraven el setge, mentre els encerclats resistien agosserats i els de Mallorca en tenien notícia i no es torcaven a remeiar la situació, amb la sortida apressada d'una flotilla, sota el comandament del Procurador reial Burgues i de Huc de Pax, composta de bergatins i llauts i un contingent de setcents homens. L'expedició arribava tardana, cosa que motivava un canvi de tàctica, consistent en deixar el segret de Ciuta-

della y correr cap a Maó, aleshores ben fortificat i amic de la "Generalitat de Catalunya", per obra del noble Francesc Pinós.

En tant en Pere de Portugal, vulgarment anomenat "rei intrús," per guanyar la voluntat d'alguns mallorquins envers el seu partit, que acabdillava en Pere Joan Albertí, els endreçava uns atapais capitols, que hipòcritament prometia després de la vistòria, foragitar els conversos dels oficis reials i comunals: prohibir l'estatge a la illa dels jueus i moros francs, reservar als mallorquins els beneficis eclesiàstics i retornar al poble el convent de la Trinitat de Miramar" a fi de convertir-lo en estudi de les doctrines lulianes, tal com va dispondre Jaume II de Mallorca; retornar al frares dominicans, que s'havien apoderat d'aquell convent, a la vida ordenada segons les normes de Roma.

Un cronista mallorquí - Mut - conta l'episodi amb relativa extensió, però amb oblit de que ell no és extern al fet "de que los papeles vuelan y mueven, al paso que informan, ausente la parte, que pueda hazerles contradicción", amb referència a les raons, que movien els contraopinants.

A fi de comptes, la vida, votada a favor de nobles i justes reivindicacions, sempre tenia per resultat el sacrifici, ennoblit i gloriejat per la història en gràcia a la exemplaritat que comporta. Naturalment, Francesc de Pinós, espós de la noble senyora d'aquest llinatge tenia la mateixa sort dels companys de causa. Posat en presó i en torment impietós per el "rei intrús" Pere de Portugal, com assegura el cronista Zurita, veia escolarse la vida, el mes d'agost de 1464.

Al calendari martirogical també s'hi ha de inscriure el nom del religiós Fra Pere Martínez, dominicà, admirador del desventurat Príncep, de qui era bibliotecari.

"Dona de honor y per cert virtuosa,  
a qui la gent loha de pietat,  
aquest escrit per vó he compilat,  
suplicant-vos per mi siau curosa.

.....  
al lochtinent, senyora, si declara  
vostra virtut, lo cas en que somès,  
yo tinch esper que restaré ilès,  
puy vosre zel los fatigats ampara..."

Tot, però, era debades. El cas és horripilant. Aconduït el reu al Moll de la ciutat, el cap estratament aficat dins un barret de ferre, encès de foc flamejant i amb una pedra fermada al coll, el còs baixava aviat al fons del mar. Però, per surar d'amunt les pàgines de l'Història la pietat de les víctimes "juntament amb el més alt i merescut rebuig", con afegeix en Quadrado.

#### IV. BEATRIU DE PINOS I FRA MARIO DE PASSA

Els aconteixaments, que aleshores es desplegaven, que tant de prop l'atenyien, i que arribaven a notícia de Beatriu de Pinós, esposa vídua d'un noble parent, desvetllarien sentiments d'angoixa inenarrable, de desolació fonament humana. però també cristiana, resignada al voler de Déu. Devota de



les momòries de Ramon Llull, venia a Mallorca, per conèixer els llocs de Randa i Miramar. I la seva vida s'entortolliga amb la del venecià Mario de Passa, fervent deixeble del Mestre Mallorca.

Conquistada Mallorca, el dominicà Fabra (1230) ensenyava Teologia; i, deu anys més tard, Fra Salvatella legia Àrbic i Fra Burguera, Àrbic i Hebreu; i Ramon Llull (1276) les llengües dels infidels a Miramar. Veïnat de l'església dels Jesuïtes, existia la sinagoga major judaica que, abatuda, quan les pervenia a les germanes la mateixa sort, venia a suplantar-la un col·legi sota l'invocació de "Nostra Dona de Montesión" on s'ensenyava entre altres estudis, l'"Art del venerable Ramon Llull". I, com perillós l'existència, per falta de cooperació eficient, l'ajut de "dotació" de Beatriu (1478), l'amparava econòmicament de la desfeta.

Amb aquesta data i el dia 16 de juny, una lletra de mossen Jaume Navarro, endreçada a "fra Mario de Passa o Madio de Passi, beguí, venecià, heremita, en ars e medecina mestre, venerable frare", ens informa que a ciutat vivia "davant santa Magdalena". Comença la lletra venguda de Barcelona d'aquesta forma: "Molt honorable monsenyer: ans de més a proceir, me coman en gracia i merce vostra" I, tot seguit, certifica "vostra saviesa com a nostre Senyor Déu ha plagut per sa infinita bondat" l'arribada a Barcelona amb salvament on no s'ha torbat gaire a complir l'encàrrec. Ha anat "a casa de la molt virtuosa senyora dona Beatriu de Pinós, la qual a trobat grandíssim pler e consolació en la mia venguda" i tot seguit ençetava i descabdellava llargament l'afer, que, de paraula o per escrit, portava en el "memorial" i després, posava en les seves mans els dos llibres "que vostra reverència me acomanà li donàs a ella. Coneguda la diligència esmerçada en la "preparació del fer del Studi", casi de genolls i les mans junctes vers Déu, pregava: "Glòria e llaor sia donada al meu Senyor Jesucrist, car lo meu sperit resta molt aconsolat en les paraules que de vos, monsenyer, hoig dir". I, després d'aquesta invocació, mossen Navarro prenía comiat.

Al cap de dos dies, era renovada la visita a la senyora, no tan xalesta com abans: "certament la he trobada fort congoxada". La sospita de la mudança pervenia, segons mossen Navarro, del contingut en el "memorial" de què n'era portador i que declarava a la senyora Pinós. "Monsenyer, yo estic molt meravellada de mestre Mario de ço que ell me tremetàs a dir vos, que yo me'n quart de les persones ab qui me fiaré e que malfias de paraules palliades, e ell no se n'és sabut gordar. Car de mi negú no sap res sino en confessió, e ell ha revelat a un frare de predicadors, ço és, l'enquisidor, (aleshores, Guillem Caselles, de Felanitx) el qual tanmateix el mirava amb mals ulls i, en tò despectiu, li assegurava que més mèrit reportaria d'altre afer, que no fos la causa de Llull" de que monsenyer es planyia amargada la devota lulista: "èstic ab gran basque que per lo seu parlar, la cosa ho hage pertorbació". A més, li prega vulla trametra a la senyora de Pinós "la figura de Mestra Ramón", la qual diu ha "sercada entre les cartes dels llibres, i no l'ha trobada, que vos la us n'haveu tornada", i encara "ma pregat dita senyora que us digués que, si li haveu escriure letres, que les fassau escriure en lengua catalana, que la que vos escriviu, no u enten ni u sap llegir".

Aquesta figura tan interessant las dos lul·listes seria alguna de les "efigies" del Mestre, que algun deixeble traçaria damunt un full de paper o pergamí, per tal d'encomenar-la a la posteritat?.

I ara nuem el fil de la lletra, suara trencat: "Tot i això, he sabut que Mestre Mario havia sospita que lo meu pare Mossen Daguí no m'ho llevas del cap e no mo desconsellas, mes yo som tan certa que, si a dexebila pertoca jutjar, confes que aquell es comporta com vertader deixeble de Lull i, entre parèntesis, en llatí, diu: "i ara vé bé referir-me a les paraules, que vos me diguéreu davant el senyor Duràn, quan volia tornar arrera, que jo no ho podia creure del dit monsenyor Daguí, per considerar-lo ver deixeble del Mestre Ramon, ausent ara de Barcelona vuit dies.

I així, monsenyor, no vull allargar més la processó, sino per dir-vos que la noble senyora vos prega que us porteu amb seny i molta diligència, com així ho espera de vos. També me meravella "MIROR DE VOBIS" com haveu pogut escriure a Pere M. Carbonell que yo feu de portador, com me recordau, i vos "bene scitis" que no me donàreu tal "carta" comprada a Mestra Clapés, i així, cal trameter-la-hi i que la remeti per algú al comprador.

I la lletra es clou amb "comendacions a monsenyer Duran i l'auxili divinal sia ab tots".

Quatre mesos després (23 de setembre) el discret Pere Miquel Carbonell, notari, rebia la darrera voluntat de la noble senyora de Pinós per primera vegada, amb intensa gaubança, i que s'apressava a fer-ne part a la Ciutat de Mallorca.

L'esmentat dia, present el Gran i General Consell, davant el lloctinent General i Jurats, Mario de Passa descabdallava breu parlament, escoltat amb esment i emoció. L'ermità parlava en nom de Beatriu de Pinós "la qual és ara-deia- assí en la present ciutat, per la molta devoció que la dita noble senyora té en la sciència o art del egregi mestre Ramon Lull", devoció eficient e fervent que l'empenyia a fer donació entre vius de tots els bens amb expressa comanda de mantenir i acreixer la ciència lul·liana, aleshores professada en els estudis de Nostra Senyora de Montission. I així pregava a la nostra Ciutat, que regeix el poble que li és encomenat, volgués acceptar tan piadosa como exemplar fundació.

Ja el magnífich misser Jaume de Muntanyans, Doctor en Lleis, de primer antuvi, la acceptava en nom de la Ciutat mallorquina. Ara el Procurador de Na Beatriu demana la confirmació solemne i pública. I, una volta finit el parlament, exia fora del Consell, i els Jurats i Consellers delliberaven sobre tan encisadora proposta. I, no solament era aprovada l'acceptació d'En muntaner, sinó també lloaren la generositat de la fundació, que emparaven i prometien dur a bon port. I també s'anomenava una comissió integrada per Guillem de Puigdorfila, de l'estament militar; Bonifaci Morro i Guillem Desmàs, del ciutadà; Guillem de Busquets i el notari Joan Mir, dels mercaders; Jaume Ametller, apotecari, per els menestrals i encara dels Síndics Clavaris de la part forana.

I la senyora Pinós "UXOR RELICTA" del molt noble senyor Galceràn de Pinós recordava, per la seva part, que a les acaballes d'entany, dever Nadal,

trobava's malalta i, aleshores, atorgava donació "inter vivos" irrevocable, sota certes condicions a la Ciutat de Mallorca, de tots els seus bens, pero en forma privada. Mes, ara, desitjosa d'esmenar l'errada, es decidia renovar-la amb tota la solemnitat legal, per tal d'assegurar els efectes.

#### V. PRIMER TESTAMENT NOTARIAL DE BEATRIU DE PINOS

Per tant, a honor i glòria de la Verge i de "sant" divi Ramon Lull dóna ella juntament amb els hereus i successors seus amb seny plè i bona voluntat a la ciutat mallorquina absent i al venerable i devot Mario de Passa present, que reb i accepta el llegat amb les condicions i càrregues expressades en el document de tots i de cadascún dels bens i drets de la casa de Ramon Pinós, pare nostre, a nosaltres pertanyents. També tots i quiscún dels bens i drets de la casa de Palau a Rubricat, que fou del magnífic Pere Ballester, ciutadà barceloní, avi seu matern, pertanyents a la mare, també, com ella, Beatriu.

A més, quatrecentes lliures, que el seu padrí rebia anyals del censal mort, que li feien els bens i drets sobre la Ciutat de Mallorca, conforme l'inventari fet per el notari de Barcelona, discret Antoni Vinyes. També tres millia lliures, de què li és deudor el noble Guillem Ramon de Bellaria i un altre deute. Aiximateix, lo que ens deu el noble Galceràn de Pinós, vescomte de Illa i de Canet "sororem meum" i altres persones. No hi manquen baronies, castells, ciutats, viles, i, damés li son deudors, i que la Ciutat i l'ermità, rebut i acceptat per aquella, resten en dret de reclamar i després dispondre, lliurament, de la propietat rebuda, amb les condicions i gravemens, que s'esmentaran ara.

"Que de les pensions dels censals morts, que reben de la Ciutat, que puguen duescentes lliures, les pugí jo usdefruitar per atencions de la vida i del servei i que l'usdesfruit a la meva mort passi a creixer i consolidar el llegat". I si era voluntat de Déu de anar a Mallorca per romandre-hi, i s'estrevengués que acabas els dies, "volem que les dues o tres dones del meu servei, en tant visquen, sien alimentades i proveides per les pensions dels censals" i el cos de la senyora rebrà sepultura en un vas dins la capella franciscana prop de Ramon Lull, tant si l'òbit fos a Mallorca com fora. Deixa al dit convent de Fra Menors cent cinquanta sous, perque es celebrin cada any cinc trentenaris de Mises el dia, que recorda la seva mort, en sufragi de la seva anima "devotissime", és a dir per els Preveres Menorets.

Tot i això, romanen en peu els bens i drets ja esmentats i vinculats a les escoles, edificades per el Mestre Ramon Lull en el puig de Randa o a les altres, que s'han de bastir a Miramar, on perpètuament sia ensenyada l'"ars et sciencia" de Lull, per tal que amb l'ajuda dels nostres bens i l'administració de la Ciutat sia possible l'estatge de un mestre lulista, que ensenyi dita ciència a tretze alumnes. Sien també alimentats dos homes de servei i un dones amb el sou de sis diners, moneda de reals mallorquins, per comprar pa i bon vi, en tant estiguen bons. Però, si enmalaltissen i fossen ciutadans, calia se'n anassen a ca-seva, per retornar a l'escola, una volta recobrada la salut.

El patró de les escoles era Sant Esteva, també de la Casa Pinós. Amb els estudiants conviuria un prevere de bona fama, amb l'obligació de cantar Missa davant ells, cada dia, en sufragi de les ànimes dels avantpassats, com també resar en comunitat les "set hores canòniques", compostes per Lull i que ell ano-

menava "Ofici dels sants noms de Deu", i a més l'"Ofici de la Santíssima Verge Maria". També vol que el dia festival de Sant Esteva, el prevere i estudiants vesteixen vestimenta nova ("panno novo") i el prevere celebri Missa de la diada amb assistència dels estudiants, i semblantment, en les festes de la Trinitat, Pasque de Resurrecció, Nativitat del Senyor i Nostra Dona. Era voluntat seva que, si en el termini de tres anys, els alumnes no haguessen après la ciència lulliana, sens atenyer el Mestratge, romangués, sin més en les escoles. Però si n'haguessen sortits Mestres, estaven obligats a correr món, amb l'obligació de predicar i ensenyar l'"Art i Ciència" als qui volguessin aprendre-la. Per tal missió, els alumnes comptaven amb tot el que necessitassen per llur nodriment, tret dels bens esmentats a coneguda dels Jurats de la Ciutat, i lo mateix ha de dir-se dels alumnes ben ensinistrats, que havien de passar a les terres serrainés o infidels per escampar-hi la Fe. També vol que els Síndics de la Ciutat posin esment a reclamar i recobrar els bens i drets otorgats sens oblit dels de la noble Alduncia, donzella germana seva, que li pertanyen per part de pares i sien repartits conforme al manament sacramental, fet de paraula, traspasada en edat adolescent, a favor de l'Hospital de Santa Creu de Barcelona, els administradors del qual resten obligats a crear un benefici perpetuo en sufragi de la seva ànima sots la invocació de la Salutació de la Verge Maria i de Sant Esteva. El sacerdot beneficiat celebrarà tres Misses semanals, i el sobrant de la fundació s'aplicarà en bé dels pobres i els necessitats de Jesucrist.

Els Síndics seràn curosos de gordar els Drets i diners en llocs segurs, per tal de acreixer les rendes i així millorar la administració de les escoles. Vol que el Mestre major de les escoles forenses vetli el compliment dels capítols de la donació, si són servats com pertoca i si el cas fos necessari, no dubti apellar a processos i exequcions. Són reservats cinquanta lliures per fer-ne la destinació lliure, que més li plaurà. Ordena als seus vassalls dona Beatriu i, aiximateix, als feudataris, dames, homes i dones sotmesos a ella de qualsevol condició sien, tenguin per senyora la Ciutat de Mallorca dels bens declarats també dels possibles, de tal forma, que es comportin talment com abans de la donació, i no servin homenatge, com és de costum. Promet no tornar arrera la donació, ans el contrari mantenir-la ferma, fins i tot a prova de ingrituds. El testament acaba amb jurament per la seva ànima i per Deu, posades les mans damunt els quatre Evangelis, de servir el contingut. Mario de Passa l'accepta "tamquam negociurum gestor dicte Universitatis" amb multiplicada acció de gràcies. Feu-se aquest document a Barcelona, dia 23 de setembre de 1478, sotsignat per Beatriu de Pinós, Marius de Passa, metge, ermità venecià. Donaven fe l'honorable Joan Biure, donzell de la Vegueria de Montblanc i Francesc Forest "musice cantor", natural de València. També el rei Joan, Pere Garcia, notari aragonés i procurador de la noble senyora Beatriu i per Pere Miquel Carbonell, notari públic, l'octubre següent.

#### VI. QUI ERA EN PERE MIQUEL CARBONELL

Semblant personalitat, que veim actuar en profit dels afers, que sachsaven la vida de dona Beatriu, naixia a la Plaça Nova de Barcelona, l'any 1434, enca-sillat en la classe de ciutadans, ocupats en càrrecs públics, que els endogalava

al favor reial, que els mantenia en posició passiva als esdeveniments del dia en els regnats de Joan i Ferran. Aquesta situació obligada els capturava de prendre lloc al costat dels historiadors i literats, dins el gran moviment renaiixentista, que desvetllava's i que hi sobreixiren Bernat Metge i fra Antoni Canals. Aquells s'encallaren en la admiració i imitació dels clàssics llatins, i esdevien bons llatinistes. No així comportaven-se Joan Fogaçot, qui lluny del fogar patern, en la vila de "Bruselles" en el ducat de Brabant, no es feia extern a la vida político-literària del seu poble, i dictava un "Romanç sobre la presó o detenció del Ilm. senyor don Karles, príncep de Viana", al febrer de 1461, del que són un escapuló els rims següents:

"Los monestirs e les esgleyes totes  
fan professons molt be, devotament,  
lagremejant, Deu pregant humilment  
que les presons del príncep sien rotes".

I em Guillem Gibert compon a Barcelona, en poesia encadenada solta, un complant:

"Ab dolor gran passa d'aquesta vida  
lo excellent príncep d'Aragó  
ab dolor gran lo poble tots jorns crida  
molt fort, dient: "Déu li perdó".

Tot just de la mort de Jaume Garcia, arxiver de l'Arxiu Comtal, després reial, de Barcelona Pere M. Carbonell, que gaudia de amistat amb el difunt i a més estava ben relacionat amb els personatges aleshores de més influència, como era el noble mallorquí Bartomeu Verí, jurisconsult, regidor de la Cancelleria reial, que li donava amicalment el sota nom de "compadre"; també company de Joan Margarit, en funcions d'embaixador a la República de Venècia i a la Santa Seu i no menys del protonotari Joan Peiró, bibliòfil, féren possible el nomenament de Notari públic de Carbonell, l'any 1485. A més, era cosí de Jeroni de Pau, familiar del Papa Alexandre VI. Abans, el 9 de de decembre de 1476, el rei Joan, complagut "per la bona relació, que de vos nos ha fet e de vostra suficiència e aptitud" en Joan Ros, advocat Fiscal, era nomenat Arxiver reial i seguidament Carbonell començava a compondre un inventari breu de catorze fols l'any següent.

Es de notar la facecia del novell arxiver. En la portada de nombrosos registres s'hi llegia el següent avís amb referència a l'estat de conservació en que es trobaven els diplomes, ara posats sota la seva cura i no menys del miserable sou, que cobraven els oficials, i la crudel voracitat de les arnes. De tal desfeta ne feia el següent comentari, salprés de cert humor:

"Excús jo molt los arxivers passats,  
si han leixat registres roseguats,  
per molts corcons e rates devorats,  
car no és nengú, qui'ls volgués ajudar,  
quan cridaven al Rey nostre senyor,  
suplicant-lo de lur quitació  
fossen pagats, no tenint-los amor,  
ans més curant de llur ambició".

Carbonell, potser amb interessada intenció, canviava de lloc els registres dels prínceps "tyrants" que durant la passada revolució eren veinats, com a membres morts e sepulcres de coses mortes, i, tot seguit, omplia el buit amb els del rei Joan qui huy encara benaventuradament regna e regnarà molts prosperos anys".

La mort d'aquest rei li donava ocasió de retre al benefactor nova prova de gratitud, quan li dedicava un breu escrit "De exequiis, sepultura et infirmitate regis Ioannis secundi" que ha passat a la posteritat dejú de pompa i cascave llei oficial, tot i ésser fet, l'any 1479, per encàrreg del rei Ferràn.

Digueren que Carbonell era bibliòfil. A l'amic Gaspar d'Avinyó, qui tenia a ca seva per escrivent un fill del nostre biògraf, agrait li feia ofrena d'un llibre, avaluat aleshores en noranta lliures, certament bon preu, acompanyat d'una carta, redactada en castellà, que el disgustava, a causa del poc franc demostrat. Penedit, cregué salvar l'errada amb la següent excusa sota la firma, que deia: "Aprés, he pensat que es grosseria scriure d'altra llengua, sino de la sua mateixa o almenys en latí. E per açò, aquesta és la primera e serà la derre-ra que faré en lengua stranya". "D'aquí avant, per certs bons respectes, he del·liberat scriure aci, en vulgar a les vegades e a les vegades en latí, lo que rebre per expedir e donar scriptures del Arxiu", nota important d'un temps que estava en plet el català, llatí i castellà en la correspondència. La dèria calenta per la bibliografia li feia dir: "Nemo libris et uxori deservire potest", que vol dir: "Ningú pot servir a la dona i als llibres" de què en tenia una llibreria copiosa i selecta.

Les sovintejadores recerques de documents per manament del rei o exigències de particulars li embevien moltes hores de feina i tensió nerviosa amb pèrdua de temps, que el posaven de malhumor. Tot i això, el nostre arxiver era cruelment criticat amb raó, per la mania d'omplir els venerables monuments escrits amb comentaris personals, familiars, oficinescs i literaris. Sovintejava nomenar-se, a tot foli en blanc, "Carbonellus". La companyia diari de la esplèndida font documental esmotllava el cronista en delectant, pueril, "verbós", xerraina. La redacció del memorial de les exèquies del rei Joan i la nova, que corria, de que escrivia les gestes dels comtes reis de Catalunya-Aragó, el fill Ferran li manava dia 7 d'agost de l'any 1496, la dugués a bona fi "que pus ho haveu començat, acabeu aquell" i que després el llibre fos tancat en l'Arxiu en profit de la casa reial.

L'obra, sota el títol de "Chroniques de Espanya, que tractan des nobles e invictissims Reys de Gots y gents de aquells y dels comptes de Barcelona e reys de Aragó", era impresa a Barcelona, dia 15 de novembre de 1546 per Carles Amorós a despeses dels mercaders de llibres.

Retut l'arxiver sota els anys i el pes de la feina, present adesiara en el govern de l'Arxiu, l'escometia l'hora de la mort a Barcelona de "mal d'asma", dia 2 d'abril de 1517, "a ca'l seu fill Francesc, en les mies cases, en lo carrer del Garrofé e en la cambra en que stà lo queragol prop la cuyna".

## VII. SENYORA JUANA ESTEFANIA DE CASTRO

Evidentment, la imaginació de Beatriu li ho pintava tot bell en l'esdevenidor. Bissortadament per a ella la realitat no es torbava entrebanca tan encisadors propòsits, quan la seva filla senyora Joana Estefania de Castro, vescomtesa de Illa i Canet gosava impugnar la validesa del testament per una lletra reial (Barcelona, 16 d'octubre, 1478) un mes després de ésser legalment sotsignat, que deixava en suspens la donació dels bens a la ciutat i s'entaulava llarg i aferriat contrast.

En semblant situació (dia / de novembre següent) en Bernat Morató ciutadà de Mallorca, comparaixia a la casa de la Ciutat i a la sala vulgarment anomenada "lo retret", on aleshores estaven aplegats els Jurats i, tot seguit, els era lliurada una lletra reial, sotsignada a Barcelona, el passat 16 d'octubre, que els certificava com era pervengut a notícia del Procurador de la respectable, noble, magnífica i amada nostra Joana Estefania Dermendaric i de Pinós, vescomtesa de Illa i de Canet que la noble dona Beatriu de Pinós mare sua, entre altres coses, "ha novament fet donació a vosaltres dita Universitat, vostre Síndic acceptant sots certes condicions o per certa causa pia, dels censals e bens, que havia en lo dit Regne, como hereva en cert cas, qui ha hagut loc de mossen Pere Vallerster quondam, lo instrument de la qual donació es estat rebut sots calendari de XXIII de setembre proppassat e sotsignat per lo amat escrivà e tenint les claus de nostre Arxiu en Pere Miquel Carbonell notari de Barcelona e en aquella ignorant totalment lo dret a la dita Spectable vescomtesa e als seus en açò compatent, es stada interposada nostra auctoritat e decret lo primer del infrascrit mes de octubre. Sobre les quals coses es estat a nostra excel·lencia amb gran querela hagut recors per part de la dita Spectable dona Johana Stephania, exposant reverentment, dient e allegant que los dits censals e altres bens del dit quondam mossen Pere Ballester són vinculats e pertanyen a ella e als seus apres obit de la dita sa mare, pretesa donatriu de aquells, los quals, per la dita rahó és manifest, no poden esser alienats, con sien subjectes a restitució, ates majorment, que la dita nobla dona Beatriu de Pinós res no pot detraure dels dits censals e bens, com tots los drets sien ja estats detrets per los primers hereus, qui son estats donna Yolant Dorcau e son fill quondam, e axi per la dita donació e decret nostre no pot esser fet perjudici al dret o vincle predit, del qual es estada a nos feta ocular exhibició per part de la dita Espectable vescomtesa dona Johana Stephania suplicantnos humilment li volguessem revocar lo dit decret, provehir sobre les dites coses a ella e als seus tan preiudicials, de saludable e oportú ramey de justicia..."

El rei Joan II en aquest cas greu es comporta amb prudència, quan manava o que els censals fossen en tant reesmerçats en algún lloc segur al for racnable i que en presentar als jurats el document de donació, el rebessen i li ho trametessen juntament amb les lletres certificatòries. I s'esdevenia que mentre es sustentava la causa, novelles disposicions segrestaven els bens de la senyora Pinós amb les llamentables conseqüències, que se'n seguiren.

El cronista Pere Miquel Carbonell des de Barcelona, s'adreçava, dia 24 de març de 1479, a la senyora Pinós, per donarli compte del comportament de mossen Puig, acompanyat d'un Notari quan entraven en el Palau seu sens

tenir cap autorització. Entre sospites i a les bones, li aconsellava la conveniència de que vengués a Barcelona, per tal d'arreglar l'important negoci, on també podria servir a Déu, "emperò això són coses, que estàn en la voluntat de cadascú. Déu vos fassa elegir lo millor. Si amb la ciutat d'aquí vos sou concordada, seria bò me tramatésseu la carta que us digui fesseeu levar de les coses, que, de dret e raó, no deven ésser compreses en la donació, per esquivar questions e plets, qui se'n porien seguir après mort vostra. De tot n'he parlat amb la senyora filla vostra aconhortant-la e metentla en bona speranza, que vos enllestirieu tot aquí e apres m'ho trematieu e en veritat ella així com a Senyora, qui és virtuosa e fa bé, ha preses les coses molt bé, e de la sua boca no exiren vers vos sino paraules de bona filla e de molta edificació a tots los oydors".

¡Tant de bò, que aquests prudents i sapiencials consells, fruit de l'experiència quotidiana d'en Carbonell haguéssen estat compresos i cumplits per l'affligida senyora, les aigües haguéssen corregut per cíquies de comprensió i pau!

"Jo bé sé -segueix l'arxiver- que molts li han parlat de vos moltes coses, e ella sempre ab gran humilitat responia e deia: la Senyora és una mare, e jo per ésser-li filla, no he de curar de les males llengües, sino que li sia obedient e fassa tots temps vers ella, lo que deute filial me obliga, encara que ella fassa qualsevol cosa contra mi, jo no vull fer res contra ella, sino que prec Déu per ella, qui la guart e li fassa conixer la veritat. E moltes altres singulars paraules diu vers vos que, en veritat, vos dic em feien venir les lagremes en los ulls.

No cregau ne doneu fe per amor de Déu a legoters ne malparlers, axí com ella no creu, car jo tenc speranza en Déu, que vos sereu aconsolada de ella e ella de vos. Ara lexantme de aquesta materia, vinch a dir-vos com ha vengut ahir correu de Castella, que porta noves, con la senyora Reyna muller de nostre Senyor Rey se esperava en partir de Caçeres on es vuy amb lo senyor Rey. E per no més anujar per escriptura vostra Senyoria fas fi amb el record", que li trametés alguna gerra promesa, si a Mallorca havia mercat d'oli i amb el desig de que saludàs a Mario Passa pater ermita, a la senyora del Misser Verí i a madona Artusa. Abans de cloure la lletra, dona la notícia que el monarca des de Caceres pendrà el vol cap a Portugal, per venir a un acord "a-cunçar" amb el rei i acabar la guerra "car tota la terra stà molt torbada". Creu que fins passat el juny, el rei català no vendrà a fer la visita a Aragó i Catalunya. En tant, s'ha entresentit de les grans corregudes que s'han fetes perque fos tret del càrrec d'arxiver reial, "ha hagut grans encontres per levar-me lo ofici, que tinc, que no me dolen per això", perque encara que no tenguí davant el rei la influència del Misser Bartomeu Verí, li consta que "obrânt-hi nostre Senyor Deu, tots temps ha dit e diu que mai me remourà del ofici. "Sab Déu ab quanta de basca estava madona ma mare e muler e yo, que m'en aconortava per los grans treballs que tenc e poc profit, sino que tenc speranza que aquest Senyor es tant bo e virtuos, que hi girava la cara".

Aleshores, la filla encara no havia rebut la carta amb relació dels bens que li reservava la mare, cosa que no extranya en un temps en que una corres-



pondència normal no era segura, motivada per les contingències eventuais del viatge com per el comportament escrupulós del carter, "encara que fos un home de molt de bé, como era Mossen Carles Bac".

Una lletra de la mare, que avisava a Carbonell la tramesa de la relació de bens, esdevenia desconcertant. Per tal de haverla, el diligent cronista pensaria posar per migensera la seva mare na Joana Carbonell i així aquesta s'apressava, día 23 de juny de 1479, escriure una lletra ben amorosida a la senyora Pinós, ben interessada "per la salut vostra, encara que aquella seria a vos mester millor: Deu per sa merce e yo axi pecadora com so, l'on prec tots dies". Després desitja veure-la i servir, cosa que fora possible, si es trobava en terra ferma "si plaurà a Deu, vendrà temps que ens veurem". Després d'aquesta amabilíssima introducció, passa en el cas que comporta la major diplomàcia.

"La Senyora vostra filla -així ençata la relació- veig sovint, qui es comana tots temps a vos, sta be sana, ab los fillets, vostres nets, qui desigen axi mateix molt vos veure: Deu vos dó consolació de ella e a ella de vos, tal com se requer e lo Senyor ha ordenat, car gran consolació es, haver filla obedient e la filla haver mare amant Déu e virtuosa". Seguidament la informa que el seu fill Carbonell li hauria escrit, i ara la present valia per la mare i fill, Li pregunten que, com no pogueren tramarter-li forment, ara sia un poc d'oli, perque han passat vuit dies i buidat la gerra de casa, de tal forma que el compren "a menut". El fill me comana li diga que la carta de donació feta a la Ciutat, que la vos enviava, perque la traspasaseu a la filla, no la havia rebuda, que, si no l'haguessen feta, vos prega que la fesseeu "per fugir de litigis e vostres coses estiguen en pau, com altra cosa sera de vos, que la fassau fer e la y trametau".

Aquesta correspondència, tan familiar, era endreçada a la senyora Pinós, qui a ciutat s'hostejava a cá el noble Bernat Cotoner, sorpresa de frases de reverencial cortesia a madona Artusa i encara a la muller de Misser Verí.

#### VIII. SEGUEIX EL CARTEIX

Quatre mesos després, Barcelona (18 octubre, 1479) referma la mare de Carbonell la correspondència epistolar a la senyora Pinós, en què li manifesta "el gran pler com me han dit stau en lo puig de Randa, on vos tant desitjàveu star: aquí diuen ha molt dispost loc per pregar Deu. Si les passions que tenc aci de mon fill no fossen, yo fora contenta de star aquí a servir a V. Senyoria. Aci es diu que lo ermità se n'es tornat a Venècia, pler hi prenc per lo parlar de les gents, que axí sia e V. Senyoria ne serà descarregada. La senyora vostra filla stà molt be sana e comanes molt a vos e per lo semblant mossen Torres e mon fill e ma nora. Si res volreu açi yo fassa per V. Sanyoria scriviu amb fiança".

Passat semblant temps, renova la lletra, que a instàncies de la mare endreçava a la "senyora molt noble e virtuosa, per tal de noticiarli que el mes passat el seu Procurador Mossen Miralpeix, li era portador de una lletra seva, on es dolia de no rebre notícies seves "puis no us puc visitar personalment, visit vos sovint de letres e si no les vos donen, no és culpa mia. A Mossen Miralpeix he dit que no us escribsca, que no m'ho diga alguna cosa perque les letres hagen millor recapte. Ell certament, segons mon fill me diu, té gran ànsia de vostres fets e ja ha començat de fer fer la crida per capbrevar, e ell e mon fill hi entendran ab diligència. Gran despler prenc, com no haveu fet aquí

lo que volieu. Déu le y perdó al ermita, que us ha embolumada; gran pler he prèes com Déu hi ha proveit, que sen es anat a la sua terra. Dit me han que madona Artusa no sta ab vos; yo crec que val més e és per lo millor. La senyora vostra filla sta molt be sana ab sos fills vostres nets. Mon fill se comana molt a vos, e us prega que li perdoneu com no us ha scrit, per quant se'n refer a les mies letres, e ell qui es sovint molt ocupat per faenes del Sr. Rey, pregaus que us recordeu d'ell. La senyora de Misser Verí li ha promes que li trametra una gerra d'oli, per quant aquí ne ha mercat, segons sich diu".

Tres mesos després (22 de març) retreia la rebuda de una lletra, signada el 28 de gener de 1480, com la informava que el Procurador Miralpeix havia passada a mans del fill Carbonell, que la rebia amb l'exclamació adinativa "Mirau com la m'han donada fresca!". "Molt se contenta de les singulars paraules, que dieu en vostra lletra, contra los mals parlars e que no tenen altre estudi sino de judicar aquells e altre. Sant Bernat, axí com scriviu, ho posa bé. Però no és de menys notar lo que dix un frare a u dels sants Pares: Pare, com pot la mia ànima guanyar humilitat?. E ell respon: Si tant solament guarda los seus propis peccats, e que no haja cura dels peccats dels altres, y que la perfecció està en la humilitat". La lletra es clou, com sempre, afectuosa de part del fill, nora, net, de Mossen Torres, i, com li diu aquell que a Mallorca "ha gran mercat d'oli", per tant demana a la Senyora vulgui trametrar-li'n algun parell de gerres, per lo que ha fet, "e vostra Senyoria li havia promés". També li fa present que el Procurador Miralpeix sovinteja el contacte amb el fill i el té al corrent dels fets vostres i defensa amb gran diligència l'afer del loisme, que reclama el bisbe de Girona, per bé que "ab lo que mon fill li ha apunatat, no es creu se'n pach res".

#### IX. LA ODISEA DE L'ERMITA LULISTA

Fran Mario degué comprendre clarament que era vençut en la lluita per atenyer la realització de la magnífica empresa, i que no calia ajornar més la seva presència en la illa. Però, amb les il·lusions esvauvades deixava una biblioteca notabilíssima de obres lul·lianes, que l'afany de formiga laboriosa i diligent havia aplegat. El desig de conservar la propietat d'aquest tresor a copia de deutes i privacions hagut, l'empenyeren a recórrer al rei Joan, de qui obtenia una provisió (9, sept., 1478) on el possible segrest era capturat amb pena de retorn dels llibres i no per deutes aconseguits: "que tots e qualsevols llibres de la sciencia de mestre Ramon Lull o de altre sciencia que sien e pertanyen al dit venerable mestre Mario, a aquell dit mestre Mario o a son procurador dar e restituir fossam...aquells dits llibres, lo dit mestre Mario de diverses parts en lo present regne hage portats e de sos propis diners pagats" manament que el donzell i conseller en Blanes de Berenguer, passava al Batle de Lluçmajor.

L'anyorat lul·lista Mateu Obrador trobava a la Biblioteca de Munic manuscrits lul·lians de les centúries XIV y XV, procedents del lloc de Randa, tal volta de Mario. Entrebancada la obra de tantes esperances i llargs volers, la piadosa senyora i fra Mario pogueren recordar les paraules desolades de Lull, quan per segona vegada pareixi enrunarse el projecte de bastir el monestir a Miramar: "A haja'n consciència, qui ho ha afollat".

Els llibres de Mario havien de passar un segon segrest, per no ésser menys que el senyor llur en el camí de la dissort. Tan bon punt aquest aclucava els ulls per a sempre en la seva llar italiana, on corria per a aixoplugarse des de la illa, no es torbava la notícia fatal a escamparse, agreujada per l'acte d'amparament dels manuscrits (4, abril, 1486) i arribar a oïment dels Jurats. Aprestats, corren a veure el lloctinent, Alvar Unís, qui a hora de Completes es trobava "in hospitio suae habitationis" el Notari i Síndic de la Ciutat Ramon Cros i l'argenter Pere Doto. Davant ell quiscun de ells exposava les raons de la causa, que els departia, es a dir, el primer, en nom de la Ciutat, En Doto, com a ciutadà i senyor dels llibres seus i no de Mario, en virtut del dret que li conferia pertanyer "de foro et jurisdictione Alcaldorum Sicile Civitatis et Regni Majoricarum". Per tant, els llibres no podien ésser venuts ni menys segrestats. La sentència era en sentit que fossen lliurats a la Ciutat o segrestats en lloc segur, que Doto rebutjava. Conseqüentment el Notari de la Cúria Civil de la Governació de Mallorca, acompanyat de Cros i Doto, entraven a la casa d'aquest, on obrien una caixa gran de Flandes "Bacarium flanduarum", propietat de l'ermità Mario, i tot seguit s'escrivia l'inventari, i encara l'argenter declarava que en sabia altres aleshores forans, però que ignorava on paraven, i que, en saberho, ne donaria raó. Veritablement, dona goig trabar-hi noms d'obres lul·lianes, glòria immortal de l'autor que va l'apèndix de la bibliografia meva. "Mario de Passa lulista i bibliòfil" Dels tractats escrits en paper i pergami en farem ara petita gavella per mostra: "Art de Medecina", "Art breu", "Una carta del mestre en pergami", "Art inventiva", "Art amativa de lo amor", "Lo gentil", "Liber Moralium de Regimine Dominorum", "Proverbis", "De Assensu et Descensu Intellectus", "Liber de Locutione Angelorum".

Mossen Lluís Duran, un dels marmessors de la senyora Pinós obria la pertinent informació dia 31 de maig de 1486, sobre la propietat dels bens en poder de Mario. I ara vé a tomb remarcar la distracció suferta per mi en l'estudi meu, abans esmentat, respecte a l'ermità Aleshores, vaig escriure que aquest tengué un successor del mateix nom, en la procuratoria, cosa que ara denunciï per inexacte, degut a la lectura, on es feia referència a un "Marchum Raymundi veneciano".

En el procés iniciat per Duran i Doto se aclaria d'on procedien els diners que Mario gastava, si de la senyora Pinós, o de Doto, qui el mantenia i donava cambra per geure durant set o vuit mesos i messió de rei, es a dir: panades, cabrits, farsits, perdius, pollastres e altres coses i del millor peix que era en la pescaderia, tot per cinquanta lliures dels censals posats sobre la "Taula de consignació". En Doto es vanagloriava d'haver acompanyat l'ermità a la casa d'un peraire, que estava davant la casa de l'honorable en Berenguer Piquer, on aquell prenia drap per un mantell i una roba o sayó al preu de set o vuit ducats. Aleshores, la senyora Pinós reclamava a Mario els doblers rebuts abans, i aquest, mentres justificava el reclam ficava la mà dins una bosseta: Més se la ma a una borgeta", d'on treia alguns ducats genovesos i florentins, i com no volgués rebre'ls, perque no era raonable, per el motiu que la compra s'havia feta en moneda veneciana, i així ficava la mà dins la bossa i pagava el deute.

Així, s'esvaïa el dubte si Mario rebia la quantitat per regraciarli no haverse embarcat "en el viatge de les galeasses venecianes de Flandes, per dar endressa e procurar sos negocis e per aquells endressar e procurar, tramès en Barcelona", i de ací tornava a la illa en companyia de la Senyora.

Pere Doto, potser cansat d'esperar la cobrança dels deutes, s'atancava vendre llibres a mossèn Torner, que vivia a ca'n Ramon Gual per la quantitat de deu florins d'or. També en venia a Ramon Saforteza, hereu de la muller de Doto per valor de trenta set lliures. Els Jurats en recobraven "certa suma de llibres de la "Art" de mestre Ramon Lull" mitjencant un acte de concòrdia entre ells i Saforteza i no Marc Ramon, com vaig escriure i he esmenat anteriorment, qui allegava asserne ell l'hereu, puis era comprada gairebé tota amb cabals propis i no de la senyora. Segurament Dato recordaria la declaració que li feia, dia 16 de novembre de 1486, el forner Sant Just, en el sentit de que se dolia l'ermità a ca'l mestre Doto, per no tenir diners per pagarli el deute de la manutenció. I, així, s'exclamava i deïa que pensava anar a Barcelona allà on fos, per trobarlos. Per aixó, li prometia que, de retorn, romandria cabal "e per següretat sua dix-li dexava la caixa dels llibres en penyora, com no tingués altres coses sino la dita casa e llibres, que no y perden res, e dix ell testimoni esser ver".

#### *X. Mort de Beatriu.*

La noble senyora feia el viatge a Mallorca en companyia de Mario en 1484, on havia de trobar el darrer repòs. El día 11 de novembre, el notari Miquel Litrà recollia la darrera voluntat, publicada per l'il·lustre historiador Gabriel Llabrés, que és la segona, i finava el 22 següent. Dos dies després, en la Catedral mallorquina, "feren exsequies de la noble dona Basatriu de Pinos", i en el "Cors Conventual" es deixava constància, que el custos "rabia offerta neta de la creu e de paves e lo quart dels domes quatorze sous, dos dines". El cos de la noble senyora de "paratje" era tancat dins un ric vas gòtic, clavat a la paret, enfront al del lulista Pere J. Llobet, en la capella actualment del Cor de Jesus, abans del Angel. Aguanten el vas dos angels, on s'endevenen els títols nobiliaris de la difunta. Damunt ell hi sobresurt la imatge de aquella, cisellada per mà de afamat artista, notable també per anar vestida honestament talment com les dames de la XVè centuria. La cara apareix cenyida, com les monges, de tela folgada, que després davalla damunt les espatles, abriga el coll i el pit superior; una túnica de color clar s'espandeix fins als peus amb amples plec. Està coberta per fosc mantell llarg de replecs rectes que, tot plegat, dóna cert tó de gravetat al conjunt. El vas resta clós per una piramide truncada, en qué sobresurt una figura petita amb un llibre, representativa, tal volta, de l'anima de la senyora, i no hi manca una llarga inscripció llatina. Rememora aquesta el casament de la dama "amb Francesc de bon llinatge, que devien a un mateix pare.

Aplicada, afavoria les Arts de Ramon Lull. Quan pura i casta defugia els plaers i quan vella venia a Mallorca on moria poc després. Una part de la riquesa l'esmerçava en profit dels pobres i l'altra als Estudis lulians. Li mereixia el cel, tota lloanca meva és baldera, quan la difunta era mereixedora de tomba més sumptuosa i de rims més llargs”.

Un any abans de la mort, la noble Beatriu podia tenir el consol de saber, que el rei Ferran firmava un decret, que fundava a Mallorca l'“Estudi Lulià”, del que li'n tocava bona part de gloria.

El divendres 26 seguent de la defunció mossen Bernat Duran, marmessor, obria pertinent inventari dels bens de la senyora, com li pertocava, per tal d'amparar-los de tota rapinya i que autoritzava el notari Litrà. En el document notarial s'hi troba la relació de un immoble a ciutat, prop del “Pés de la Palla”, aleshores del notari Frontera per compra; un llibre en vulgar de pergami, lo “Contemplador” de mestre Ramon Lull; dos tractats “Benedicta tu” e “Lahors de Nostra Dona”, tots en vulgar; un altre apellat “Cent noms de Déu”, inventaris e altres documents per la heretat del honorable en Pere Ballester quondam. Com per la noble dona Violant Dorcau filla sua a obs de les nobles na Beatriu e Aldonça de Pinós. La donació en sa forma per la dita noble defuncta feta a la Universitat de Mallorques. Capbreu de la casa del Palau de Sant Feliu de la noble Senyora dona Beatriu de Pinos. Una gonella burella de la dita Senyora, la qual ha lexada a la dona Caterina, també una cota burella. Un mantell burell, dues flassades cardades, un trespontí de lana cubert de canem blanc. Una catifa o tapit vell. Una imatge de la Pietad, lexada a dona Petra. Una testa o fas de Jesucrist, pintada en una post. Item una imatge de la Resurrecció de Jhesucrist sobre l'oli. Dins una capsa blanca plana un crucifici obrat de seda. En lo Puig de Randa un forn de cals no cuyt de la senyora. Dins una caixa de mestre Pere Doto un libre apellat “Punymment de amor”. Dins un sac de canem scriptures faents per los sensals de mos. Pere Ballester, avi de la dita senyora. Dos llibres de cartes compte e censals de les rendes de Mallorques, per mos. Ballester. Capbreu dels sensals, que reben en Mallorques los homens de Barcelona. Item atrobí com la dita Senyora ha dret de rebre e rev cascun any sobre la Universitat de Mallorca los censals següents: fa la Universitat a 29 abril, cinquanta cinc lliures, onze sous tres diners; a 25 juny, cinquanta dues lliures; a 31 juliol, cinc lliures, onze sous, un diner”. No s'esmenten els llocs del principat de Catalunya, que, per esser fora del regne de Mallorca, deuen nomenar-se en bloc i no en particular.

#### *XI. Segueix la contesa jurídica.*

En tant, el 28 de juny de 1480, a instancia i raquesta del discret Antoni Palomeres, Notari i Procurador de l'honorable mossen Joan Ros, ciutadà de Barcelona. intimava als magnífics Clavaris de la Ciutat de

Mallorca tenguessen per amparades així la propietat com les pensions, que aquesta feia cada any a la noble "dona Beatriu de Pinos en rao del cansal de pensió corresponent al mes de juliol per la suma de trenta set lliures, deu sous".

Alvar Unis, Lloctinent del Lloctinent General, i a indicació dels Procuradors, ordenava, dia 27 de juliol següent, que la Pinos percebés just les pensions de juny i juliol corrents i les setanta cinc lliures moneda barcelonesa, que cauran l'any següent 1481, i amés 25 lliures a Pere Daguí, lector en les escoles de Barcelona, dia 7 de desembre, embargades després a instància de l'esmentat lector.

Antany, dia 30 d'octubre, la Cort Reial, i a prec dels honorables Joan Vidal i Pere Moranta, Notari Procurador "de la Comunitat e Beneficiats de la sglesia parroquial de Sant Just de la ciutat de Barcelona hages manat als honorables Clavaris de la Consignació de la present Universitat, tenguen per emperats tots los censals, que la magnifica senyora doña Beatriu de Pinos reheb cascun any sobre la dita Consignacio e que de aquells no li paguen ne responguen de alguna pensio fins que el dit magnifich Lochtinent Veri hagen altre manament".

La Ciutat també feia arribar a notícia del Rei, dia 30 d'agost de 1841, un memorial, on era denunciat el perill que els bens de la senyora Pinos serien ocupats "e detenguts per alguns barons e persones potents, ha delliberat recórrer a vostra Excellencia li placi fer restituir los dits bens justicia migensant".

Abans, dia 23 de febrer, la Ciutat s'havia adreçada al magnífic i virtuós monssenyer micer de Muntanyants, embaixador del Regne de Mallorca, en súplica "d'obtenir gracia de admortizacio de la obra pia," que mado Quint volia instituir, junt a la erecció de les escoles de Ramon Lull. Amés li proposen gestionar l'anexió del dit benefici de caràcter eclesiàstic de "Santa Fe", i que fins al present no ha obtés la finalitat que se esperava, però que, posat en "mans del mestre de les scoles, que se instituiràn, donara el bé, que de ell se espera".

Després, els anys anaven passant sorrerament fins al 9 de gener de 1504, dia en qué era recordat als Jurats, "vostres Magnificències", la necessitat d'actuar bé per demanar, transigir a comprometre en relació als bens de dona Pinos que, segons avís del magnífic Procurador reial, eren aleshores en poder de don Joan de Castro, que vivia a Catalunya i voldria fer concòrdia, segons digué l'honor en Gaspar Calaf. Per tant fora bó coneixer la opinió dels Jurats, de el que calia fer, si donar poder a alguna persona, que gestionas la concòrdia "per forma, que per negligencia e mala cura nostra, no es perda, lo que per dita senyora es estat an aquest Regne lliurat, majorment que esta a carrech dels Magnifichs Jurats d'aquest Regne, los quals son mermassors per testament, execudors de la sua darrera voluntat, com los dits se hagen a

convertir en algunes coses pies e aumentacio del Studi de la sciencia de Mestre Ramon. Perque, placia-us aconsellar, lo que us semblara esser fahedor". L'acord fou, que sia remés als Jurats amb facultat de "practigar concordia", tremetre un home a Roma i un altre a la Cort del rei, i per aquesta comisió era nomenat l'honor Gaspar Calaf amb relació al monarca. I com l'afer semblava estar momificat en els arxius, era enviat a Madrid en Pere Contesti, Notari i Sindic, amb un plec de instruccions, una de les quals li ordenava demanar al rei, com se trobava el plet, mogut per la acaparació "de bens, injustament retenguts per Castro". Per tal negoci mantenen mossen Gaspar Calaf a despeses de la Ciutat, el qual te feta una demanda davant la Rota, i alhora trametia una lletra, que manava als Judges de dita Rota, "que expedesquen la dita causa e lo dit Sindich e que vullen foragitar los defugis e suplicacions dilatoris de don Juan, lo qual segons tenim informacio no se estudia e mira en altra cosa". La carta era fetxada el 4 d'octubre de 1504. El rei prometia accelerar la contensa.

En la sessió de la Ciutat, de 8 de gener de 1511, se recorda la llarga estada de Calaf a Barcelona i la sentència, que ha merescut la causa, que dóna sis mesos per protestar-la. En tal moment Joan Serra aconsellava el retorn de Calaf a Barcelona, ja que la sentència judicial era desfavorable a la Ciutat i s'havia interposat recurs de apel·lació, rebutjat per la part contraria, puis reclamava un censal de aquella. En tant el procés era examinat per els advocats de casa, qui havien de informar juntament amb altres persones solvents. Però, com "tots els jurats hi persones eletes estaven ocupades en altres negocis universals, no se és puscuda fer en temps lur". Tot i aixó, l'advocat de la casa era de parer de continuar la causa. El cardenal Cisneros en una lletra fetxada el 8 d'octubre de 1513, molt carregada de afecte i admiració vers Ramon Lull, prometia als Jurats de la "Cibdat y reyno de Mallorca" que "me ternan siempre muy cierto en todo quanto aca se ofresciere, que yo me pueda emplear". També es voluntat seva, que vullen tenir que mitjancer entre ell i els Jurats el digníssim Batxiller en Canons mossen Alonso de Proaza, Secretari del bisbe de Taraçona a Valencia. Els Jurats endrecen al Cardenal una lletra de gratitud i esperanca, "que preocupa y anticipa los sperats beneficis, que de V.R.S.ia vahem venir, en el plet que la Ciutat té a Barcelona". La lletra, de dia 1 de desembre de 1513, recorda també la presència a Mallorca de dona Pinós, qui dona els bens a nostra "Comunitat", que "servissen a XIII estudiants de la sciencia e a casar donzelles pobres y a quitar catius cristians". Els juristes de Mallorca i Barcelona tenen per molt justa la demanda presentada. Per tant creuen els Jurats, que una recomanació del Cardenal o del rei podia posar remei per l'acabament del conflicte per via de sentència final o per concordia. Per atenyar-ho demanaven al Cardenal, que volgués escriure al Lloctinent

General de Catalunya Duc de Luna, al de Aragó Comte de Ribagorça i al "Conseller" de dita Rota, lo senyor bisbe de Urgel don Pere de Cardona; també al Regent de la dita Rota, Misser Francesc Franch, i a tots i quiscuns Doctors de la Rota, i així "per interpositio de V.R.S. nosaltres serem andressats y lo doctor afavorit, per esser Lull la preciosa Margarita".

Ajustats els Magnífics Jurats i Consellers "en la gran sala de la casa de la Universitat de la Ciutat i Regne de Mallorca, on es acostumat celebrarse los grans e generals Consells, per tractar, deliberar e determinar sobre algunes coses consernents la utilitat, be, repos, conservació e defensió del Regne. I una vegada reposat dit consell, es a saber, cascu dels Magnífics Jurats i Consellers en son lloc i fet silenci, fou per lo noble Senyor Don Miguel de Gurrea, Llochtinent general, presentada una proposició", la setena de les quals era dedicada a la causa Pinos; era el 10 de gener de 1514. Tornant sobre la determinació presa el 24 de maig de 1513, decideixen escriure a l'honorable Gaspar Calaf, Síndic, "qui aporta la causa, dels bens de la senyora Pinos en la Rota de Barcelona, que vingues ab tots los processos i actes, per ço que los magnífics Jurats fessen regoneixer aquells als Magnífics advocats de la present Universitat y de la part forana, axi com es estat fet y aso per quant lo dit Calaf y micer Ollers, advocat de la Universitat, en dita causa havien escrit, que ells eren de parer y tenien per bo, lexar lo proces, qui ha tant de temps, que dura y se agita entre les parts. Que ara de bel nou se principias nova petició e demanda, lo que no ha aparegut als Magnífics advocats de la present Universitat per moltes juridiques causes et primaxime, que seria *cuius regni non erit finis*; sino que lo dit Calaf sen tornas ab dits actes e processos, significant, com fos vingut a Barcelona, que ell es vingut molt ben armat per a proseguir la dita causa y de altre part, destrement treballar per alguns medis venir a alguna bona concordia. E per quant, lo dit Calaf nos sollicita de carcun dia, que ell sta prest per anar a proseguir dita causa, la qual per la sua ausencia diu perilla molt, per nosaltres no tenir peccunies, per dar spedicio a la sua anada, la qual duptam, com per lo passat ses vist, face fruyts algu, havem deslberat notificarho a vostres Magnificencies". I l'acord se prenía en el sentit "que el fet den Calaf, que sia examiant per lurs Magnificencies ensemps ab los magnífics advocats, los quals miren y vegem lo que sera mes spedient, per forma que la dita Universitat no posques per lo avenir patir algun dan".

En la sessió del dimarts, 12 de setembre següent, la qüestió moguda entre Pinos i la filla Joana, havia de produir una impressió amargant i depriment en el cor dels presents. L'escarrinxada oberta difícilment seria closa entre els enutjats. Les paraules dels parlaments retrunyirien gràvides i fosques. Per milléssima vegada se feia memòria "que la qüestió



ha molt de temps, que dura y per aquella aquesta nostra Universitat ha fetes y sostingudes fins así molt grans e intollerables despeses, de les quals ni ha encara bona part de degudes y en special a mossen Gaspar Calaf qui com a Sindich ha sus de vuyt o X anys que aporta aquesta causa e vuy en dia som en lo primer stament. E ara som stats scomesos de patir per una senyora de Catalunya (Quint?) la qual voldria li trasferissem los drets y accions, que aquesta Universitat té en dits bens, donant dita senyora alguna cosa. E per lo semblant tenim d'altra part letres y avisos del Reverend Mestre Joan Manorcha, dihent que, per lo que ell ha pogut entendre, per tot lo temps que ha estat en Barcelona, que ell te per molt dificil, poder obtenir james lo fi de aquesta causa, o be que se obtingues per sentencies la victoria de aquell. James empero la possessió de dits bens se pora haver, per la potencia gran de dits adversaris y que aquell per lo be e repos de aquesta Universitat, de la qual ell es fill, tendria per molt bo, que tota dita causa se finis per via de compromes, oferintse ell de concordarho ab la part altre, totstemps que nosaltres ne fossem contents. Així, miren voses Magnificencies que els apar degam fer”.

El 20 de setembre de 1526, la Ciutat podia vanar-se de tenir en favor seu dues sentencies i una apellació per part dels hereus de dona Joana, amb nul resultat, “deserta a causa de que dins un any no es estada finida”, segons “Constitucio de Barcelona, jurada per la Cesarea Magestat e son sacre Consell”, la qual mana esser observada. Aleshores el magnífic advocat del Regne a Barcelona advertia a la Ciutat “que sens home propi lo negoci no seria ben dirigit”. Lo que s'encomana al magnífic mossen Calaf, “qui no ha duptat posar sa persona a tants perills de sa vida per lo dit adversari y es molt ben informat a proseguir dita causa en tan bon punt, mantingut el salari de les scoles de mestre Ramon Lull y si hi faltava se puga suplir per los Jurats”.

L'any següent, 1527, la Ciutat creu que era hora de que el monarca donas a entendre a la Rota, que la qüestió devia estar liquidada. I en el següent era substituït Calaf per mossen Joan Cabaspres, qui s'oferia, amb el pacte de percebre tres sous per lliure de tot el que seria guanyat.

Pero la sort els mostrava la cara sonrient amb la sentència favorable, quan la part contrària era condemnada amb més de tres mil lliures; per tant era dolorós deixar en banda la causa per falta de diners. En la sessió del 9 de gener de 1531 era llegida una suplicació de Calaf que recordava els tres anys i set mesos passats a Barcelona per gestionar fins a la fi la causa luliana. Durant aquest temps ha rebut poc salari i ha bestret molt i ha suportat grans treballs, val a dir “fonch desafiat en bens i persona e per la duresa de son adversari per esser de gran stament, es estat forsat anar ben acompanyat en dany e perill de sa persona e per les grans inimicicies procurades, anant ab les armes a la esquena, com es notori a

tota Barcelona, envestit e nefrat e desafiàt en bens". En la sessió del 25 de maig de 1533, "hora de vespres", la Ciutat acordava pagar el deute de Calaf amb cinc centes lliures més, carragades al "tall de coronatge e maridatge" reial i que el sobrant fos esmercat en ajut als tres estudiants franciscans Fr. Antoni Panades, Fr. Jeroni Garau, fill de Joanot perayre, i Fr. Honorat Oliver, que van al celebre estudi de Paris". A més, els franciscans demanaven per la seva Biblioteca "unes portes, que es feren per los portals de la Almudayna, puys no servexen".

Els Jurats es mostren cansats i acorden, dia 8 de gener de 1534, "que sia feta la concordia amb la part contraria, la millor que se pora". Probablement la ciutat no podia dur a efecte la donació ni fundar les càtedres. Al menys no es sap res fins a 1553, en que el Gran e General Consell, dia 4 de maig tracta de establir un Estudi General on, a més de la Gramàtica que se ensenyava, eren ampliats els cursos amb la Lògica, Oratoria, Filosofia, Teologia, Escritura i altres Ciències. Com les sis cases eren aterrades i mancava lloc, es prenia l'acord d'ajudar la reedificació amb cent lliures, i estatge dels estudiants. La donació era aprovada per reial Decret de 1 de setembre de la següent forma: que dels bens de les tres nobles cases Pinos, de la baronia de Melany i de Ballester de Palau, entre elles conjuminasen un censal de quatrecentes lliures, que la senyora Beatriu cobrava de la Ciutat, adjuntats diversos crèdits, que s'esmenten, i generalment els drets i bens que usdefruitava i els possibles per qualsevol títol onsevulla se trobassen, traspassats sota certs pactes. Semblant donació es troba confirmada i autoritzada per el rei Joan, en poder de Pere Miquel Carbonell, notari de Barcelona, autenticada amb el segell reial, imprés en cera vermella, pendent en vetes de faixes grogues i vermelles.

No val ara ponderar la alegria que es transparentava en la faç dels Jurats, compartida per els altres presents, quan es noticiava "que la Ciutat per sentencies en cosa jutjada era la vera successora de la senyora Pinos i alhora creditora en molt notables quantitats contra don Bernat de Pinos, detenedor i posseïdor dels bens de aquella, lo qual te certes baronies y habitacio en el Principat de Catalunya. La Ciutat, conseguint aquestes, quant seria alleugerida en els censals que paga als catalans".

Finalment, el 17 de juliol de 1567, s'acordava que mossen Miquel Thomas, síndic, vagi a Barcelona per intervenir en l'afer.

Per acabar aquest llarg i pesant treball serà ben avinent doble la migradesa de fonts documentals i de monografies per escriure la història del "Estudi General Lulia", o "Estudi General" com l'anomena el poble, degut, segurament, al concepte primari que, en aquests aspectes, tenien els nostres historiadors. El mateix Quadrado no va més enllà de dir, que era obra de dues senyores Pinos i Quint, i que li dava vida un decret de Ferran. I nosaltres hi afegim, que més tard seria mare de la Universitat Literaria Reial i Pontificia de Mallorca.

## BIBLIOGRAFIA

COMES, Pero Joan. Libre de algunes coses asanyalades succehides en Barcelona y en altres parts. Format per Pere Joan Comes en 1523 y recondit en lo Arxiu del Excellentissim Ajuntament. Publicat per Josep Puiggari, oficial del susdit Arxiu. La Renaixensa. Barcelona, 1878.

COLLECCIO de Documents historichs ineditos del Arxiu Municipal de la Ciutat de Barcelona. Rubriques de Bruniquer. Ceremonial dels Magnífichs Consellers y Regiments de la Ciutat de Barcelona. Publicat per acort i a despeses del Excm. Ajuntament Constitucional. Barcelona. Imprenta d'Henrich y companyia, 1916.

OLEO QUADRADO, Rafael. Historia de la isla de Menorca. Ciudadela de Menorca, Tipografia Fábregues, 1874.

AVINYO, Pere Joan, Hostoria del Lulisme. Imp. Social, Vilanova i Geltrú, 1926.

ROTGER, Mateo. Historia del Santuario y Colegio de Ntra. Sra. de Cura en el monte de Randa. Luchmayor, Impr. de Roca y Frau, 1915

TERRASSA, Guillermo. Randa. Ermita de San Honorato. Historia escrita en 1763. Edt. Pons, 1946.

MUT, Vicente. Historia de Mallorca. 1650.

GALMETTE, Joseph. Louis XI, Jean II et la revolution catalanne (1461-1473). Toulouse, Impr. Edouard Privat, 1903.

FERRANDO, I.E.M. Uns capitols atorgats als mallorquins per Pere conestable de Portugal, "rei intrús" de Catalunya. 1935.

QUADRADO, José M.<sup>a</sup> y PIFERRER, Pablo. Islas Baleares. Barcelona, 1888.

PASCUAL, Eusebio. Detalles curiosos de una visita a Da. Beatriz de Pinos. Boletín Sociedad Arqueológica Luliana, 1897, nn. 202-203.

AGUILO, E. Dona Beatriu de Pinos i Misser Marco de Venecia. Boletín Sociedad Arqueológica Luliana, nn. 213-218, 214-238.

PONS, Antoni. Historia de Mallorca. Palma de Mallorca, Imp. Mossen Alcover, 1966. Vol. III, pp. 101-164.

PONS, Antoni. El primer testament notarial de Beatriu de Pinos. Boletín Sociedad Arqueológica Luliana, nn. 653-180.

PONS, Antoni. Cap a la fundació d'escoles lul.lianes. Mediterraneum (edita a Schola libera Lullismi Maioricis), juli 1936, pp. 1-114.

PONS, Antoni. Fra Mario de Passa, Lul.lista i Bibliofil. Homenatge a Antoni Rubio i Lluch. Miscellania d'Estudis Literaris, Historics i Linguistics. Barcelona 1936.

MARTINEZ FERRANDO, J. Ernesto. Aportación de datos acerca del Archivo Real de Barcelona y sus Archiveros durante los reinados de Juan II y Fernando el Católico. Barcelona 1957.

CUSTURER, Jaime. Disertaciones históricas del beato Raymundo Lullio. Palma de Mallorca, Impr. M. Capó, 1700.

ARXIUS: Arxiu Municipal, Actes del Gran e General Consell.

Arxiu Històric de Mallorca: Lletres Missives; Lletres Comunes. Extraordinari lletre comunes.



## LA PRESENCIA DE RAMON LLULL EN FRANCIA

Me propongo tratar de la influencia de Llull en Francia, influencia que va desenvolviéndose a lo largo de los siglos, desde la época muy remota en la cual el Beato escribía su admirable *Blanquerna* en Montpellier, hasta nuestros días. Pero, desde el principio hay que tener cuidado. Como lo escribió con tanta magnificencia, el profesor Joaquín Carrera Artau, en su admirable *Esbozo de una historia filosófica del lulismo* (tomo segundo de la *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, publicada por su difunto hermano Tomás y él mismo), como, pues, escribió mi venerado amigo: "Hay un lulismo de Lull y un lulismo de los lulianos".

Hablar del lulismo, en efecto, y más especialmente aquí del lulismo en Francia, es evocar a la vez el verdadero lulismo, el que está conforme con el pensamiento de Llull, pero es evocar también el antilulismo. Pues, tanto como lo señaló Joaquín Carreras, la historia del lulismo tiene "un carácter esencialmente dramático:". Llull fue un luchador, pero la historia del lulismo es también una lucha entre dos corrientes de pensamiento contradictorios: uno que lleva el pensamiento auténtico de su gran compatriota, otro que quiere oponerse a él.

¡Más aún! Y esto, lo ha dicho también Joaquín Carreras: "Para que nada faltase, también el factor afectivo, como en los tiempos heroicos del Doctor Iluminado, ha contribuido a la prolongación de ese singular drama doctrinal". Nació de esto unseudolulismo del cual tendremos que hablar, tanto más que, así como sigue notándolo Joaquín Carreras, a pesar de ser una desfiguración y una falsificación del verdadero-lulismo, no dejó de contribuir "a multiplicar la popularidad de la filosofía luliana hasta lo indecible, atribuyendo a su autor propósitos que jamás tuvo y aureolándole de paso con la fama póstuma de alquimista y aun de inventor científico".

Las citas que tomo a mi venerado amigo, el eminente historiador del lulismo, el profesor Joaquín Carreras, son ya de hace un cuarto de siglo. Sin embargo quedan siempre en la actualidad, en Francia por lo menos. ¡Bien lo podrá juzgar el lector! En un libro recién publicado (Jean Ryeul, *La légende de Raymond Lulle, le docteur illuminé*, Paris, Les éditions des Champs-Élysées, 1965), el prefacio (por el señor G.B. de Surany) titulado: *Raymond Lulle alchimiste*, acaba con estas palabras: "Ramón Llull era sin ningún género de duda alquimista y, por las instrucciones de Arnau de Vilanova, entendía en producir el oro del cual tenía necesidad".

Lo más grave es que obras formales se hacen eco de esa leyenda, tal la *Histoire de la Science* (Enciclopedia de la Pleiade, primera edición, Paris, 1957). En dicha *Historia de la ciencia*, se puede leer particularmente (página 345): "Entre los autores más célebres de escritos o de obras alquimistas de la segunda mitad del siglo XIII y del principio del XIV, retendremos aquí dos particularmente característicos, Arnau de Vilanova y Ramón Llull".

¡Ahora bien! Ni Arnau de Vilanova, ni Ramón Llull eran alquimistas ¡No importa! Hoy se les considera aún como tales en Francia.

No es el momento de hablar aquí de Arnau de Vilanova, del cual habría mucho que decir, fundándonos en las obras del profesor Joaquín Carreras, ya citado, y en las del Reverendo Padre Miguel Batllori.

Para atenernos a nuestro asunto, de buena gana, titularíamos nuestras palabras: *Aventuras y desventuras de Llull en Francia*. Se trata, en efecto, de una inmensa aventura.

Empezó hace ya más de siete siglos. Llull es un mallorquín, es decir un catalán. Esto es incontestable. Nacido y muerto en Palma, aquí mismo. Fuí aún a recogerme ante su tumba, en la Iglesia San Francisco. Pero cuantas tribulaciones entre el nacimiento y la muerte del más ilustre mallorquín!

Nacido en Palma, muy joven es paje al lado del gran Jaime el Conquistador (Jaume el Conqueridor), con residencia ordinaria en Montpellier. Después de convertirse, hace ahora un poco más de siete siglos, quería ir a París: "Deliberà d'anar al gran Estudi de París per pendre aquí gramàtica e altres ciències", se puede leer en la *Vida coetània catalana*, excelentemente editada por el Reverendo Padre Batllori. En realidad, regresa a Palma, y mucho tiempo después, vuelve a Francia, primero a Montpellier donde escribirá, entre otras obras, el admirable *Blanquerna*, y después a París, donde expondrá (en la aula de Berthold de Saint-Denys, canciller de la Universidad) su *Art abreuçada d'atrobàr veritat*. Estamos, entonces, en la época del reinado de Felipe el Hermoso, nieto, por su madre, de Jaime el Conquistador. Ramón Llull como sabemos, pasará en París cuatro temporadas, y la última será recordada por su lucha contra el averroísmo. En París, es donde escribe dos obras de la más gran importancia: el *Libre de meravelles* y el *Arbre de filosofia d'amor*. Llull pasa también temporadas en Lyon donde empieza su *Ars generalis et ultima*, en Vienne, donde asistará al concilio en 1311, y naturalmente en Montpellier.

Es en París donde el grupo luliano más importante se constituye y está, al parecer, integrado por cartujos, franciscanos y clérigos seculares. Durante su larga y última estancia en París, entre los años 1309 y 1311, Ramón Llull hace el relato de su vida, relato que recogido por manos anónimas -quizá las del canónigo Thomas le Myésier- constituye un interesantísimo documento biobibliográfico, es a saber la *Vita coetanea*, traducida al catalán al siglo siguiente y que he ya citado.

Conocemos dos nombres de este grupo luliano de París: el de Pierre Lacépierre (o sea Pedro de Limoges) y el de Thomas le Myésier, natural de Arras. Pierre de Limoges es una personalidad de su tiempo. Decano de los maestros parisienses en medicina, orador notable que nos ha legado fragmentos de su predicación en lengua vulgar, es decir en limosin (o lengua d'oc), Pierre de Limoges es asimismo un teólogo y un filósofo. Fué muy leído durante la Edad Media un curioso tratado suyo, *De oculo morali*, de base científica y de intención mística. En su biblioteca de más de ciento veinte volúmenes que lega a la Sorbona, en 1306, poco antes de morir, figuran una serie de obras de Ramón Llull pertenecientes a su primera época literaria, más una traducción francesa del *Blanquerna*, que por vez primera, he publicado.

Thomas le Myésier, canónigo, *socius sorbonicus* hacia 1287 y luego maestro en medicina, desempeña un papel excepcional en el primer período del lulismo parisiense. Entró en 1310 como médico al servicio de Mahaut, condesa de Artois y de Borgoña. Hacia 1299, Thomas le Myésier envía a Ramón Llull una carta con el ruego de que le resolviera una serie de preguntas. Llull contesta en un tratado, conocido por *Quaestiones attrebatenses*, y precedido de una carta. Esta correspondencia es indicio de una amistad personal, que con el tratado se estrecha aún más. Llull adivinó en Thomas le Myésier un excelente divulgador de sus doctrinas. Por su parte, Thomas le Myésier empezó por reunir una copiosa biblioteca luliana, que llegó a sumar ciento cincuenta y cinco títulos, y proyectó también una grandiosa compilación de las obras lulianas.

Esta compilación es llamada *Electorium*, porque Thomas le Myésier elige entre los escritos lulianos. No sólo, pues, son omitidos en el *Electorium* algunos de los tratados lulianos que Thomas le Myésier posee, sino que, de los incluidos, una parte es mantenida en su texto íntegro, mientras otra queda inserta nada más en extracto. Thomas le Myésier ha también compuesto introducciones y prólogos, ha citado referencias y ha, por fin, intercalado textos de otros autores para reforzar la argumentación luliana. Así, Thomas le Myésier desenvuelve en nueve partes un plan muy amplio, cuyo momento culminante consiste en la exposición del *Arte universal*.

Este plan, que exige una gran labor de síntesis, es realizado por Thomas le Myésier en los años inmediatos a la muerte del Beato y terminado en 1325. El *Electorium*, impropio, por su volumen, para la publicidad, constituye la base para un compendio más manejable, el *Electorium medium*, que no verá la luz, pero del cual se ha extractado un resumen, intitulado *Breviculum*. Este libro ha sido estudiado por el maestro Jordi Rubió. Thomas le Myésier muere en 1336, y su biblioteca pasa a ser propiedad de la Sorbona.

En París, se constituyen, pues, dos importantes bibliotecas lulianas: una, por voluntad del Beato, en la Cartuja de Vauvert, y otra en la Sorbona. Ambas bibliotecas actúan en la génesis de un movimiento teológico luliano, muy pujante a fines del siglo XIV y a principios del XV en la Facultad de teología.

Ahora bien, la divulgación de las obras de Llull y el éxito creciente de sus doctrinas despertó muy pronto suspicacias y celos. Los primeros síntomas de este movimiento antiluliano aparecen ya en vida de Ramón Llull y, especialmente, en la Universidad de París. Allí, le son reprochadas a Llull tendencias racionalistas a propósito de demostrar los artículos de la fe con "razones necesarias". Por otra parte, el atrevimiento de la terminología introducida por Ramón Llull y la novedad de ciertos procedimientos de su *Arte* causan extrañeza. Ramón Llull es rápidamente denigrado, como un personaje motejado de "fantástico".

Bien sabemos que una asamblea de maestros y estudiantes de la Universidad de París le concede un testimonio de ortodoxia. Pero esto también prueba que las ideas de Llull ya son discutidas durante su vida. Cosa aun más grave, a mi parecer: después de la campaña antiaverroista que llevó en París desde mil trescientos nueve hasta mil trescientos once, Llull pide en vano al

Concilio de Viena que se declare contra el averroísmo. Ahora bien, no sólo Llull no gana la causa, sino que el abanderado del averroísmo parisiense, Jean de Jandun, llega a ser uno de los maestros atendidos por el Colegio de Navarra.

Por fin, la leyenda de Ramón Llull alquimista no tarda en nacer en París y en Montpellier. En París mismo, en mil trescientos diez y nueve, o sea tres años después de muerto el Beato, se escribe la primera obra de alquimia que lleva su nombre. Es el *De quinta essentia*. Esto nos explica que según Pierre de Brantôme, autor de las *Dames Galantes*, el jurisconsulto italiano Oldrado da Ponte, que murió en Aviñón en mil trescientos treinta y cinco, en la corte del papa Juan XXII, acoge ya la leyenda de Llull alquimista. El texto de Brantôme (segundo Discurso) es por lo demás muy raro. Es un revoltillo de todas las leyendas que han circulado a propósito de Llull. Brantôme escribe, en efecto, que Llull "fue a estudiar a París bajo la dirección de Arnau de Vilanova, después se retiró a Inglaterra". Allí "transmutó varios lingotes y barras de oro y plata en lingotes y barras de hierro, de cobre y de estaño, desdeñando este modo tan común y trivial de transmutar el hierro y el plomo en oro".

Todo esto no es muy serio. Dejemos pues a un lado el seudolulismo francés, para interesarnos más bien por el lulismo y las reacciones que suscita.

El centro geográfico y espiritual del lulismo francés fué París, desde donde se irradió hacia el Norte de Francia y la región vecina de Brabante. El movimiento se define, sobre todo, como un teología y una mística, que se servían del aparato formal del Arte, como de un instrumento.

En afinidad con las corrientes místicas y realistas de la época, se introduce en los círculos conventuales y universitarios, donde los textos del Beato són objeto de lecturas y base de comentarios. Pero el peripatetismo tomista y el nominalismo occamista le atacan. Los puntos de fricción máxima resultan ser, como lo ha notado el profesor Carreras, la concepción trinitaria y el uso de la terminología luliana en la distinción de las dignidades divinas.

He dicho ya que, en el lulismo parisiense, participan cartujos, franciscanos y clérigos seculares. De estos últimos conocemos a un probable discípulo de Thomas le Myésier, maestro en artes, doctor en medicina y en teología. Se llama Enrique Pastor, natural de Brabante. Un poco más tarde, un cartujo, cuyo nombre ignoramos, por desgracia, explicó sus lecciones en París. Promete resolver con las figuras y las letras del Arte luliana toda suerte de cuestiones.

El antilulismo parisiense toma cuerpo en dos manifestaciones, es a saber: un repudio oficial de las doctrinas lulianas por la Universidad y una actitud personal del canciller Gersón frente a ellas. El documento oficial en el que aquel repudio constaba, se ha perdido. Pero el mismo Gersón dice que este repudio consistió en un edicto de la Facultad de teología prohibiendo la enseñanza de las doctrinas lulianas, y en el envío de una carta a la Cartuja de Vauvert para notificación del edicto, al objeto de evitar la divulgación de las obras de Llull. Ignoramos la fecha exacta del repudio, pero puede situarse hacia 1390. Ignoramos asimismo las circunstancias que motivaron el repudio de la doctrina luliana por la Facultad de teología de París. Gersón dice, sola-



mente, que la Universidad cortó en flor el intento de introducir el lulismo en la enseñanza de la teología, y señala, como motivo principal de la prohibición, la extravagancia de la doctrina luliana.

Esta actitud oficial de la Facultad de teología de París frente al lulismo ha sido "respaldada", como dice el profesor Joaquín Carreras, por Gersón, con una polémica ardiente que hoy es posible rehacer a través de sus opúsculos. Reconoce Gersón que la doctrina de Ramón Llull contiene copiosos aciertos, por lo cual, a los ojos de muchos, pasa por ser una de las más elevadas y verdaderas. Pero también Gersón combate la doctrina luliana en algunos puntos concretos, como en el vocabulario, el empleo del alfabeto y de las figuras, la actitud mística, la alegación de *razones necesarias* a propósito de las verdades de fe, y otros más.

No entraré en los detalles de esta polémica. Diré solamente, después de mi venerado amigo, el profesor Carreras, que "la postura oficial adoptada por la Facultad de teología de París y la subsiguiente campaña de Gersón abren una nueva fase en el antilulismo medieval. La polémica adquiere un tono de serenidad y elevación. Gersón no escatima los elogios a Llull, y reconoce, sinceramente, la legitimidad de muchas de sus doctrinas y el mérito de muchas de sus obras.

En suma, la actitud de Gersón ha influido, considerablemente, en la historia del lulismo, tanto como en la del antilulismo francés. Y un antiluliano moderno, como es Descartes, reproducirá la actitud de Gersón, si bien para transportar al plano de la pura filosofía la cuestión del valor metodológico del Arte luliano.

Gersón muere en 1429. Ramón Sibiuda (Raymond Sebond) escribe su *Libro de las criaturas* de 1424 a 1436. Sabemos todos que Ramón Sibiuda era español, catalán más precisamente, y probablemente natural de Barcelona o de Gerona. Me inclino bastante a creer esta última hipótesis. Y por eso no es mi propósito atribuir a Francia a Ramón Sibiuda. Mas Ramón Sibiuda era profesor en Tolosa. Su obra fue traducida al francés por Montaigne, que le dedicó su ensayo más importante con el inadecuado título de *Apología de Ramón Sibiuda*. Es interesante, pues, para nosotros que Ramón Sibiuda haya sido lulista, que haya enseñado en Francia y que haya escrito un libro cuya influencia repercutirá a través de los *Essais* de Montaigne hasta Pascal. Por otra parte, a decir verdad, la influencia de Ramón Sibiuda no esperó a Montaigne para propalarse. Fue impresa, muchas veces, su obra, desde el fin del siglo XV, y al principio del siglo XVI, Lefèvre d'Étaples y Charles Bouvelles se hacen partidarios de ella.

Pero citar estos dos nombres es ya evocar el lulismo renacentista en Francia. Alma del movimiento es el humanista Jacques (Jaime) Lefèvre d'Étaples (1455-1537), a quien se debe la transformación del renacimiento literario de Francia en renacimiento filosófico y teológico. Es el *Libre de contemplació*, de Ramón Llull, en versión latina, que causa una honda impresión sobre Lefèvre d'Étaples. Y con esta peripecia renace en París la afición a Ramón Llull.

Es el afán de proselitismo que induce a Lefèvre d'Étaples a emprender las primeras ediciones de obras místicas de Llull, con las cuales comienza en Pa-

ris, y casi en Francia, la literatura luliana impresa. En efecto, si en Lyon, en 1491, han visto la luz dos obras de Llull, la *Disputatio Eremitae et Raymundi* y las *Quaestiones Attrebatenses*, es en París donde sale de las prensas tres años después, el *Liber de laudibus Beatae Mariae Virginis*, seguido del *De natali pueri parvuli Christi Jesu* y de muchas otras obras hasta el año 1516. Jacques Lefèvre d'Étapes no es por lo tanto un mero divulgador de los textos lulianos. Sus tareas editoriales están al servicio de una ambición más honda, cual es la de reformar el pensamiento y la vida de su tiempo. Su difusión de la doctrina luliana constituye una actividad importante de su programa. Gracias a Lefèvre d'Étapes, se puede decir que el lulismo penetra en los sectores dados a la vida contemplativa. Es este un fenómeno característico de la época.

Al círculo luliano de Lefèvre d'Étapes pertenece además Charles (Carlos) Bouvelles (1480-1553), natural de Picardía. Es un pensador profundamente influido por Ramón Sibiuda y por Nicolás de Cusa, así como por la Cábala y el pitagoreísmo.

La gesta más brillante del grupo luliano de Lefèvre d'Étapes es la introducción de la enseñanza del Arte luliano en la Universidad de París, de donde había estado proscrita durante la época de predominio del nominalismo, que empieza con Gersón y termina en la época del propio Lefèvre d'Étapes. Este había sido educado bajo el signo de Occam.

Así, pues, el verdadero introductor del lulismo en la Universidad de París es el franciscano Bernardo de Lavinheta maestro de Sagrada Escritura, ajeno a los círculos humanistas. Francés, ejerció su magisterio en Salamanca antes de ser profesor en París, en la Facultad de teología. Su actividad editorial es muy intensa, y la ejerce en París, en Lyon y en Colonia. Publicó obras de Ramón Llull y, además, en 1523, una obra propia intitulada *Explanatio compendiosa-que applicatio Artis Raymundi Lulli*, enciclopedia de los conocimientos, que se basa en la idea luliana del árbol de la ciencia. Es preciso observar que la enseñanza de Lavinheta y su actividad editorial ponen fin a la tendencia místico-humanista del lulismo encarnada por Lefèvre d'Étapes y sus discípulos. Inauguran, en cambio, una etapa de revalorización del Arte luliano, considerado como el método de la disputa y de la demostración racional por excelencia. En Lavinheta, este artificio lógico está puesto al servicio de los ideales religiosos. En él, renace pues la aspiración de Llull a probar los artículos de la fe, por *razones necesarias*, y a disputar con los infieles para convencerles de la falsedad de sus confesiones respectivas.

Diré, para terminar con esta época de lulismo francés, que, a pesar de las burlas de Rabelais en su *Pantagruel*, Llull estaba en boga en los medios intelectuales franceses desde Lefèvre d'Étapes y persiste a lo largo del siglo XVII, el siglo de Luis XIV. Sin embargo, el lulismo francés seiscentista ofrece, en comparación con el del siglo anterior, un panorama más borroso, en el que resulta difícil discernir sus varias corrientes.

Mas es menester señalar, desde ahora, la tendencia a la divulgación de las obras lulianas, bien en su forma original latina o mediante traducciones latinas o francesas. Con el propósito de promover una divulgación científica de ca-

rácter enciclopédico, Robert Le Toul, señor de Vassy, un noble al servicio del rey Luis XIII, emprende la tarea de verter al francés los tratados lógicos de Ramón Llull publicados por el editor Lázaro Zetzner en Strasburgo. Efectivamente, en 1632 y 1634 aparecen en París traducciones de l'*Ars brevis* y del *Ars generalis et ultima*. Es preciso añadir a estos textos publicados, otros inéditos hasta hoy, tal como el *Traité de la physique*, y el *Livre de l'entendement*.

d Al mismo momento se han publicado biografías de Ramón Llull. Una de las mejores es la del presbítero Perroquet, aparecida en Vendôme en 1667 y titulada: *La vie et le martyre du docteur illuminé le Bienheureux Raymond Lulle*. Pero la obra maestra en el género sale de la pluma del Padre Juan Maria de Vernon, religioso penitente de la Orden Tercera de San Francisco. Insertada en su *Historia general y particular del Orden de San Francisco*, la biografía de Ramón Llull ha sido publicada aparte, con el título: *L'histoire véritable du bienheureux Raymond Lulle* (París, 1668). Es un estudio de gran valor tanto por el conocimiento de Llull como del desarrollo del lulismo francés. El panorama que presenta del lulismo seiscentista es completo y muy matizado. Sería menester un día estudiar, cuidadosamente, esta obra, y veremos que, a pesar del juicio severo de Descartes sobre el Arte luliano (en el *Discurso del método* y en dos cartas enviadas a su amigo Isaac Beeckmann), la influencia de Llull permanece muy viva en estos tiempos.

Sería menester citar también los trabajos bibliográficos de Nicolás de Hauteville, los *Mirabilia Mirabilium Raymundi Lulli* de Juan Aubry, los libros de Hugo Carbonel y de Juan Belot que presentan el Arte luliano, como una clave segura para manejar los resortes de la memoria artificial. Belôt escrib, por ejemplo, un *Traicté de la mémoire artificielle ou l'Art de Raymond Lulle*.

A estas varias tendencias del lulismo francés seiscentista gana en vigor la corriente lógico-enciclopédica que representan el presbítero Pedro Morestell, el señor Pedro de Baudouin y el capuchino Fray Ivo de París. A este último debemos la enciclopedia más ambiciosa de inspiración luliana, aparecida en Francia en este periodo, cuyo título es: *Digestum Sapientiae*, que contiene una exposición de la ciencia universal o sabiduría, cuyos fundamentos el autor reconoce en el Arte de Ramón Llull. Una idea cardinal preside al *Digestum Sapientiae*, es a saber la reducción de las varias ciencias particulares a la unidad; de suerte que, por la fusión de sus principios, se constituye la ciencia universal. Y el procedimiento más eficaz para conseguirlo consiste en la reducción de los conceptos primarios de cada ciencia a los conceptos primarios lulianos.

Como se ve por esta sola enumeración, el pensamiento luliano no deja de ser indiferente a los Franceses del siglo XVII. Sería menester añadir además que el célebre Pedro Gassendi, sin ser un devoto de Llull, le consagra un capítulo de su *Syntagma philosophicum*, publicado en Lyon en 1649. Ramón Llull tiene su plaza al lado de Platón, de Aristóteles, de los estoicos y de Epicuro, a título de fundador de una lógica nueva que busca en el *Ars magna* y el *Ars brevis*.

Otros más, muy numerosos, se han interesado por Llull, muchas veces para despreciarlo o para atribuirle obras de alquimia. Es el caso del benedictino Juan Mabillon quién aconseja a sus monjes, como Gersón en otro tiempo,

que se abstengan de estudiar el pensamiento luliano, muy peligroso para la vida contemplativa y ascética! Es el caso del Padre Renato Rapin, quien acusa a Ramón Llull de haber aprendido de los árabes la alquimia y de haberla introducido en España y en Italia!.

Sigamos adelante. Habría mucho que decir. Fontenelle, quien muere centenario, hará de Llull el héroe de uno de sus *Dialogues des morts*. Montesquieu citará a Llull en sus *Lettres Persanes*. ¿Quién no se interesa por Llull? Asistimos a pesar de todo a la decadencia del lulismo francés, a pesar de la obra considerable del Padre Pasqual y de los cuatro tomos de sus *Vindiciae Lullianae*, publicados en Aviñón en 1778. Pero, cada vez más, las producciones místicas y las obras teológicas o morales de Ramón Llull son echadas completamente en olvido. A lo sumo, los autores más enterados le dispensan una breve mención en la historia de la lógica como inventor de un artificio extravagante del pensar.

Las circunstancias desfavorables a Ramón Llull y al lulismo persistieron, y aun se agravaron, en el siglo XIX con la difusión del espíritu positivo. Llull fué entonces más incomprendido. Por fortuna, la investigación histórica, constituida, en ese mismo siglo, con un acendrado espíritu de objetividad, trajo consigo una inesperada reivindicación de Ramón Llull. Y no es preciso extrañarse si en Francia, el renacimiento de los estudios lulianos se debe en gran parte a la monografía de Littré y Haureau sobre Llull, que llena casi todo el volumen XXIX de la *Histoire littéraire de la France* (París, 1885).

Joaquín Carreras lo ha dicho ya y lo repetiré: "el sólido estudio de Littré-Haureau constituye un monumento friamente arquitectónico, sin grandeza emotiva, si se quiere, pero -digámoslo en justicia- que abre una nueva era a la investigación biobibliográfica luliana, a la que aporta un avance decisivo. Amplia y severamente documentado(...), ha venido a ser el susodicho estudio una de las principales bases sobre las que historiadores y filósofos han podido establecer, en los últimos años, una nueva y más adecuada interpretación de Llull y su filosofía".

Ahora bien, al mismo tiempo, la publicación de los textos lulianos catalanes, iniciada en Mallorca por Rosselló y proseguida por hombres como Mateo Obrador, Salvador Galmés y otros, constituye, tal vez, el mejor monumento literario levantado a la obra de Llull. Asistimos, pues, a una revalorización del pensamiento filosófico de Ramón Llull, tanto en Francia como en España, o en otros países.

En Francia, a principios del siglo actual, Jean-Henri Probst, profesor en Tournon, sostiene sus tesis en Grenoble sobre *Caractère et origines des idées de Raymond Lulle* y sobre *Le lullisme de Raymond Sebond*. Unos años después, el añorado Padre Longpré publica su artículo muy documentado sobre Llull en el *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant et Mangenot. El Padre Longpré, franciscano, fallecido ya, presidió en Formentor, el primer Congreso internacional de lulismo organizado, con mucha competencia, por el Dr. García Palou.

Este Congreso tiene una gran significación. Significa, como dijo el Profesor Carreras, la internacionalización del lulismo. Y es una buena cosa. Pero queda también mucho por hacer, por dar a conocer el pensamiento luliano - quiero decir: dar a conocer el pensamiento luliano verdadero, auténtico a través del mundo y en Francia en particular.

Para muchos Franceses, el Beato es un alquimista o un personaje extravagante. La tarea, pues, no está acabada. Es menester dar a conocer a Ramón Llull a la mayoría. Por esto, es necesario enseñar, escribir, publicar: enseñar el pensamiento luliano, escribir sobre Llull y su doctrina, publicar las obras del gran Mallorquín. Tarea inmensa, pero también tarea exaltadora. Pues, es cierto que Ramón Llull, muerto hace más de seis siglos y medio, merece vivir largo tiempo otra vez, mientras haya hombres en la tierra. Su obra debe ser difundida a través el mundo.

Armand Llinarès (Grenoble).

Este artículo está tomado literalmente del texto de la conferencia pronunciada por el Prof. Llinarès en el Círculo Mallorquín (Palma de Mallorca) el 11 de mayo de 1967.



NUEVOS DATOS SOBRE EL PRIMITIVO  
ERMITORIO DE RAMON LLULL  
EN EL MONTE DE RANDA

Continuando nuestra tesis investigativa acerca de la "localización" del primitivo ermitorio de Ramon Llull en el monte de Randa<sup>1</sup>, esta vez por vía arqueológica in situ propio, podemos anunciar que los resultados de este trabajo han sido bastante interesantes.

Por los días gloriosos del Primer Congreso Internacional de Lulismo celebrado en Formentor, nuestro inicial trabajo había logrado despertar la atención del P. Longpré y la de no pocos especialistas e interesados en tan sorprendente tema. El P. Longpré, que, pocos días después del Congreso visitó la cumbre de Randa, en compañía del Dr. Garcías Palou, del Dr. Muñoz Alonso, Dr. Pericot y varios embajadores, había querido examinar, personalmente, los restos de las "reconstrucciones"<sup>2</sup> del ermitorio para comprobar la correspondencia y enlace de nuestras citaciones. Se encontraba también allí, aunque accidentalmente, el autor de esta nota y pudo transmitir oralmente al famoso franciscano nuevos datos que escuchó atentamente, anunciándonos él mismo que, desde entonces, formaba el propósito de estudiar, en todos sus aspectos, la probatividad de aquella localización en un artículo que publicaría en una revista canadiense<sup>3</sup>. El P. Longpré, a invitación nuestra, descendió al sotanillo o "cava" de la primitiva celda luliana, comprobando, así, su especial técnica de *climatización*, teniendo en cuenta su "orientación al mediodía", según Llull indicaba que debía orientarse toda construcción, a fin de captar una temperatura "primaveral" mediante los efluvios solares "cálidos y húmedos"<sup>4</sup>

—"Es exactamente— confirmó entonces al P. Longpré— el mismo sistema celular usado por los antiguos camaldulenses en Italia. Esto era lo que yo quería constatar."

El conocido arqueólogo Dr. Pericot, también allí presente, tomó cartas en el asunto y examinó, con interés, las "ruinas". Señaló, también, según su criterio, algunos puntos más, que, con seguridad, prometían nuevos hallazgos en aquel terreno, ya que, a simple vista, se apreciaban indicios de antiguas construcciones de diversa índole. Hoy nos vemos obligados a pedir cierta disculpa, al no haber sido más consecuentes y laboriosos, llevando a cabo todas las excavaciones señaladas entonces por el Dr. Pericot. Hay que entonar, sin embargo, gozosas albricias a la vista de algunos hallazgos importantes.

*Resultados arqueológicos*

Incitados por tan prometedores augurios, nos animamos a realizar las más directas y elementales excavaciones que podían hacerse. La primera de todas fué, naturalmente, profundizar, hasta encontrar la "planta" primitiva de la celda. Sin ninguna duda, la planta propiamente dicha no habría sido removida jamás. No había porqué hacerlo, teniendo en cuenta que, en todas las recons-

trucciones, siempre debió respetarse, primordialmente, el "lugar" básico al ser *monumento sacro* de la directa inspiración de Ramon Llull. Lo que, en otros tiempos, habría exigido "reconstrucción", evidentemente, hubo de ser la "fábrica" en general, desde el nivel del suelo; y admitamos, también, que, incluso parte del paredaje que se encontraba por debajo de un metro y siete centímetros desde la superficie (profundidad de la cava). Era de suponer que, por encima de todo, el trazado del diminuto solar siempre habría sido respetado, como, efectivamente, lo han demostrado los restos que tuvimos ocasión de examinar cuidadosamente.

Nuestra sorpresa fué de verdadera emoción, al estudiar con interés lo encontrado. Entre los restos de cerámica, habíamos podido diferenciar ciertas épocas evidentemente distantes entre sí. Aparecieron, incluso, algunos clavos de forja bastante primitiva. Pero lo que nos demostró la casi certeza de encontrarnos en el mismo "lloc" inspiracional de Ramon Llull fué el descubrimiento de las primitivas *pedras básicas* del ermitorio, al parecer intactas (según habíamos sospechado) desde su inicial colocación. ¿En qué fundar esta apenas creíble afirmación? En el lado izquierdo, unas piedras bien talladas, cuidadosamente encajadas, se alineaban, con perfecto encaje, en un sorprendente *trazo arqueado* que inmediatamente sospechamos entrañaría algún significado, como ahora veremos, bastante relacionado con el "estilo, de criterio" luliano.

He aquí nuestra *deducción* que nos permite hacer el más elemental sentido común. Esta línea intencionalmente arqueada en el lateral izquierdo, *precisamente*, tendría por objeto dos funciones claramente ventajosas. Primera: abarcar el máximo *calor primaveral* aprovechable para calentar el ermitorio. Para convencernos de ello, tengamos en cuenta lo siguiente: estando el ermitorio encarado hacia el mediodía ("primavera", según los conocidos postulados de *Doctrina Pueril* y más especialmente aun en el *Llibre del Elments*)<sup>5</sup>, un bien calculado arco en el lateral izquierdo captaba y mantenía el "sol meridiano" durante *mas tiempo* en la pequeña celda, a manera de un brazo que se curvase para prolongar la directa captación solar a medida que el astro diurno se alejaba hacia poniente.<sup>6</sup> Segundo: el consiguiente ensanchamiento en la parte central de la celda proporcionaba un espacio más amplio que de esta forma daba cabida a una *mesa de trabajo*<sup>7</sup>.

El trazo del muro de la derecha era totalmente recto, sin embargo! Creemos que cabe recordar aquí el viejo refrán: "Las obras -los "hechos"- merecen más crédito que las palabras". Y también aquéllo de "el estilo es el hombre".

Intencionadamente hemos reservado el dar hasta aquí las medidas del pequeño solar de la celda, ya que estas comportan, en sí, un "medieval enigma luliano", que todavía no alcanzamos a comprender del todo, aunque, sí, creemos poder sospechar su elementalidad objetiva. La "entrada" permitía, justamente el paso de un hombre (entre cincuenta y sesenta centímetros). Los laterales no sobrepasaban de mucho el metro ochenta. El fondo, exactamente, un metro veinte centímetros. La anchura, hacia el centro de la celda, alcanzaba un metro treinta y cinco centímetros (punto central del "arco" anteriormente



citado). La celda luliana adoptaba, por tanto, la forma de una especie de *redoma*, apanzada únicamente por su lado izquierdo, con el fin de conseguir, como hemos observado repetidamente, un clima de calidez húmeda, para guarecerse, en aquellas alturas, de la brava dureza de los elementos.

Pudimos comprobar, todavía, otro detalle arqueológico no menos digno de mención que, al parecer, confirmaría, definitivamente, una aplicación científica, según la meticulosidad luliana, a la construcción del pequeño ermitorio.

El "empedrado" del piso estaba hecho con cantos rústicos de una piedra arenisca, muy esponjosa, formada con arena bastante gruesa. En todo el monte no existe aquel tipo de "conglomerado arenisco". No cabe duda que había sido traído allí "expresamente" de alguna cantera lejana con una evidente finalidad. Su especial esponjosidad, además de eliminar cualquier exceso de humedad que pudiera introducirse en la celda y que perjudicaría la climatización y la salud misma del eremita, permitía, sin embargo, la obtención de un "calor húmedo" (calorías naturales de la misma persona que la habitaba, juntándose con el calor solar y humedad climática propios del "lugar"). Resumiendo concretamente: el empedrado arenisco actuaba "térmicamente", almacenando "primavera", que se acumulaba a la obtenida durante el día, además de absorber la humedad perjudicial del suelo, ya que incluso se había prescindido de toda argamasa para las juntas del enlosado.

La importancia que dió Lull, en distintos pasajes de sus obras, al "lugar" de su iluminación, queda bien patente en esta meticulosidad del "eremitorium" que mandó construir "para sí" en el mismo lugar donde tenía "plantados" sus pies, cuando sintió en su mente la idea "luminosa" de su *Arte Magna*.

Comprendamos y aceptemos la *sacralidad* de aquella oficina, cuando el autor de la *Vita Coetanea* hace constar que el maestro Ramón, una vez recibida la idea-luz de su gran obra, "descendit ... ad abbatiam" al parecer para redactarla cómodamente. Notemos, sin embargo, que, tras el plazo de tiempo que duraría la construcción del ermitorio, "ascendit iterum in montem", y allí permanece, tal vez corrigiéndola, "per quator menses et amplius", convencido de que el amado lugar era una fuente sagrada y dinámica para su empresa.<sup>15</sup>

No debiera ser vano el fruto de esta nota. Hay que preguntarnos, seriamente, si no habremos pecado de fría indiferencia al no haber prestado la debida atención a la auténtica y única reliquia "luliana", esencialmente personal, que todavía nos queda de nuestro Ramon Lull ¿Podría *reconstruirse*, actualmente, el "heremitorium" del gran Maestro?. No lo dudemos un instante. Y se podrían emplear, además, no pocas de las mismas piedras que a través de los siglos han venido desempeñando idéntica función reconstructora, siendo, quizá no pocas de ellas, las mismas que debieron integrar la fábrica original.

Aun nos quedan por dar a conocer otros detalles de sutil arqueología, para los que aguardamos nueva oportunidad de palestra, a fin de que todo llegue al debido conocimiento de quienes aman, de verdad, la genialidad dinámica y emprendedora de nuestro gran misionólogo.

G. MOREY MORA

1 Conf. *El Primitivo Ermitorio de Ramon Llull en el Monte de Randa*. Estudios Lulianos 3(1959)279-284.

2 Reproducimos los datos de las reconstrucciones que podemos señalar, según el P. Custurer en su libro *Disertaciones Históricas*. Palma de Mallorca 1700. Disertación I. Cap. 3º S. XXIV. Entre 1443 y 1446 por el lulista Juan Llobet. En 1478 o 1479 por el veneciano Mario de Passa. En 1509 o 1510 por Fray Martín Carbonell. El P. Jaime Custurer señala un intento de reconstrucción "por unos devotos" en sus días (1700, por tanto) que ignoramos si debió llevarse a cabo.

3 Desgraciadamente el P. Longpré no llegó a publicar el proyectado estudio. Tanto el Dr. Muñoz Alonso como el mismo P. Longpré ya han muerto.

4 Supone una atenta aplicación "científica" la técnica usada para la construcción del ermitorio, teniendo en cuenta el juego de los "elementos naturales" según Llull. Se tuvo presente la dureza climática del lugar por él tan amado, realmente combatido, a veces, con increíble furia por las tormentas. "Sinai y Tabor", según el poético decir de Lorenzo Ribet. Observamos la supervisión del mismo Llull en la construcción de la "cava" con el fin de aprovechar "el fuego y el aire que están mezclados en la tierra", y que "tienen apetito de subir a lo alto; por lo que todas las cosas que son ligeras se inclinan a subir por calidez y humedad" (formación del "aire primaveral") *Fèlix*, III, 25.

5 El trazo de este arco en el lado izquierdo del ermitorio, destinado, además, a dar cabida a su mesa de trabajo que tendría instalada en el centro de la celda (aprovechando así lo más posible todo el espacio caldeable) permitía abarcar durante *más tiempo* el sol declinante del mediodía. Principios científicos que se deducen totalmente del tercer libro del *Fèlix de las Maravelles* ("Los Cielos", cap. XXV, XXVI y XXVII); "*el mediodía engendra los vapores cálidos y húmedos*", dice en este último capítulo.

6 La curva en arco parece que tuvo como puntos críticos - y tal vez exclusivamente - la captación primaveral durante los meses más fríos del año: Noviembre - Marzo, por ejemplo, en cuanto al monte de Randa se refiere.

7 Doble utilidad, según vemos. Lo que vuelve a insinuarnos la directa "vigilancia" del maestro sobre aquella ilusionada construcción que "mandó hacer para sí", según expresa literalmente la *Vida Coetanea*.

8 El texto latino de la *Vida Coetánea* (que es el texto original) fue redactado por quienes escucharon una directa relación del mismo Llull, dice que el maestro Ramon habitó en el ermitorio del monte "*per quatuor menses et amplius*." Quienes conocen experimentalmente los rigores de aquella cima saben que no se puede vivir allí *mal cobijado*, so pena de un total fracaso, como ocurrió más de una vez a los "seguidores" de Llull, in tempore, mal instalándose en aquellos parajes. Por tanto, si se tiene en cuenta que Llull, permaneció allí, seguramente en plan de trabajo, durante *más de cuatro meses*, atento a la delicada voz de su *luminoso inspirador*, corrigiendo su *Ars Magna*, regalo de su dilecto Amigo, no podemos admitir que se dejase extorsionar por los elementos naturales desencadenados, que él debió conocer tan bien como el que escribe estas líneas.

EN TORNO A UNAS APRECIACIONES DE FR. E.-W. PLATZECK  
RELATIVAS A "LA PHILOSOPHIE DE L'AMOUR CHEZ R. LULLE"  
DEL DR. L. SALA - MOLINS (\*)

Très cher Père, vous avez eu la bonté de me faire parvenir un exemplaire de votre splendide MISCELANEA LULIANA. Permettez-moi de vous en remercier! J'en ai tiré, voyez-vous, un double profit. D'une part, j'ai pu, guidé par votre main, explorer de nouveau l'ensemble de votre oeuvre. La survoler sans fatigue. En saisir le noyau. Qui, en effet, mieux que Platzeck, pour parler de Platzeck?<sup>1</sup>

Et d'autre part, j'ai pu constater que le temple du lullisme est bien gardé et que, comme des forteresses du *Libre de contemplació*, en franchit le seuil seulement celui qui s'en est montré digne en défrichant vaillamment la forêt de la symbolologie de la *mens Raimundi*. Je ne sais ce que d'autres lullistes ont ressenti en lisant votre MISCELANEA: je vais, quant à moi, vous parler à coeur ouvert et vous livrer, *in pace et bono*, les sentiments éveillés en moi par la lecture des pages 445-451 (M), cette "disgresión un poco extensa" (M, 450) — que vous me demandez, ainsi qu'aux lecteurs, de vous pardonner ("Me dispensen el autor y el lector", M, 450) — généreusement consacrée à mes modestes travaux lulliens.

Je ne dirai rien — ou si peu... — des jugements que vous portez sur deux articles publiés ici même (ESTUDIOS LULIANOS, 1963, VII, 1; 1965, IX, 1, 2-3: l'un consacré à une comparaison entre la pensée et la situation historique de Grégoire Palamas d'une part, de Raymond Lulle d'autre part; l'autre à l'importance de la notion de *différence* dans la pensée de Lulle), à propos desquels nous avons échangé une correspondance bien avant que vous ne rédigiez votre MISCELANEA, et dont vous offrez une critique facile page 445 (M). Tout de même, mon Père, vous n'ignorez point que je n'ai *jamais* parlé d'une *influence* de Grégoire Palamas sur Lulle, et vous savez bien, parce que la mystique occidentalochrétienne ne vous est pas inconnue, loin de là, que les thématiques conjugales de *liquéfaction*, de *fusion*, d'*extase*, de *perte des sens*, et j'en passe et de meilleures, les traversent totalement. J'aurais confondu en me mêlant de ces affaires *psychologie* et *théorie de la raison*? Que lorsque les mystiques, appartenant à ce tout culturel et historique dont nous parlons, reviennent de leurs escapades et retrouvent leurs esprits, savent faire la distinction entre eux-mêmes et leur partenaire, qui le met en doute? Pas moi! Mais je vous mets au défi de me citer un mystique occidentalochrétien antérieur ou contemporain de Lulle qui ait cultivé l'intégrité de soi avec le soin jaloux apporté par notre auteur à cette opération, non pas

psychologique comme vous le toléreriez à la rigueur, mais de pure intégrité rationnelle. Faire une place à l'unicité du sujet dans le discours philosophique est une chose: en faire le pivot d'une construction philosophique en est une autre. Et ce n'est pas très amical, mon Père, d'évoquer dans la même phrase "el pensar asiático y sobre todo el buddístico" (M445); car vous faites croire ainsi au lecteur non averti —celui de VERDAD Y VIDA, pour qui le lullisme est purement occasionnel— que votre serviteur aurait cru malin de relier Lulle à je ne sais quelle tradition. Je n'ai jamais, que je sache... —et je sais me relire— parlé ni du "pensar asiático" ni du "budístico", tout simplement parce que je m'interdis de parler de ce dont j'ignore tout ("pensar buddístico") et que, comme beaucoup de gens, j'appelle *pensée orthodoxe* ce que vous désignez par "pensar asiático". Résumons-nous. Vous dites (M 445): "Y cómo se puede hablar en la mística occidental (vista en su conjunto) de una *dépersonnalisation du chrétien?*" Je vais vous répondre en toute franchise: *Y cómo se puede no hablar de ella?*

Puis, à propos de mon article sur la *différence*, vous écrivez (M 446) que, somme toute, en insistant sur la différence lullienne, je sers la cause de l'orthodoxie lullienne et vous vous étonnez que ce soit cela justement "lo que menos se esclarece en Sala-Molins". Mais, mon Père: aussi bien dans mes articles que dans mes livres, aussi bien dans mes livres que dans ma lettre du 5 mai 1971, je dis très clairement qu'il ne m'intéresse guère de mettre en évidence le caractère *rechtgläudig* ou *glaubergesund* (*Antonianum*, 45, 1970, 213-72), ou encore "sanísimo" (M 446) de la mystique lullienne; que l'orthodoxie ou l'hétérodoxie de la pensée lullienne par rapport à la dernière mouture du dogme catholico-romain constitue le dernier de mes soucis. Si j'ai quelques notions de théologie, je n'ai pas mené ma recherche pour satisfaire ce qu'exige "todo hombre profundamente religioso" (M 450), mais pour voir clair dans une pensée et dans un langage "cautivante, poético, adivinante" (M 444), celui de Raymond Lulle, dont un des traits géniaux est de jouer tellement, tellement, tellement avec les normes, que les lullistes d'hier et d'aujourd'hui ont —avons!— un mal fou à le *normaliser* et qu'ils n'arrivent —n'arrivons!— point, malgré beaucoup d'efforts, à le *banaliser*.

Je m'arrêterai un instant, mon Père, sur la savante (et facile), opposition que vous réussissez page 446 (M) entre deux phrases tirées l'une de mon introduction au choix de textes lulliens (L 11) et l'autre de mon livre sur la philosophie lullienne de l'amour (PHA 4). Voici ce que vous écrivez (M 446): "Pero mientras que se lee aquí (L 11): *Que peut-on dire de Raymond Lulle, qui n'ait été déjà dit? Peut-être rien. Tout a été dit, je crois*, en la tesis doctoral, Sala-Molins (PHA 4) se nos presenta como un autor ya formado que con mucho brío dice que *Tout est a faire*, y que los autores anteriores no lograron proponernos el punto cardinal de

la doctrina de Lull, que es el dinamismo dado por las correlaciones con todas las consecuencias". Bravo! Bonne estocade! Mais... et si nous remettions les textes dans leurs contextes? Essayons. Et vous verrez, mon Père, que, contrairement à d'autres lullistes *de quibus in precibus meis*, je n'ai jamais prétendu —et moins encore écrit— devoir donner des leçons ni à mes illustres prédécesseurs dans la voie de la recherche ni à mes illustres contemporains. Le "Que peut-on dire" etc. est immédiatement suivi —et rapporté en termes très clairement ironiques— d'un échantillonnage des énormités traditionnellement proférées (alchimie, jouvence, "inutilité et vanité", folie) par des grands noms de la culture française à propos de Raymond Lulle. Et n'auriez-vous pas remarqué qu'un choix de textes de Lulle *en français* est destiné, tout naturellement, à un public francophone? Voila pour le "Tout a été dit, je crois". Il est clair que, dans la même foulée, je rappelais aux lecteurs français, entre autres jolis épisodes, qu'à propos de notre Lulle, "Dominicains et Franciscains ont joué autrefois pour de vrai dans les rues et les places de Majorque des scènes que auraient bien mérité l'honneur de la *Commedia dell'Arte*, ou de nos jours, celles du Grand Guignol" (L 13-14). Je présume que ce sont des rappels de ce genre qui vous ont déplu, en gardien du temple, et non pas le "tout a été dit, je crois". "J'ai beaucoup goûté votre Introduction savoureuse", m'écrivait le professeur Fr. STEGMULLER en 1967. Pas vous, mon père? A moins que le professeur STEGMULLER ne sache pas de quoi il parle lorsqu'il s'agit de lullisme; mais si c'était le cas, pour quoi tireriez-vous argument (M 408) de l'avis d'un homme si léger, lorsqu'il vous écrit en lettre personnelle le grand bien qu'il pense de votre catalogue (P), que vous n'en finissez pas —je le reconnais!— de corriger, bien que vous n'ignoriez point l'existence d'un "apparat" au Raimundus-Lullus Institut de Freiburg rudement plus affiné que celui que contient P?

Et j'en viens à la deuxième de la paire de claques que vous m'administrez. J'écris (PHA 4) "Tout est à faire"? Eh bien, je m'en vais vous resituer le mot dans son contexte, *tout consacré à la question des sources de la pensée lullienne, et non du noyau de son système!* Ayant rappelé a grandes enjambades (nous sommes page 4 SEULEMENT!) les grands moments de la biographie lullienne, j'écris, page 4 —lisez avec moi—: "Tout cela nous intéresse peu, nous préférierions pouvoir suivre avec autant de précision son cheminement philosophique. Mais Raymond, prodigue en détails lorsqu'il est question de ses péripéties, ne nous renseigne point sur son cheminement culturel. Si on lui demande d'où il tient ses convictions et ses principes, il ne répond pas. Demandons-lui d'où il tient sa méthode: il répond que Dieu lui en fit cadeau, certain soir, sur une colline de Majorque, pas trop ombragée sans doute. Il est de bon ton de ne point partager sa conviction et, si l'on veut se montrer bon,

de bien restreindre aux seuls principes méthodologiques le don céleste. Restent donc les convictions, et tout le cheminement philosophique. Autant dire que tout est à faire". Alors? Ou avez-vous trouvé ce noyau de la corrélativité que vous associez nonchalemment au "tout est à faire"? Ou le mépris pour mes prédécesseurs? Ici, c'est mon petit sourire indécent sur l'épisode du cadeau céleste qui vous énerve probablement. Curieux: je suis convaincu que STEGMULLER aurait encore, lui, bien ri.

Si vous le voulez bien, je vais poursuivre mon monologue. Après la savante dialectique du "rien ne va plus", "tout est à faire" et "rien n'est prêt", vous vous demandez si mon ami CH.H.LOHR ne m'aurait pas soufflé, en séance initiatique, l'importance primordiale de la corrélativité. Voyez comme c'est curieux: franchement oui, et franchement non. Oui, parce que le rôle central de la corrélativité saute aux yeux de l'ensemble des camarades qui, à Freiburg, à l'école de STEGMULLER, peinent à explorer les microfilms et à reconstituer les textes lulliens. CH.H.LOHR en est. Mais nous n'avons jamais songé là-bas (les BAUZA, RIEDLINGER, MADRE, LOHR, HARADA etc.) à nous délimiter des chasses gardées et à établir de précieuses chronométries sur les résultats de nos travaux. Conséquence directe —et, avouez, merveilleuse d'une camaraderie discrète née du cotuiement quotidien au travail. Donc, franchement non. Ceci dit, vous n'ignorez pas que votre magnifique *Raimund Lull* est devenu là-bas un manuel que l'on compulse très souvent. Alors, c'est avec joie que, pour ma part, je vous associe volontiers aux inspireurs —nombreux— de ma lecture des écrits de Lulle.

Mais vous ajoutez que "jamás se había pensado en lo que se lee en Sala-Molins: que en el ente la operación tiene el predominio sobre el ser y que *le trinitarisme lullien l'emporte de loin sur son monothéisme*" (M 447). A la bonheur! Pour une fois, je ne serai pas accusé de plagiat. Seulement, voici que ma thèse vous déplaît (vous découpez une phrase, que je ne renie point, d'un exposé de centaines de pages) et que vous la refusez non par un travail d'analyse interne de l'oeuvre de Lulle, mais par des rappels (M 447-448) péremptoires *a)* de votre propre lecture de l'oeuvre de Lulle, la seule lecture valable si l'on vous comprend bien et *b)* du magistère traditionnel de l'Eglise: "que *no* (c'est vous qui soulignez) nos hablen de un *desviado* (c'est moi qui souligne) primado del obrar sobre el ser" (M. 447-48). Vous permettez donc à l'auteur, jusqu'à plus ample informé, de maintenir sans rougir une thèse à laquelle il est attaché et dont il expose, des centaines de pages durant et d'innombrables textes de Lulle à l'appui, les fondements. Mais vous ne les avez pas lues, ces pages, mon *déviotionnisme* vous ayant trop tôt écorché les oreilles (à la fin de ma lettre, avant de prendre congé de vous, mon Père, nous en reparlerons). L'indignation et les *Acta apostolicae sedis* n'ont pas, à mon sens, valeur d'argument.

Puis vous dites, avant d'en venir aux questions de détail: "El predominio del trinitarismo luliano sobre el aspecto de la unidad divina —y no se diga *sobre el monoteísmo!*— se debe a la literatura luliana de controversias" (M 448). Là, mon Père, vous me plagiez et c'est tout à mon honneur, car voici ce que j'écris page 43 (PHA): "le trinitarisme lullien l'emporte de loin sur son monothéisme, *et ceci aussi et surtout dans ses ouvrages polémiques*" (c'est moi qui souligne aujourd'hui, à votre seule intention). Toujours à propos de cet "operari", voici ce que vous écrivez (M. 447): "Uno de los errores más fundamentales es el dicho goetheano —desde luego propuesto irónicamente por el poeta— *Im Anfang war die Tat* (cf. Platzeck I, 172)". Ici c'est votre renvoi à vous-même qui me gêne! Car si vous aviez lu le livre que vous essayez de détruire en toute amitié dans votre "disgresión", vous auriez vu que ce "dicho goetheano" n'est pas connu que de vous, puisque je l'intègre à mon propre livre, tel qu'il se trouve intégré à une longue citation de *Philosophie première* de mon insigne préfacier JANKELEVITCH! On lit aussi Goethe en France, vous savez... Et *transeat* pour "uno de los errores más fundamentales", expression attristée qui renvoie lecteur et chercheur au sacro-saint dépôt du dogme. Que voulez-vous que cela fasse à l'élève de DE GANDILLAC et de STEGMULLER que j'ai l'honneur d'avoir été? Mais, j'en conviens, cela fait mouche pour les lecteurs de *Verdad y Vida!*

Après cette gerbe de compliments, vous rappelez, guidé par ma table des matières, la structure générale de mon livre, et vous recommencez aussitôt à manier le bâton (M 448): "Esta tabla de materia promete una exposición interesantísima. Lástima que ciertas observaciones irónicas, a veces cómicas, a veces de un gusto menos atinado, ciertas interpretaciones a veces atrevidas, a veces evasivas, disturban la exposición de un tema que por sí sólo debería llevarnos al amor de Dios y del prójimo. Hay aserciones de Sala-Molins que son inaceptables en absoluto (cf., p.ej., las páginas 36-37) en una justa interpretación de la doctrina luliana". Bref, le clown dans la compagnie des lullistes, c'est moi. Mais pour quoi ne pas fournis, comme vous le faisiez au début de votre compte-rendu, des échantillons d'"observaciones irónicas", ou "cómicas", ou de celles d'un "gusto menos atinado", ou encore de "interpretaciones atrevidas"? J'aurais su au moins de quoi vous parliez et aurai pu vous répondre! Plus facile de ne rien en dire: le lecteur se fie à votre incontestable autorité, et la combine marche! Et pourtant, rien de plus subjectif que l'appréciation du comique, du bon ou du mauvais goût, de l'ironie enfin. Voyez plus haut; ce qui vous indignait, amusait STEGMULLER. Les deux géants du lullisme contemporain en désaccord sur la façon d'interpréter le rappel d'un épisode historique...

Mais vous donnez, en revanche un renvoi pour que le lecteur juge de mes "interpretaciones a veces evasivas". Je relis votre note 60 (M 448): "A veces el autor parece jugar un poco. Cuando se da cuenta de tales observaciones agudas se separa personalmente de ellas añadiendo un "je ne m'engage pas (como en la pág. 43) u otras declaraciones parecidas". Je vous dois ici le contexte une fois de plus (décidément, cette page 43 ne vous a pas plu). Il s'agit là du caractère anselmien d'un texte sur l'amour (Obres essencials I, 1062 a, dont j'ai d'ailleurs donné une traduction française in L 105-107) que je transcris pages 42-43 (RHA). *Lulle* termine comme ceci: "Il correspond donc une existence réelle a l'idée —évidente— d'une perfection amoureuse". Et j'enchaîne (PHA): "Voilà donc de quelle nature sont les réflexions que Lulle propose pour établir philosophiquement, et sans tenir compte —formellement, bien entendu— des postulats scripturaires, l'existence d'un être souverainement parfait. Que vaut ce type de réflexion? Je n'ai pas à me le demander *ici* (*je souligne maintenant*), et ne peux qu'inviter le lecteur à la référer a cet univers homogène du savoir du Moyen Age et à la juger ensuite, tenant compte du caractère *scientifique* d'une cosmologie fondée sur une sympathie universelle. Ce qui doit être relevé, en revanche, est cette manoeuvre qui aboutit a fonder sur des critères de nature ontologique une proposition dont les sous-entendus sont indéniables et patents". Mon "je n'ai pas à me le demander ICI", voilà votre prétendu "je ne m'engage pas". Ce texte, cette page 43, est-ce cela, mon Père, le "jugar un poco"? Drôle de jeu, quand on songe que ce thème (écriture-raison) est omniprésent dans mon livre —prolix en notes et renvois— et qu'il constitue en plus le tout d'un chapitre entier ("La voie du croire et la voie du savoir") dont vous ne soufflez mot. Le lecteur habitué a Raymond Lulle jugera. Me sera-t-il permis de vous dire —je crois que c'est le moment— que, lors de la soutenance de ma thèse en Sorbonne, rien de ce qui vous effraie n'effraya ni DE GANDILLAC, dont vous honorez (M 405) l'immense savoir, ni notre ami commun PRING-MILL dont les critiques furent d'un tout autre style, et formulées avec infiniment d'élégance?

Ce que je raconte pages 36-37 (PHA) est "inacceptable en absoluto". Et si vous disiez aux lecteurs de *Verdad y Vida* de quoi il est question, dans ces deux pages? Je vais le faire pour ceux d'Estudios Lulianos. Pages 36-37, aussitôt après avoir déclaré qu'"en réalité, Raymond ne met jamais en doute le principe philosophico-théologique du monothéisme", je commets le délit de comparer l'exposé monothéistique et trinitariste chaud, "à l'écoute", dialogant, toujours ancré dans un souci de rationalité, tel que nous le connaissons chez Lulle, aux exposés contemporains (de Lulle!) sur les mêmes thèmes fondamentaux. J'ajoute que bien des théologiens raisonnaient, à ce propos, contre des in-folio, tandis que Lulle connaît ceux qu'il doit à tout prix convaincre et que, pour ce faire, il est



obligé de procéder autrement. Et j'en arrive à ceci: "L'aboutissement est le même; la démarche de l'esprit est, méthodologiquement parlant, très différente. Raymond tourne délibérément le dos aux *auctoritates*. Comme Anselme, il n'admet que des raisons nécessaires. Les sousentendus dogmatiques conviennent aux théologiens de tous les bords. Les postulats méthodologiques aux philosophes de tous les temps. Et Raymond est philosophe, même et surtout lorsqu'il parle en théologien. Le monothéisme lullien sera donc établi sur des assises philosophiques: non sur le vide, comme s'il s'agissait là d'une élégance de style ou d'une concession rhétorique (*on ne peut pas ne pas parler de cela*). Ce monothéisme ne nous apparaîtra point comme un garde-fou qui est là, que l'on a trouvé là, et qui est bien utile pour empêcher de se tromper de chemin. Il sera le moment initial de la quête du vrai. Il est le principe sur lequel Raymond essaiera d'abord ses armes et sa panoplie de logicien. Car la quête, dans l'univers de Raymond, se mène dans une forêt pleine d'embûches et de carrefours. Et il n'y a pas toujours, comme dans celle des chevaliers du Graal, un personnage à la brillante armure qui vous indique le chemin à suivre, ou une recluse pour vous expliquer que vous vous êtes égaré "(PHA 37-38). Est-ce cela qui vous paraît "inacceptable en absoluto"? Alors dites-moi, mon Père, où se cachent mes erreurs de lecture (pas mes *hérésies*, car ce mot n'entre pas dans ma terminologie); mais je suis bien convaincu que vous n'en ferez rien. Ou alors, de grâce, ayez la main plus heureuse pour vos renvois.

"A quién se lo ocurre - tonnez-vous page 448 (M)- decir que *la relativité totale, sinon de la vérité dogmatique, au moins des exposés qui la gardent, est expérience quotidienne pour Raymond?* (PHA 36)". A moi. Et à vous, si vous n'aviez oublié pour la circonstance tout ce que vous savez sur le milieu culturel et sur - passez-moi l'expression- le bouillon de credos dans lequel vit le jeune Lulle (sans compter qu'en d'autres termes plus canoniques, moins secs, cela a été dit des centaines de fois). Ce même bouillon, ce même moment culturel historiquement privilégié m'autorisent à travailler pour mettre au clair les données METHODOLOGIQUES (c'est dit et redit à satiété dans mon livre) qu'emploie Raymond pour mener de front et raison EN VUE DE CONVAINCRE, faut-il le rappeler, et non pas de réussir un exercice de style.

Page 449 (M) vous me sermonnez fraternellement et me priez de ne pas oublier que les correlations "suponen siempre la unidad ontica real". Si vous voulez dire par là, que dans le système lullien il ne peut y avoir d'unité sans pluralité ni de pluralité sans unité, vous enfoncez des portes grandes ouvertes et je vous demande de me signaler comment avez-vous réussi à trouver dans mon livre l'ombre d'une déviation de cette affirmation fondamentale. Quant à la mise en garde que vous faites

aussitot après *universis lullistis* ("Mas hoy en día quiero advertir en general contra una estimación exagerada de la doctrina luliana de las correlaciones" (M 449), je suppose que les spécialistes de la pensée de Raymond en prendront tous bonne note. Et je m'en réjouis pour vous. Et surtout pour eux, car ils éviteront de commettre, grâce à ce simple *monitum*, les grossières erreurs que j'ai commises: "Sala-Molins, tomando como tema principal el tema del amor, tan bien expuesto por R. Llull, ya no se da cuenta del valor limitado de las correlaciones lulianas en todo el horizonte de las ciencias cultivadas por Raimundo" (M 449). A défaut de "lecture artienne", qui "hubiera preservado al autor de exageraciones y de observaciones incorrectas" (M 449), qu'il me soit permis de vous rappeler, mon Père, la *facture* correlative de *l'Arbor Scientiae* (excusez du peu!) et d'un livre que vous affectionnez et dont STEGMULLER me confia (l'imprudent...) l'édition critique, prête depuis six ans, *le Liber de significatione*. Correlativité dans l'"encyclopédie" lullienne, corrélativité dans le beau traité que Lulle consacre à la signification. Auriez-vous la bonté de l'indiquer quelle est la zone d'intérêt lullien qui ne serait pas, explicite vel implicite, recouverte par ces deux beaux textes?

Après ces mises en garde: parmi "bastantes errores históricos" que j'aurais commis mais qui, heureusement, se trouvent "ya refutados por otros autores" (M 449) que je n'aurais pas lus, vous en reprenez une demi-douzaine, tout en suggérant par le style de votre phrase que vous auriez pu en aligner douze douzaines.

1.— "El Zohar, por ejemplo, fue desconocido por Llull (PHA 11-17)" (M 449); sousentendu *et Sala-Molins dit le contraire*. Là, mon Père, tolérez que je vous dise que vous êtes d'une mauvaise foi parfaite, ou alors, que vous faites preuve d'une légèreté à laquelle vous ne nous aviez point habitués. Les pages 11-17 (PHA) sont consacrées - les avez-vous sous les yeux? - à une réfutation de toute tentative de relier Lulle à Zohar, Dignités à Sefirot; réfutation réalisée à partir de l'analyse du fonctionnement des deux "théories". Platzek "niega la posibilidad de que el Sepher Zohar de la Kabbalah hebraica influenciara al Arte Luliano" (M 420)? Votre serviteur en fait autant par d'autres moyens aussi concluants pages 11-17. Alors, à quoi rime cette désinvolture?

2.— "Llull no conocía el hebreo y, por consiguiente, no habló en cuatro lenguas (pág. 5 y sigs)" (M 449). Puis-je vous signaler, mon Père, que vous n'êtes ici guère plus correct que tout à l'heure? Il est question pages 3-5 (PHA) de l'environnement culturel du jeune Raymond "en son temps et en ses lieux". Et on en vient au paragraphe qui *justifie* votre mise a point: "Le parler chrétien est, bien entendu, le parler de Raymond, mais si bavard fût-il, Raymond apparaît comme un penseur sachant écouter et capable d'entendre. Il entend le parler islamique, et le parler juif. S'il ne semble retenir que le langage technique et théologique

de l'islam et du judaïsme, il se laisse modeler par la beauté profane autant que par la rigueur philosophique et théologique dans lesquels s'expriment le provençal d'une part, le latin d'autre part. Quatre langages. Quatre sources d'une oeuvre scrupuleusement unitaire, originale jusqu'à la lassitude dans sa forme, ambitieuse à faire pâlir d'envie Pic de la Mirandole quant à l'étendue des questions abordées. Limiter davantage le complexe environnement culturel de Raymond est une gageure" (PHA 5-6). Si vous lisez cette lettre avec un peu de sérénité, vous conviendrez avec moi que vous avez commis un beau contresens en traduisant par vos "cuatro lenguas" mes quatre "parler" et mes quatre "langages". Par ailleurs, faites-moi l'amitié de croire que, s'il m'était passé *per l'antimera del cervello* d'ajouter une langue de plus aux idiomes fréquentés par Raymond, je n'aurais pas liquidé pareille trouvaille en une demi-phrase.

3.- J'aurais écrit (PHA 13) que les racines de l'Art son les seules dignités. Vous relevez cette erreur et la corrigez en m'indiquant que "las raices del Arte no son solamente las dignidades (cf. pág. 13) sino a la vez, y yo diría sobre todo, los principios relativos" (M 449). J'en suis tellement d'accord avec vous que je ne cesse de me faire taper sur les doigts par mon illustre contradicteur a cause de mon insistance sur le caractère archifondamental de la corrélativité. Masi page 13 (PHA), mon Père, il n'est pas question d'ART, mais d'ARBRE (similitude des deux mots?): "Si l'image qui les porte (les dignités) est celle de l'Arbre, les dignités le structurent, mais elles sont *toutes ensemble* les racines, et *leur jonction* est le tronc et *leur action* est le fruit. La représentation graphique n'est pas choisie au hasard" (PHA 13). Pour une fois que je ne parle pas de corrélation, cela ne me porte pas bonheur, avouez-le!

4.- Vous incriminez les assertions suivantes: "Los hermanos Carreras y Artau no vieron en San Agustín la fuente para Lull, sino en San Buenaventura, con lo que Platzeck, precisamente, no estuvo de acuerdo. Sala-Molins no ha entendido atinadamente el texto de Platzeck respecto a Buenaventura en su página 26 (nota 27) (M 449). Les Carreras i Artau sont demeurés fideles, ne vous en déplaît, à la filiation agustinienne de l'oeuvre de Raymond: quel lulliste l'ignore? Un échantillon choisi entre autres: "Situado *fundamentalmente* el filósofo mallorquín dentro de la corriente agustiniana..." (T. y J. Carreras y Artau, Historia de la filosofía española...I, p. 638). C'est bien mon avis. Que Bonaventure ne constitue pas, contrairement à ce qu'en pensaient les deux éminents lullistes, le trait d'union privilégié entre Augustin et Lulle, c'est encore mon avis et je le dis clairement. Mais qu'ai-je lu, sous votre plume? "Besonderes Gewicht erhielten die Lehrer des XII. Jahrhunderts, vorab Richard von St. Victor und der hl. Anselm. Zu beiden treten als wichtige Gewährsmänner St. Augustin, Dionysius der Pseudo-Areopagite und Boethius. In diesen geistigen Kreis MUSSTE ST. BONAVENTURA AUFGENOM-

MEN WERDEN (c'est moi qui souligne), wiewohl es schwerhalten dürfte, zwischen Lull und dem seraphischen Lehrer geschichtlich klare Beziehungen nachzuweisen" (P I 123). Je vous *interprète* (PHA 19) comme ceci: "Dans ce cercle spirituel que constituent Richard, Anselme, Augustin, Denys et Boece (c'est Platzeck qui parle) *il faudrait y situer Bonaventure*, bien qu'il soit difficile de trouver des relations historiques *claires* entre le docteur séraphique et Lulle". Ma traduction française des mots soulignés plus haut n'est pas si mauvaise que cela, mon Père. Alors, que parlez-vous de "Sala-Molins no ha entendido" etc.¿ A vous, pas à moi, d'affiner la recherche sur ce point précis. A propos duquel je m'oppose totalement aux Carreras y Artau et à Longpré, moi Pas vous. Por moi, ni *il le faut*, ni *il le faudrait*, mais, tout simplement, rien.

5.- Enfin, mon Père, je plaide coupable: en effet, "Platzeck no dijo jamas que Lull se formó en Montpellier" (M 449). Le lecteur pouvait-il croire que je le disais page 18 (PHA)? Comment combler les fameuses années de silence de la Vita coetanea? *Et si* Lulle en avait passé quelques unes, ou toutes, à Montpellier? HYPOTHESE - notez- le, et non pas thèse, soulevée et à titre d'hypothèse seulement par vous et par HILLGARTH. Et, à titre d'hypothèse, rappelée respectueusement par moi- même. Alors, remettons amicalement les choses au point: "Platzeck *no afirmó* jamás que Lull se formó en Montpellier, y Sala-Molins no dijo jamás que Platzeck lo afirmara. Y para mayor claridad, supo utilizar (en PHA) un condicional, y no un pretérito".

6.- Pour couronner le tout, "diversas citas de segunda mano no están averiguadas" (M 449). Et de nous sortir un "IX pars principalis", qui doit se lire, en réalité: "IX pars principalis". Je vous offre la virgule, mon père, mais trouve que vous illustrez ainsi bien chichement votre sentence.

Ma lettre s'allonge et je voudrais en arriver au bout. Mais la vie d'un chercheur a de ces impératifs auxquels ni vous ni moi ne saurions nous dérober. Au risque de vous lasser, mais pour rendre hommage aux heures que vous avez consacrées à mettre en évidence la banalité de mon effort, j'irai jusqu'au bout de votre analyse et de mes sentiments. Après cette histoire de virgule, vous posez une première conclusion: "Basten estas observaciones escogidas entre otras muchas" (M 449-50). Merci, je vous ai bien compris. Si je m'en tiens à vos relevés, vous avez *parcouru* mes 50 premières pages (et je suis bien bon); puis vous avez cueilli une virgule page 156; et vous en venez ensuite à ma conclusion ("Le retour radical" (PHA 613-631), dont vous contestez absolument le contenu. Vous ne voulez point que j'y rappelle -mai pourquoi, mon Dieu? - le coté "casseur" du Blanquerne? Ben...il faudra vous en expliquer avec l'auteur du roman, pas avec moi! Je dis que Raymond est assoiffé de réformes ecclésiastiques, politiques, sociales. Cela déplairait, il aux lecteurs de *Verdad y Vida*? Je le crains, puisque vous les rassurez: "Lo que rechaza

(Ramón) es el ermitaño holgazán" (M 450). Je vous laisse volontiers la responsabilité de pareille interprétation.

Voilà. J'en ai terminé. Vous m'avez obligé à vous dire que j'aime bien cette "Philosophie de l'amour", mais je n'en rougis pas. Vos me disiez dans votre lettre du 22 octobre 1971: "Quant à votre thèse doctrinale, j'ai feuilleté cinq minutes ces pages riches, j'ai lu la table des matières, deux pages de l'introduction et deux pages du *retour radical*. Le point de départ de l'introduction m'a plu beaucoup, voyant qu'il y a ici vraiment *quelque chose de nouveau* (souligné par vous). La lecture du *retour radical* semble supposer des textes antérieurs". Certes...Entre la page 30 ou la 50, et la page 612 il doit y avoir des choses... Je retrouve dans votre recension de *Verdad y Vida* la grille de votre lettre: un peu au début, un brin à la fin, et une virgule au milieu.

La *nouveauté* (c'est votre terme) de ma lecture vous a énervé, mon Père, et vous avez envoyé le livre au bûcher. Un instant je me suis demandé: et si le père Platzcek avait raison? Et si j'avais écrit mon livre à la dictée d'un mauvais rêve? Et de me répondre à moi-même: Mais non! Des hommes a comme STEGMULLER, comme JANKELEVITCH, ou DE GANDILLAC, ou PRING-MILL, des amis, m'en auraient averti! Puis, comme vous d'une lettre de STEGMULLER, je me suis rappelé d'un mot de RIEDLINGER, a qui vous ne consacrez que quatre lignes dans la *Miscelanea*, mais dont la scrupuleuse méticulosité en matière de lullisme n'est plus a démontrer. L'éminent professeur fribourgeois n'est pas tout à fait de votre avis, à propos de cette "Philosophie de l'amour". Jugez-en: "Avec ce que tu as écrit toi-même, tu peux te placer assurément au premier rang des spécialistes contemporains de Lulle. Mais ce n'est pas tout, il y a mieux encore! Je ne vois a l'horizon personne d'autre capable de reformuler la pensée de Lulle avec autant de fidélité et d'originalité. Jamais je n'aurais cru que cela puisse être fait d'une façon aussi convaincante, aussi touchante".

Ai-je bien traduit cette fois-ci? Pour vous permettre de contrôler mes citations, voici, en leur forme originale, ces quelques mots de RIEDLINGER tels qu'ils me parvenaient au début de cette année: "Mit dem, was Du selbst geschrieben hast, kannst Du Dich ohne Zweifel nicht nur in die erste Reihe der Lull-Kenner von heute stellen. Mehr noch! Es ist weit und breit niemand sichtbar, der fähig wäre, Lulls Gedanken so ursprünglich und schöpferisch neu zu vollziehen. Ich hatte nie geglaubt, das dies so überzeugend und bewegend gelingen kann".

Rien n'est parfait, mon Père, comme disaient *una voce* Socrate, Anselme, Raymond et Rabelais. Rien n'est parfait, et il doit bien y avoir des imperfections - nombreuses, certes- dans mon dernier livre. Mais vous l'avez lu en gardien de la vérité, en censeur. Et si *cuiusvi est errare*,

disons en tiraillant un peu la bonne vieille sagesse que *ensoris in errore perseverare*. Vous n'avez pas frappé là où s'essouffalit le chercheur, mais là où celui-ci chatouillait le cercan des théologiens. *GOIG I PAU!*

LOUIS SALA-MOLINS  
Sorbonne, Paris.

(\*) Con motivo de la publicación de la carta-artículo del Dr. Sala-Molins, *Magister de la Maioricensis Schola Lullistica*, la Redacción de ESTUDIOS LULIANOS recuerda que sus páginas están siempre abiertas a toda forma de investigación científica, sin cerrarse en una mera recopilación documental; y añade que los trabajos que van firmados, expresan el sentir de sus respectivos autores.

1 Pour que ma lettre soit lisible, voulez-vous, mon Pere, que nous convenions de ce qui suit?  
M - E.W. PLATZECK, *Miscelanea luliana* (Verdad y Vida, 1973, XXXI, 381-454)  
P - E.W. PLATZECK, *Raimund Lull. Sein Leben*, etc (Dusseldorf, Roma, I-II, 1962-1964)  
L - LULLE, *Choix de textes par L. Sala-Molins* (Paris 1967)  
PHA - L. SALA-MOLINS, *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle* (Paris-Lille, 1971. C'est la pagination de cette édition intégrale - et non celle de l'édition abrégée parue en 1974- qui est utilisée in M et dans la présente réponse)

## BIBLIOGRAFIA

## I

## RECENSIONES

1. *Obras medievalísticas*

*Antiqui und Moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter.* Miscellanea Mediaevalia, 9. Hrsg. A. ZIMMERMANN. Walter de Gruyter Verlag, Berlin 1974, IX/545 pp.

Un modelo, que de cada vez se muestra más provechoso para los estudios históricos, es el que propone el análisis de las instituciones históricas. Junto a las manifestaciones sociales de estas instituciones no pueden olvidarse unas "instituciones discursivas", que son sus necesarias traducciones teóricas. Instituciones discursivas que se plasman en constelaciones conceptuales que dominan determinados períodos temporales, que tienen su vida propia, que traducen y ocultan aquello a que el historiador dedica su trabajo: el modo de ser de unos hombres en sus circunstancias determinadas. Estos dos adjetivos (un único concepto) "Antiqui-Moderni" se han revelado como particularmente interesantes para la comprensión de los siglos XIII-XV, e incluso como exponente de una referencia (la del s. XVI) a la historia. Los trabajos presentados a las 18 Mediaevistentagung del Thomas-Institut (Colonia, 30 agosto-2 septiembre 1972) contienen una serie de estudios profundos y decisivos sobre el tema.

Se ofrecen, en primer lugar, algunos trabajos sobre la prehistoria de estos conceptos. J. LECLERQ (*Zeiterfahrung und Zeitbegriff im Spätmittelalter*, 1-20), W. HARTMANN ("*Modernus*" und "*Antiquus*", ss. IX-XII, 21-39), E. GOSSMANN ("*Antiqui*" und "*Moderni*" im 12. Jahrhundert, 40-57), G. WOLF (*Das 12. Jahrhundert als Geburtsstunde der Moderne*, 80-84) constatan el uso de los dos términos sin un claro contenido ideológico, y mucho menos de referencia lógica.

Es la segunda mitad del s. XIV cuando los términos son usados con contenido propio y determinan dos modos de pensar, dos "vías". N.W. GILBERT (*Ockham, Wycliff, and the "via moderna"*, 85-125) sigue paso a paso los sucesos de este período, concluyendo que el uso de los dos términos se populariza entre 1370 y 1410; de forma decisiva después del concilio de Constanza y primeramente en las universidades de Colonia y Lovaina. Wycliff (1320-1384) es un ejemplo interesante para comprender

la equívocidad de los términos. Adscrito a las modernas escuelas lógicas, se constituye en acusador de los "moderni" de París en nombre de la "antiquitas Scripturae". De modo semejante estudia W. HUBENER la obra de Gerson (m. 1429) (*Der theologisch-philosophische Konservativismus des Jean Gerson*, 171-200). Cuestión decisiva al respecto es la discusión sobre el ockhamismo de Gerson, que, a su vez, sólo puede ser determinado a través de un estudio más exacto de la obra de Ockham. Hubener extiende además su estudio a Roberto Cowton y Pierre d'Ailly. Con Wycliff, asimismo, se realiza una trasposición conceptual al hacer acto de presencia en temas teológicos y políticos el problema de los "moderni". En nombre de su fidelidad a lo "antiguo", Wycliff se convierte en promotor de un fuerte movimiento renovador e innovador. G.A. BENRATH (*Traditions-bewusstsein, Schriftverständnis und Schriftprinzip bei Wycliff*, 359-382) y A. VIDMANOVA (*Autoritäten und Wycliff in Hussens homiletischen Schriften*, 383-393) estudiaron este aspecto de la obra de Wycliff.

Pero donde "antiqui-moderni" fue más ampliamente usado, fue en el campo de la lógica. Resulta algo aventurado hablar de "lógica moderna" respecto de Pedro Hispano o Lamberto de Auxerre (N.W. Gilbert, 111), siendo necesario superar la mera distribución formal de los tratados lógicos. Donde el nombre y el problema alcanza sus dimensiones más profundas es en la obra de G. Ockham (m. 1349) y de su escuela. F. INCIARTE (*Die Suppositionstheorie und die Anfänge der extensionalen Semantik*, 126-141) aporta un acercamiento a esta lógica a partir de la lógica contemporánea. Tratan aspectos históricos del movimiento lógico "modernista" C. VASOLI (*Intorno al Petrarca ed a logici "moderni"*, 142-154) y A. MAIERU (*Il problema del significato nella logica di Pietro da Mantova*, 155-170). Fácilmente indetectable con las investigaciones lógicas el s. XIV conoce un auge realmente innovador en el campo de la física. Oxford es uno de los núcleos pioneros en los estudios físicos (F. BOTTIN, *Un testo fondamentale nell'ambito della "nuova fisica" di Oxford: I Sophismata di Richard Kilmington*, 201-205). La figura de Nicolás Oresme es el exponente máximo de este período y su obra ocupa actualmente a gran número de investigadores (A.G. MOLLAND, *Nicole Oresme and Scientific Progress*, 206-220). La influencia de esta corriente en las universidades polacas es estudiada por S. WLODEK, M. MARKOWSKI y Z. KUKSEWICZ.

La política es también una dimensión donde detectamos la presencia de la constelación conceptual "antiqui-moderni". Ockham, Marsilio de Padua, Pierre d'Ailly merecen respectivamente la atención de S. GAGNER, G. PIAIA y J. QUILLET. Más allá de las formulaciones teóricas el problema está presente en transformaciones sociales de la Europa del s. XV, como son las universidades (A. GABRIEL).



No podía estar ausente el tema de la "devotio moderna", que en esta época reúne a autores de primera magnitud. Todos ellos persiguen la renovación espiritual, intentando plasmar en la práctica los ideales transmitidos por la tradición (H.M. KLINKENBERG, *Die Devotio moderna unter dem Thema "antiqui-moderni" betrachtet*, 394-419; I. TOLOMIO, *Il senso dell'udito nelle elevazioni mistiche del Grootte*, 420-427).

Esta breve referencia del contenido del noveno volumen de la *Miscellanea mediaevalia* muestra, sin necesidad de comentarios, la importancia de esta colección, que es ya clásica en toda bibliografía medievalística.

LOPEZ, Carlos María, *El hombre que creó Europa*. Ed. Studium, Madrid 1973, 291 pp.

La obra pretende ser un trabajo de divulgación sobre la persona y la obra de Benito de Nursia (ca. 470-547). Después de apuntar brevemente el estado actual de los estudios benedictinos, relata los datos biográficos del legislador monástico, estudiando ampliamente su obra, que culminó en la redacción de la Regula. El estudio viene completado por una visión hacia atrás, las reglas monásticas de los cinco primeros siglos, y hacia adelante, la importancia actual del monacato. Si el estilo de la obra acentúa su carácter divulgador, no por ello olvida en ningún momento el recoger copiosas fuentes bibliográficas que, a la vez que avalan lo escrito, apuntan hacia nuevas rutas en el estudio de la obra benedictina. El eje central del libro es la contribución de la institución benedictina a la formación de Europa. La presencia "civilizadora" de los monasterios en las vastas regiones del continente y de las islas británicas, con sus núcleos de cultura, de trabajo material, sus scriptoriums etc. está a la base de la proclamación papal de san Benito como Padre (1947) y Patrono (1964) de Europa.

JIMENEZ GOMEZ, Santiago, *Guía para el estudio de la Edad Media gallega (1100-1480)*. Universidad de Santiago de Compostela 1973, 168 pp.

Tres capítulos principales integran la presente obra. En el primero se indican y valoran las líneas directivas de la historiografía gallega, particularmente en su vertiente medievalística. Se da cuenta, en segundo lugar, de la bibliografía de carácter general y particular que se halla actualmente a disposición del investigador. En la tercera parte, la más extensa, se inicia una catalogación de los fondos medievales existentes en archivos y bibliotecas de la región y de otros lugares de la península ibérica, indicando los posibles puntos de interés para una ulterior investigación. Un "apéndice bibliográfico" recoge, por último, abundante literatura sobre el tema. El conjunto del trabajo se sitúa entre una historiografía crítica y una catalogación de fondos. La presentación que

se hace de los trabajos de investigación sobre la Edad Media gallega tiende a una diferenciación de criterios, manifestando las diferentes posiciones de interés desde las que cada historiador desarrolla su trabajo. La formación histórica de la conciencia nacional gallega es un tema que necesita ser abordado casi en su totalidad. Un trabajo dificultado además por la excesiva primacía del tema jacobeo, punto por el que el pensamiento autóctono gallego ha recibido una continuada influencia exterior. El modo de hacer historia que el autor ensaya en este libro, puede ofrecer interesantes sugerencias para el tratamiento de la historiografía de otros temas monográficos o regionales.

RODRIGO JIMENEZ DE RADA, *Historia Arabum*. Intr., edición y notas de José LOZANO SANCHEZ. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1974, XXXIX-92 pp.

Rodrigo Jimenez de Rada (1170-1247) ocupa un lugar destacado en la encrucijada cultural del medioevo español. Después de haber estudiado en París (1201) y ocupado importantes cargos en la corte castellana, fue promovido a la sede toledana. En contacto con el ambiente científico de la escuela de Toledo, y de acuerdo con las decisiones del Lateranense III, en el que había participado, muestra una especial dedicación a las ciencias, asistiendo de cerca a la fundación de las universidades de Palencia y Salamanca. Desde este envidiable puesto de observador, el Toledano recopila en diversas obras la historia de la península ibérica, en especial en su *De rebus Hispaniae*, a la que cita repetidamente la *Primera Crónica General*. La *Historia Arabum* recoge los avatares de la dominación árabe en España, tomando como punto de partida la historia de Mahoma y de la revelación del Corán. El relato de los hechos históricos es sumamente conciso, casi a modo de protocolo, pero muy interesante por el cúmulo de datos ofrecidos. La presente edición, preparada como trabajo de filología, es muy cuidada y exigente en su trabajo crítico, dejando para otros estudiosos una más exacta exploración historiográfica.

## 2. Notas bibliográficas

### a) Teología

AMENGUAL BATLE, Joseph. *La atracción del Padre y la fe en Cristo*. Ed. Mensajero, Bilbao 1973, 168 pp.

La tesis doctoral que está a la base de este trabajo, analiza la exégesis de Jn.6,44s. a través de la historia teológica. El índice general del trabajo, editado en las primeras páginas, señala que se trató con preferencia el período de las controversias pelagianas (que abarca 170 páginas frente a las 190 en las que se refieren los períodos restantes,

antes de la controversia y hasta nuestros días). Estas páginas son las publicadas. El autor dedica la mayor parte de este capítulo a estudiar las diferentes características de la atracción ("psicología de la atracción"), y el papel que en ella desempeñan las personas divinas, mediante un estudio exhaustivo y honesto de los escritos agustinianos. A través de esta investigación asistimos al desarrollo sistemático de la verdad reconocida en Jn. 6,44s.: la imposibilidad de que el hombre crea, sin una especial intervención de Dios. Como causas de ello se reconoce, por una parte, la grandeza de la fe y, por otra, la incapacidad del hombre. Con Agustín se acentúa la sobrenaturalidad de la gracia otorgada y de la misma fe. La inclusión del tema en la discusión pelagiana hace que el texto bíblico sea considerado posteriormente en relación con el tema de la predestinación. Así, por ejemplo, Duns Scoto en *Ordinatio I*, 41 menciona el comentario de Agustín a Jn. 6,44s. al referir la opinión de que toda operación de Dios en las creaturas "solo beneplacito suae voluntatis operatur", por tanto sin ningún mérito de parte de aquellas. El mismo Tomás de Aquino (S. Theol. I,q.23 a.5 ad 3um.) incorpora, a través de Agustín, el lugar bíblico a esta discusión.

En resumen, un trabajo monográfico sobre Agustín representa siempre una ayuda importante en los estudios de teología, en los medievalísticos particularmente.

DAVIS, W. D. *Capire il Sermone sul monte*. Claudiana, Torino 1975, 188 pp.

Esta breve y substanciosa obra puede considerarse como el resumen de aquella mayor que popularizó el nombre del profesor americano, "The Setting of the Sermon of Mount", (1964). El tema de la obra lo precisa exactamente el subtítulo: "il quadro storico, teologico e culturale". El conjunto formado por Mt. 5-7 debe reconocerse como una unidad ordenada por el evangelista siguiendo un principio teológico. Este sería el presentar a Jesús de Nazaret como "nuevo Moisés". Llama, empero, la atención el hecho de que el autor evita las referencias a estos términos. En el estudio se señalan las posibles causas de este comportamiento del evangelista, incluyendo el tema en la expectación mesiánica y observando detenidamente las diferentes corrientes extra e intra eclesiales que pudieran influir en el autor a la hora de organizar el material recibido.

GRECO, Igino. *La Reazione ai Giudeo-Cristiani nel IV secolo*. Quaderni de "La Terra Santa". Franciscan Printing Press, Jerusalem 1973, 134 pp.

Las controversias entre judíos y cristianos acompañan muchos períodos de la historia de la Iglesia desde su mismo nacimiento. Una etapa de esta larga historia, el siglo IV, es la que estudia el autor, apoyado en la abundante bibliografía moderna y en las últimas investigaciones arqueológicas. La inteligencia de los textos contra los

judeo-cristianos (Juan Crisóstomo, Epifanio, Concilios del s. IV) se hace posible desde la perspectiva de un estudio global del enfrentamiento cristianismo-judaísmo, en un momento en que la Iglesia puede recurrir fácilmente a una situación de mayor fuerza. La evolución histórica de siglos posteriores contribuyó a la desaparición de las comunidades judeo-cristianas. Pero la controversia legaba una material, cuyo itinerario posterior sería también muy interesante llegar a conocer en su totalidad.

ROYO MARIN, Antonio, *Los grandes maestros de la vida espiritual*. BAC, Madrid 1973, 496 pp.

El P. Royo, de sobras conocido por sus obras sobre la vida espiritual (*Teología de la perfección cristiana*), viene a colmar en esta su nueva obra el deseo de muchos. Con ella se nos ofrece un resumen histórico que parte de las fuentes evangélicas y prosigue hasta nuestros días. Historia densa de la aventura espiritual con una meta única y un único camino (Cristo), pero que ha sido vivida en plurales modalidades. Ni siquiera el recurso a conceptos como "escuela" puede reducir a "modelos" universales absolutamente válidos lo concreto de cada experiencia religiosa. Bien conoce el autor todos estos pormenores, consiguiendo, a pesar de todo, una sistematización por épocas y escuelas sin violencia alguna. Atiende especialmente a la presentación de las figuras señeras (Agustín, Bernardo, Tomás de Aquino, Teresa de Jesús...) reduciendo las noticias biográficas y temáticas de los demás autores, a fin de no sobrecargar las dimensiones de la obra. El autor no pretende hacer investigaciones históricas, sino recoger los datos disponibles y presentar las diferentes doctrinas espirituales, avalándolo con numerosas referencias textuales. Era inevitable que se incurriera en algún viejo tópico (la Edad Media como "universal ocaso de la civilización", p. 153) o que la literatura secundaria sea muy reducida (sobre Lull se mencionan Littré-Haureau y Longpré). Por ello no desmerece en nada esta obra de P. Royo que, al igual que sus anteriores, será un instrumento de trabajo de gran utilidad.

#### b) Filosofía

*Il Congreso Nacional de Filosofía. Actas*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1973. 710 - 584 pp.

El tiempo transcurrido desde la presentación de estas páginas (el Congreso se celebró en junio de 1971 en Córdoba, Argentina) obligan a una valoración mas bien histórica. Las aportaciones son numerosísimas, y dibujan un cuadro completo de las principales líneas de la filosofía sudamericana. Falta, lógicamente, la filosofía de la liberación, que le es posterior en sus manifestaciones más expresivas. Con todo, los textos contenidos en estos dos volúmenes dan fe de la vitalidad de la filosofía sudamericana y su interés por una reflexión destructiva de las aporta-

ciones filosóficas exteriores. Emerge en alguna de estas comunicaciones, la de G. Eloy Ponferrada por ejemplo, aquella vuelta al ser, que tan magistralmente recomendara Nimio de Anquín, y que sirvió de base, en definitiva, a la revuelta que intenta la reflexión filosófica en América latina. Y a través de estas líneas va perfilándose una conducta frente a la historia (particularmente la europea) que merece la consideración atenta de quienes la estudian desde Europa mismo.

LUDTKE, Helmut, *Historia del léxico románico*. Biblioteca románica hispánica III, 33. Ed. Gredos, Madrid 1974, 336 pp. "La historia del vocabulario es historia de cultura y de estructura". Con semejantes palabras se cierra el libro mencionado que recoge el texto de un curso leído en Freiburg (1965/66). Lo afirma el autor añadiendo que su obra es eminentemente historia de vocabulario. Esta investigación se emprende desde una óptica definida como "historia de la lengua", en la que se atiende de modo particular "a los grandes cambios políticos y culturales". No parecen casuales las referencias a E. Coseriu en los capítulos introductorios. Con una misma referencia a la historia del latín, el libro consta de dos partes. En la primera se estudia el desarrollo lingüístico interno de la Rumania, remontándose brevemente a los orígenes mismos del latín. La aparición y desarrollo de las lenguas románicas se contempla desde las bases etnológicas y a través de hechos sociopolíticos relevantes. Si ya en la historia interna se apela frecuentemente al concepto de "préstamo", ello se intensifica en la segunda parte al estudiar la irradiación del románico más allá de los límites de su area lingüística. Al estudiar el momento del paso del latín a las lenguas romances, el autor emplea el concepto de "diglosia", respecto al cual ya en 1960 Martinet presentó serias dudas. Las lecciones del prof. Lüdtke, en fin, conservando bastante de su carácter de texto hablado, nos introducen magistralmente en este mundo fascinante en el cual se hace todo lo posible para aprender el hablar de unos textos que van integrando la memoria humana.

AUTORES VARIOS, *Bonaventuriana. Saggi in occasione del VII centenario della morte di s. Bonaventura*. Studii biblici francescani Analecta, 9. Franciscan Printing Press, Gerusalemme 1974, 195 pp.

El presente volumen contiene diversas contribuciones elaboradas con motivo de unos actos conmemorativos organizados por el Studium theologicum y el Studium Biblicum de los franciscanos en Jerusalén. Los tres estudios presentados son diferentes en su contenido y desarrollo. El primer, del P. Lino CIGNELLI, *Il Cristo di s. Bonaventura*, pp. 5-68, ilustra la reflexión teológico-mística del doctor Seráfico sobre los aspectos fundamentales del misterio de Cristo. Entre los diversos temas cristológicos desarrollados por Buenaventura, trata el autor el tema de las tres presencias de Cristo (eclesiástico-sacramental, por la revelación e interior), su realidad divina en cuanto Hijo de Dios y Dios-hombre, su lugar

central en el cosmos, sobre todo en el hecho salvífico en cuanto mediador universal y, en el plano personal, como maestro y modelo. El segundo estudio, de Ignazio MANCINI, *Attualità di s. Bonaventura*, pp. 69-103, subraya la perenne actualidad del mensaje bonaventuriano sobre tres temas capitales: la teología, Dios, el hombre. El tercer ensayo (Metodio BRLEK, *Alcuni aspetti di pensiero e storia in relazione con l'Oriente*, pp. 105-195), viene a colmar en parte una laguna en el conocimiento de la vida y del pensamiento de Buenaventura, haciendo luz sobre los múltiples lazos que unieron al Santo con el Oriente cristiano, y particularmente con Tierra Santa. Además de una extensa bibliografía, el estudio se detiene en cuatro temas de interés: las fuentes que pudo usar Buenaventura para su conocimiento de Oriente, la visión de la Tierra Santa que se refleja en sus obras, su concepción de la cruzada en comparación con otros autores franciscanos de la época, y, finalmente, su papel como predicador y organizador de tales cruzadas.

AUTORES VARIOS, *Lettura critica di s. Bonaventura. I maestri di ieri e di oggi*, 3. Ed. Città di Vita, Firenze 1974, 180 pp.

Los trabajos reunidos en el presente volumen inciden en las líneas principales del pensamiento bonaventuriano ofreciendo interesantes sugerencias. A. BLASUCCI (*Un messaggio di spiritualità*, pp. 15-32) resume las características centrales de su espiritualidad, mientras BETOCCHI-FALLACARA-LISI (*Da s. Francesco a s. Bonaventura*, pp. 33-48) contrastan el pensamiento de los dos grandes místicos franciscanos, indicando como Buenaventura traduce en términos intelectuales la experiencia ejemplarmente vivida por Francisco. El cristocentrismo bonaventuriano, relacionado con las doctrinas ejemplaristas e iluministas es resumido por A. POMPEI (*La centralità di Cristo*, pp. 49-66). C. VASOLI (*Per una teologia della storia*, pp. 67-94) coloca a Buenaventura en la línea tradicional de la obra agustiniana "De civitate Dei". Ahora bien, el doctor seráfico se halla en la conjunción de dos corrientes ideológicas muy distintas. Por una parte la línea agustiniana y los programas reformadores del s. XII, tipificados en las teorías de Otto de Freising, Bernardo de Clairvaux o Joachin da Fiore. Del otro lado hacen acto de presencia las teorías aristotélicas, ofreciendo una concepción autonomista de la historia, favorecida por una sociedad cada vez más laica. La solución de Buenaventura apunta una reducción de todo acontecer histórico en el seno de un único proceso salvador. Y a partir de ahí se exponen los planes de "renovatio" y los peligros de una demasiado radical "reformatio". G. MORR (*Scienze umane e scienza divina*, pp. 95-112) resume la conocida postura de Buenaventura sobre las relaciones entre filosofía y teología. Particularmente sugestivo es el estudio de O. TODISCO (*Lettura epistemologica di s. Bonaventura*, pp. 113-150).

Basándose en planteamientos epistemológicos contemporáneos, la teoría de la falsificación y la de la finitud del lenguaje de Wittgenstein, se ilumina la situación del ambiente científico de Buenaventura en que una "metafísica del error" resulta impensable. Máxime a partir del redescubrimiento de Aristóteles, que aboca a una cosmovisión autosuficiente y cerrada. Frente a estos planteamientos Buenaventura se ve precisado a oponer la experiencia de la finitud, de la permanente presencia del error. En sus manos está la epistemología aristotélica, por tanto inadecuada para sus propósitos. Y este es uno de los motivos principales de su recurrencia a la teoría de las ideas, ciertamente ya cristianizada. Con ello, y con otros elementos sistemáticos, alcanza Buenaventura una "unificación existencial" que parte del hecho final de la epistemología moderna. Sobre la actualidad del pensamiento de Buenaventura se insiste también en los dos trabajos que cierran el libro: E. MAGRINI, *Ateismo contemporaneo e scienza di Dio*, pp. 151-166; V. RISTORI, *Liberta, alienazione, liberazione*, pp. 167-180.

BLASUCCI, Antonio. *La spiritualità di san Bonaventura*. I maestri di ieri e di oggi, 2. Ed. Città di Vita, Firenze 1974, 110 pp.

El meollo del pensamiento bonaventuriano lo constituye su espiritualidad, vértice de confluencia de todo su patrimonio doctrinal y de experiencia. El libro, escrito en el marco de la celebración centenaria, quiere servir de introducción a la obra espiritual de Buenaventura. En el primer capítulo se resumen sus datos biográficos y se perfila su personalidad, particularmente por su labor en la Orden franciscana y en la Iglesia universal. El segundo capítulo se ocupa de la presentación de los diferentes escritos espirituales del santo, tales como *Itinerarium mentis*, *De triplici via*, *Soliloquium*, *De regimine animae* etc. En este breve análisis se apunta brevemente la estructura temática de cada obra, a modo de introducción para la lectura directa del texto. Se resumen, en tercer lugar, las líneas fundamentales de la espiritualidad bonaventuriana, con especial atención a la contemplación, de la que se estudian su naturaleza y su proceso. A modo de conclusión se intenta una valoración de la espiritualidad presentada, en vistas a los planteamientos actuales de la vida religiosa.

BORCHERT, Ernst. *Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa*. F. Schöningh Verlag, München 1974, XVII-946 pp.

Juan de Ripa, maestro en París en 1350, es un claro exponente de la evolución de la teología del s. XIV hacia las posiciones de los "moderni". Calificado como uno de los doctores "formalizantes", sus obras (el comentario a I Sentencias, en este caso, escrito hacia 1355), presentan una estructura lógico-formal compacta, precisa, al servicio de una confrontación rigurosa con las teorías históricas. Ripa sigue paso a paso a

Duns Scoto, sometiéndolo a un análisis profundo y renovador. Formado en la escuela escotista y atento al movimiento científico de su tiempo (la d. 17 del comentario nos remite claramente a los círculos del Merton College) elabora una teología con "amplia preocupación metafísica" (COMBES). Su comentario a las Sentencias, que se ha conservado sólo en su primer libro, es un claro exponente del tratamiento del género en la institución universitaria del s. XIV, donde predomina la discusión de tradiciones y la acumulación de saber. La voluminosa obra de Borchert nos pone en contacto con esa ingente mole de datos, concentrándose en el tema unificador de las distinciones 4-34, si bien no todas son comentadas. La teología trinitaria es un tema especulativo propicio para una teología de las características de la de Juan de Ripa, además de ser el corazón de toda teología. La obra viene presentada en dos volúmenes. En uno (635 pp.) el autor recorre punto por punto el texto de Ripa resumiéndolo, aclarándolo, desmenbrándolo en unidades interdependientes. El segundo volumen contiene las notas al texto. Se trata en su mayor parte de largos pasajes del texto latino, inédito hasta la fecha, que nos ponen en contacto inmediato son el pensamiento de Juan de Ripa.

## II

### RESEÑA DE REVISTAS

#### 1. Boletín

##### *1974: Tomás de Aquino y Buenaventura*

1974 señaló el séptimo centenario de la muerte de dos de los mayores filósofos y teólogos de la cultura occidental. *Tomás de Aquino* y *Buenaventura* vieron de nuevo unidos sus nombres en la memoria de su común aportación al desarrollo del pensamiento humano. Esta celebración movió a muchos investigadores a volver de nuevo sobre la vida, la obra y las enseñanzas de aquellos dos grandes maestros. El propósito de esta nota bibliográfica es hacernos eco de esta pasada conmemoración e iniciar un primer balance de lo publicado. Para ello nos servimos exclusivamente de aquellas revistas que llegaron a redacción de ESTUDIOS LULIANOS.



*Siglas de las revistas citadas*

A	Angelicum 51 (1974)
AF	Anuario filosófico 7 (1974)
Aq	Aquinas 18 (1974)
Augs	Augustinus 19 (1974)
Burg	Burgense 15 (1974)
CF	Collectanea franciscana 44 (1974)
D	Divinitas 18 (1974)
Did	Didaskalia 4 (1974)
DT	Divus Thoms 77 (1974)
EC	Ephemerides carmeliticae 25 (1974)
Efil	Estudios filosóficos 23 (1974)
EJ	Estudios josefinos 28 (1974)
EsF	Estudios franciscanos 75 (1974)
Esp	Espíritu 23 (1974)
EV	Escritos del Vedat 4 (1974)
F	Franciscanum 16 (1974)
GM	Giornale di Metafisica 29 (1974)
MF	Miscellanea francescana 74 (1974)
NG	Naturaleza y gracia 21 (1974)
P	Pensamiento 30 (1974)
RAM	Rassegna di ascetica e mistica 25 (1974)
Ren	Renovatio 9 (1974)
RFN	Rivista di filosofia neo-scolastica 66 (1974)
RLSE	Rivista di letteratura e di storia ecclesiastica 6 (1974)
RPF	Revista portuguesa de filosofia 30 (1974)
RR	Rivista rosminiana 68 (1974)
Sa	Sapientia 29 (1974)
Salm	Salmanticensis 21 (1974)
Sap	Sapienza 27 (1974)
SC	La Scuola Cattolica 102 (1974)
SD	Sacra doctrina 19 (1974)
Self	Selecciones de franciscanismo 3 (1974)
SF	Studi francescani 71 (1974)
SMo	Studia monastica 16 (1974)
ST	Scripta theologica 6 (1974)
Stu	Studium 14 (1974)
Th	Theologica 9 (1974)
WW	Wissenschaft und Weisheit 37 (1974)

## A. TOMAS DE AQUINO (1225-1274)

1. *El Congreso Internacional*

Proponiéndose como tema “El pensamiento de Tomás de Aquino y los problemas fundamentales de nuestro tiempo”, se reunió entre el 17 y 24 de abril de 1974 un Congreso Internacional en Roma y Nápoles. Unos mil quinientos representantes de los cinco continentes se dieron cita en esta magna asamblea para escuchar y discutir las aportaciones de los más significados representantes del tomismo actual (G. E. PONFERRADA, *Tomás de Aquino en su VII centenario*. Sa 243-262).

En esta celebración se pudo intentar un balance de la atención que actualmente se presta al tomismo, superando las fronteras de escuelas determinadas o círculos temáticos concretos (G. PERINI, *Significato di un centenario*. DT 317-372).

El veinte de noviembre, Pablo VI, que había acudido a una de las sesiones del Congreso Internacional, firmaba la carta "*Lumen Ecclesiae*", donde se pone una vez más de manifiesto la dimensión eclesial del magisterio de Tomás de Aquino (Carta "*Lumen Ecclesiae*" en *Angelicum* 52 (1975) 5-35; cf. R. SPIAZZI, *La Lettera del Papa Paolo VI nel Settimo Centenario della morte di s. Tommaso d'Aquino*. *Divinitas* 19 (1975) 5-15).

El interés despertado por esta conmemoración abre una nueva etapa en la que se van multiplicando las investigaciones en torno a Tomás de Aquino.

### 2. Rasgos biográficos

Algunos puntos concretos de la vida de Tomás han merecido la atención de los articulistas. Se ha estudiado la presencia política de su familia en la Italia del s. XIII (A. WALZ, *Der Aquiner und die Päpste seiner Zeit*. A 3-9), algunos elementos de su formación, cuando tomaba contacto por primera vez con el mundo de la cultura (T. LECCISOTTI, *Revera Deum quaesivit. Note sul soggiorno di s. Tommaso a Montecassino*. *RAM* 9-18), o la presencia pública de su enseñanza a través de la predicación (A. WALZ, *San Tommaso predicatore*. SD 499-505).

Los hechos que siguieron inmediatamente a la muerte de Tomás, las disputas sobre sus restos mortales (T. PICCARI, *Vicende umane sui resti mortali dell'Aquinate*. SD 343-356), son un exponente más de la fama de que gozó, y comienzo de una larga tradición que le reconoce como maestro.

### 3. Método de trabajo

Introducirse en la obra de Tomás supone tomar contacto con todo su siglo. La lectura que hace de las coordenadas culturales de su época, puede ser modelo en el acercamiento a su obra misma (C. A. ITURRALDE COLOMBRES, *Necesidad de la directa confrontación de textos*. Sa 135-150). Participa plenamente en la temática medieval, como puede ser la tensión entre *auctoritas* y *ratio*, la *translatio terminorum*, la búsqueda de una síntesis (W. SWIERZAWSKI, *L'exègese biblique et la théologie spéculative de s. Thomas d'Aquin*. D 138-153). Su obra, en definitiva, como la de todo buen filósofo, procura un talante pedagógico adecuado al tema y a la circunstancia de la enseñanza. Esto se transparenta en sus escritos propiamente universitarios (O. FRANCELLA, *Un maestro universitario que trasciende su época*. Aq 340-365), como también en la respuesta que directa o indirectamente da a la cuestión de las relaciones discípulo/maestro; respuesta que en algunos puntos le separa de la tradición agustiniana (G. TRAPE, *Il problema del maestro in s. Agostino e s. Tommaso*. D 154-167; J. FORMENTIN, *Elementos educativos de la angelología de Tomás de Aquino*. EV 687-698).

#### 4. Tomás y la tradición

Podría definirse la postura de Tomás ante la tradición como una postura eminentemente científica. Su recepción de las fuentes que tiene a la mano es consecuente con una concepción eminentemente aristotélica de la ciencia, que exige una transparencia crítica de las bases sobre las de la ciencia se apoya. Evita por ello un eclecticismo superficial (J. M. CASCIARO, *Santo Tomás ante sus fuentes. Estudio sobre la II-II q. 173 a 3*. ST 11-62) e imprime a sus exposiciones un carácter novedoso para su época (N. D. CHENU, *Novita di san Tommaso nel secolo XIII*. SC 546-556).

Su sana curiosidad científica le abre a las nuevas corrientes intelectuales, por encima de las consideraciones religiosas o culturales (S. CARRASCO, *Herejes e infieles en la ciudad medieval. Notas para el estudio de la actitud de sto. Tomás ante la inquisición de su tiempo*. EV 699-708) en una búsqueda constante de la verdad (S. GOMEZ NOGALES, *Audancia de sto. Tomás en la asimilación del pensamiento heterodoxo de su época*. RPF 185-204). El episodio más importante en este sentido es, sin duda, su lucha con el averroísmo (P. MAZZARELLA, *La critica di s. Tommaso all'averroismo gnoseologico*. RFN 246-283; M. NEDONCELLE, *Remarques sur la refutation des averroistes par st. Thomas*. RFN 284-292). La refutación de Tomás no se hace desde unos postulados teóricos de escuela, sino enfrentándose con una global comprensión del hombre y del universo que, en su opinión, contradice la visión cristiana y toda reflexión científica verdaderamente tal.

Otros estudios particulares muestran el método con que Tomás usa de la reflexión filosófica y teológica precedente (E. BETTONI, *I rapporti tra ragione e fede nel secolo XIII e nel secolo XIV*. RFN 776-812), con nombres que gozaban de verdadera autoridad en su tiempo y que él muestra conocer en profundidad (R. McINERNY, *Boethius and st. Thomas Aquinas*. RFN 219-245). Incluso de autores casi contemporáneos y con líneas de reflexión diferenciadas de las suyas, se muestra deudor reconocido en muchos puntos (M. B. PENNINGTON, *The influence of Bernard of Clairvaux on Thomas Aquinas*. SMO 281-291).

#### 5. Las obras

La magna edición *Leonina* de las obras de Tomás supuso un paso decisivo en el estudio críticoliterario de las mismas. Recientemente han llamado la atención de los investigadores sus obras científicas, particularmente los comentarios a Aristóteles. Estos comentarios son muy relevantes para el pensamiento tomista, pues, a diferencia de muchos otros escritores, los comentarios de Tomás son obras de madurez, y que se realizan a partir de un sistema prácticamente concluido en su estructuración fundamental.

Ante todo, parece ya definitivamente rechazada la opinión de que en la recepción del texto aristotélico interviniera directamente Guillermo de Moerbeke (R. A. GAUTHIER, *Quelques questions a propos du commentaire de s. Thomas sur le De Anima*. A 419-472). El estilo literario de Tomás remite en algunos casos al texto original griego (A. CAPARELLO, *Linguaggio letterario e variazioni stilistiche nel commentario tomistico al "De sensu et sensato"*. DT 474-489).

Los temas tratados en estos comentarios ayudan a precisar el lugar de Tomás en la tradición filosófica (J. C. DOIG, *Toward understanding Aquinas' "Com. in De Anima". A comparative study of Aquinas and Averroes on the definition of soul*. RFN 436-474). Los comentarios científicos interesan a los investigadores a fin de determinar la cosmovisión tomista (J. A. WEISHEIPL, *The Commentary of st. Thomas on the "De Caelo" of Aristotle*. Sa 11-34), o puntos determinados de su sistema, incluyendo su opinión sobre el valor científico del principio de autoridad (F. FIORENTINO, *Osservazioni sul commento di s. Tommaso al "De Caelo" di Aristotele*. Dap 429-440). Estos estudios abren a la investigación medieval nuevos temas, frecuentemente silenciados (L. ROBLES, *Un opúsculo ignorado de Tomás de Aquino. El "De mixtione elementorum"*. Efil 239-259), que en los últimos decenios representan una parte considerable en la labor histórica llevada a cabo.

Estos estudios también alcanzan a las obras teológicas, bien revalorizando aportaciones concretas (S. MANNA, *Rileggendo il "Contra errores graecorum"*. Sap 415-428), bien intentando a través de las estructuras concretas iluminar todo el sistema tomista, como puede ser la acentuación trinitarista en la exposición del Símbolo (G. LAFONT, *Simbolo degli Apostoli e metodo teologico: il "Compendium theologiae" di s. Tommaso*. SC 557-568).

Prosigue la discusión sobre la "Summa contra gentiles" tanto sobre el fin en ella intentado (Q. TURIEL, *La intención de sto. Tomás en la "Summa contra gentes"*. Stu 371-401: confirmación de los creyentes en la fe), como sobre sus circunstancias históricoliterarias (A. HUERGA, *Hipótesis sobre la génesis de la "Summa contra gentiles" y del "Pugio fidei"*. A 533-557: R. Martí usa "al máximo" la obra de Tomás).

## 6. Sobre la filosofía de Tomás

El amplio campo de la filosofía tomista suscita continuamente nuevos estudios, posibilita nuevos enfoques, contribuyendo en no pocas ocasiones a un mejor enfrentamiento con los interrogantes que se le plantean al hombre de cada época. Desde sus primeros pasos la filosofía de Tomás confiesa un optimismo humanista, sin que por ello se adhiera a postulados ilusorios. Eso se manifiesta, sobre todo, al afirmar la capacidad que posee el hombre de conocer la existencia de Dios (F. VAN STEENBERGHEN, *St. Thomas contre l'agnosticisme*. Sa 177-184),

rechazando las teorías innatistas o intuicionistas (F. VAN STEENBERGHEN, *St. Thomas d'Aquin contre l'évidence de l'existence de Dieu*. RFN 671-681) y estableciendo las "cinco vías" sobre principios filosóficos absolutamente universales (F. VAN STEENBERGHEN, *Le "processus in infinitum" dans les trois premières "voies de st. Thomas*. RPF 127-134).

a) *Gnoseología*

Muchos puntos de la doctrina tomista demuestran la íntima unión de la reflexión gnoseológica y la reflexión metafísica, destruyendo con ello todo formalismo o inflación verbalista (J. ROIG GIRONELLA, *Un capítulo de Filosofía del Lenguaje: la Metafísica de sto. Tomás y la transcendencia del pensamiento planteada por la Fenomenología*. Esp 131-147; *Fenomenología de las formas y filosofía de las matemáticas a través del comentario de Tomás de Aquino a la Metafísica*. P 251-288). No pueden olvidarse, por ejemplo, las amplias investigaciones tomistas sobre las especies intelligibilis y la explicitación del concepto formal (J. GARCIA LOPEZ, "El "idealismo" de sto. Tomás de Aquino. ST 67-92), ni la presencia de la tradición platónica, si bien ésta debe estudiarse en otros puntos concretos (analogía) del sistema (G. BAGET-BOZZO, *La teología delle idee divine in s. Tommaso*. RFN 295-311).

El proceso cognoscitivo humano es algo que ocupó significadamente la reflexión tomista. Este proceso se concibe ante todo como el conocer de este hombre mundano que se siente llamado desde el mundo exterior, como algo anterior a su mismo acto de pensar (J. DE FINANCE, *Le cercle de la connaissance et du vouloir à propos d'un texte de st. Thomas*. RFN 394-408). El conocer, por tanto, arranca de la experiencia sensible. Su meta, la adecuación de la mente con la realidad. Pero en esta adecuación el término "real" no es algo sensista, sino una "similitudo rei" (P. ORLANDO, *L'esperienza intellettuale tomista*. Aq 204-239). El acto del conocer no es, en este sentido, una "intuición intelectual" del objeto singular. Es, más bien, un camino hacia la comprensión de la estructura metafísica del concreto (Th. A. FAY, *The problem of intellectual intuition in the Metaphysics of Thomas Aquinas*. Sap 352-359). Es el camino que se estudia a través del análisis del concepto, análisis muy amplio en la reflexión tomista (J.L. FERNANDEZ RODRIGUEZ, *El concepto en sto. Tomás* AF 123-190), y que se posibilita a través de la abstracción, sin olvidar el aspecto introspectivo de la misma (G.B. SALA, *L'origine del concetto. Un problema kantiano e una risposta tomista*. RFN 975-1017). Que Tomás tenga presente el aspecto introspectivo del proceso gnoseológico lo confirma al establecer que el conocimiento de sí mismo, por más directo, es más perfecto que el conocimiento de las demás cosas (D. MARTINS, *O Contrecimento da mente humana, segundo s. Tomás*. RPF 29-38). Sirviéndonos de otro código discursivo, podría afirmarse que también Tomás tiene presente el "interés" como factor operante del conocer, la presencia de una dimensión estratégica.

Esto es lo que podría leerse en su distinción del juicio "por connaturalidad" y "por inclinación", refiriendo este último de un modo particular a la práctica (I. BIFFI, *Il giudizio "per quondam connaturalitatem" o "per modum inclinationis" secondo s. Tommaso: Analisi e prospettive*. RFN 356-393).

A raíz de todo este proceso, el hombre puede solucionar, si no totalmente, por lo menos con margen suficiente la duda inicial y alcanzar bases estables para el desarrollo de la ciencia (G. VERBEKE, *Certitude et incertitude de la recherche philosophique selon st. Thomas d'Aquin*. RFN 740-757). Estas bases, que le son dadas al hombre en los más esenciales actos de conocer, se concretan en los primeros principios de carácter universal (E. RUPPEL, *Os primeiros principios segundo a Filosofia de s. Tomás de Aquino*. RPF 135-162). El carácter fundante de estos principios no puede ser negado. A lo sumo podrá discutirse cual de ellos es "más" primero (R. VERNEUX, *Le principe d'identité chez st. Thomas*. Sap. 83-106: el principio de contradicción es el absolutamente primero).

Este complejo temático suscita fácilmente la comparación de las doctrinas tomistas con las especulaciones modernas, principalmente por cuanto el formalismo de éstas puede hacer pensar en que la solución del problema se halla de parte tomista (G. CENACCHI, *I problemi intorno al principio del terzo-escluso secondo Aristotele, Tommaso d'Aquino in relazione al pensiero contemporaneo*. Aq 240-263). Otros temas semejantes (V. DE SOUSA ALVES, *S. Tomás de Aquino e a categoria de Quantidade*. RPF 3-28) muestran como la fundamentación científica de Tomás intenta ser universal, tanto en su propósito final, como en su punto de arranque. Esta universalidad, que en Tomás no es puramente formal, se alcanza cuando la reflexión es desde el primer momento decididamente metafísica (Th. A. FAY, *The metaphysical foundation of axiomatic Mathematics: a Thomistic inquiry*. Aq 293-309).

La presencia de lo metafísico en el terreno de los primeros principios obliga a repensar ciertas afirmaciones moderna o a completarlas devolviéndoles la dimensión metafísica a través del descubrimiento de otros niveles, como, por ejemplo, el ético y el político (D. DUBARLE, *Casualidad y finalidad en sto. Tomás y al nivel de las ciencias modernas de la naturaleza*. EFil 219-238). Labor semejante implica ciertamente una consideración no puramente escolar del texto tomista, que, en el caso citado, se limitaría a una consideración parcialmente ontológica (su pura referencia a "ser") (C. GIACON, *Il binomio causa-effetto secondo il tomismo*. RFN 541-551).

#### b) *Metafísica*

Comparativamente es mucho mayor el interés dispensado a la ética o a la sociología tomista que a la metafísica. Sólo algunos puntos aislados

son estudiados con alguna detención en las revistas reseñadas.

Así, por ejemplo, se intenta aprovechar todas las perspectivas que ofrece el texto tomista a fin de dar vida al concepto fundamental de ser, bien sea a través de su misma conceptualización (L. ELDERS, "Continere" as a fundamental structure of st. Thomas ontology. Aq 97-106), bien sea conectándolo con otros campos, como puede ser el axiológico (B. D'AMORE, *Il problema dell'essere e del dover essere nel pensiero di s. Tommaso*. Sap 360-378). También se intentan algunos frutos comparando las doctrinas tomistas con la tradición. Así al indicar que el ser pasa de una función predicativa en Aristóteles, a ser una "substantividad" (A. POPPI, *Sul problema della sostanzializzazione dell'ente e dell'uno in s. Tommaso d'Aquino*. RFN 590-612). Rápidamente, de esta postura, puede pasarse a una visión tomista del problema de la existencia (G. FERRER, *Hacia una metafísica tomista de la existencia*. EV 375-402). Esta investigación histórica se dirige a todos los problemas centrales de la metafísica tomista que muestran, por ejemplo, la raizgambre elemental (a partir de la teoría de los elementos) del concepto de materia (H.G. LISTFELDT, *Some concepts of matter of Avicenna, Averroes, st. Thomas and Heisenberg*. Aq. 310-321), o como un tema particular del sistema remite siempre a otras constelaciones discursivas del mismo en permanente relación (M.-D. PHILIPPE, *Originalité de l'"ens rationis" dans la philosophie de st. Thomas*. A 91-124).

Directamente dependiente de sus postulados metafísicos, la doctrina tomista de la naturaleza es uno de los puntos también interesantes para una consideración histórica. La raíz metafísica del concepto viene definida por la referencia aristotélica (A. GHISALBERTI, *La concezione della natura nel commento di Tommaso d'Aquino alla "Metafisica" di Aristotele*. RFN 533-540). Para Tomás, naturaleza viene a definir, en una de sus varias acepciones, todo lo sometido a generación (F. RUELLO, *La signification du mot "nature" dans le "De principiis naturae" de st. Thomas d'Aquin*. RFN 613-625). Y a pesar de que no llegara a sistematizar una cosmología con ideas realmente innovadoras, algunos de sus puntos entran, a través de Ockham, a determinar la cosmovisión predominante hasta Kant (A. DEMPFF, *Geistesgeschichtliche Bemerkungen zur Naturphilosophie des Aquinaten*. RFN 409-414). En realidad, los textos tomistas no son tan extraños a cuestiones científicas modernas como a primera vista puede parecer (B. HONINGS, *Animazione ritardata e incarnazione immediata. La spiegazione metafisica di s. Tommaso*. EC 244-266; P. SIWEK, *I a-t-il place pour le transformisme dans la philosophie de st. Thomas d'Aquin?*. Aq 264-282: responde negativamente).

El conjunto de la reflexión de Tomás se alza unitario sobre las bases criteriológicas discutidas en un principio y en los límites indicados por una reflexión profundamente religiosa. La idea de orden es uno de los

hilos conductores de su pensar (G. GIANNINI, *S. Tommaso d'Aquino, genio dell'ordine*. GM 441-460). A través de este concepto podemos asomarnos a uno de los problemas más discutidos de la metafísica tomista: la analogía.

Ante todo, una exposición realista del concepto tal como lo pensara Tomás, debe basarse en una lectura crítica del texto mismo, prescindiendo de las excrecencias que a la teoría le superpuso la tradición (J. GARCIA LOPEZ, *La analogía en general*. AF 191-223; B. MONDIN, *L'analogia di proporzione e di proporzionalità nel Commento alle Sentenze*. RFN 571-589). Ante un tratamiento logicista del tema en la filosofía moderna deben explotarse de nuevo los polivalentes términos de la exposición tomista (A. MOLINARO, *Linguaggio, Logica, Metafisica. Il problema dell'analogia in s. Tommaso d'Aquino*. Aq 41-96), sin olvidar que, probablemente (es la opinión de C. Fabro), el contexto original de la doctrina de la analogía es el tema ontológico de la participación (S. SORRENTINO, *La dottrina filosofica dell'analogia in Tommaso d'Aquino*. Sap 315-351; C. LOPEZ SALGADO, *Unidad de ser y analogía en sto. Tomás de Aquino*. Sa 107-124; O.N. DERISI, *Participación, acto y potencia y analogía en sto. Tomás*. RFN 415-435).

### c) Antropología

La concepción científica de Tomás, heredero en último término de Aristóteles, conduce a la afirmación de la autonomía del hombre, que, ciertamente, no puede interpretarse como irreligiosidad (M.F. SCIACCA, *Il concetto di "laicità" del sapere in s. Tommaso*. RFN 626-635). Esta autonomía está rigurosamente fundada y definida a partir del estatuto ontológico del hombre, y se manifiesta en su modo de ser en el mundo. Modo de ser definido psicológicamente a partir del proceso de abstracción (G. RIGHI, *Filosofía dell'uomo in s. Tommaso e formule della psico-filosofía*. RR 283-311) y, éticamente, a través de la totalidad práctica (J. BARATA-MOURA, *Da pessoa como categoria ontica a pessoa como categoria ética. A propósito do tema da "Pessoa" em s. Tomás de Aquino*. Did 357-398). Resulta interesante comprobar como, de la mano de Aristóteles, el principio realista del conocimiento se traduce en una determinación antropológica esencial, al ser definido el hombre a través de la reflexión y de la operatividad (M.F. MANZANEDO, *La inteligencia y las manos según sto. Tomás*. Stu 241-263). Esta dimensión nos adentra en la temporalidad del hombre (M. BRASA DIEZ, *La historicidad del hombre según sto. Tomás*. Stu 309-318) que viene interrumpida negativamente por la muerte, sin que esta negatividad pueda ser minimizada teóricamente, sino sólo a través de una solución trascendente (L.F. MATEO-SECO, *El concepto de muerte en la doctrina de sto. Tomás de Aquino*. ST 173-207).



d) *Etica*

Vivir, para el hombre, significa eminentemente vivir teológicamente. Una verdad cuyos latidos se escuchan a través de todo el compacto sistema de Tomás (F.J. VON RINTELEN, *Die Frage nach Sinn und Wert bei Thomas von Aquin*. RFN 682-739), que se fundamenta en la aparición misma del hombre como imagen de Dios (D. MONGILLO, *La fondazione dell'agire nel prologo della I-II*. Sap 261-271) y en la idea teocéntrica que el creyente postula de la realidad humana (R. GARCIA DE HARO, *El último fin y el amor primero*. ST 209-238).

Observaciones éstas en ningún momento deterministas, sino que en su ausencia misma posibilitan el hecho primordial de la libertad humana. Concepto que, si bien no era directamente discutido en la Edad Media (por no controvertido, en términos generales), hace acto de presencia una y otra vez (K. RIESEN HUBER, *A pluridimensionalidade do conceito escolástico de liberdade*. RPF 79-106; A. COMBES, *Le probleme de la liberté d'apres st. Thomas*. D 106-114). La libertad funda la dignidad del hombre y le concede amplia autonomía, como ha insistido la tradición cristiana a partir de Rm. 2, 14s. (B. MONTAGNES, *Autonomie et dignité de l'homme*. A 186-211).

A pesar de ello, Tomás no se sustrae a los postulados clásicos de su tiempo y, lejos de proponer una moral espontánea (A. GALLI, *Morale della legge e morale della spontaneite secondo. s. Tommaso*. SD 457-497), afirma un concepto rigorista de norma natural que, en algunos aspectos, puede ser criticado como excesivamente individualista (E. ESTEBANEZ, *Estudio sobre el concepto de norma natural en sto. Tomás*. EF il 5-45, 309-383). Ahí radica posiblemente la solución tomista al problema concreto de la conciencia equivocada (J. DE FINANCE, *Sens et limites de l'objectivisme moral chez st. Thomas. Apropos du probleme de la conscience erronée*. RPF 107-126), que, por otra parte, no elimina todo el análisis en torno a la conciencia (J.A. LOBO, *El valor de la conciencia según sto. Tomás*. Efil 385-407).

La fundamentación "naturalista" del derecho, por otra parte, conduce a la afirmación de su historicidad, en el sentido de que en su toma de conciencia el hombre se ve sometido a un proceso evolutivo (síndéresis-razón-conciencia) dentro de la unidad teleológica natural (R.M. PIZZORNI, *Naturalita e storicita del diritto naturale secondo s. Tommaso d'Aquino*. Aq 139-187). La ley (positiva) humana está sometida particularmente a este proceso histórico (A. BUSSONI, *Leggi e strutture: Che ne pensa s. Tommaso?* RAM 91-102).

Los fundamentos propuestos inducen a preguntar sobre la existencia de una moral "natural". Ante todo, cabe preguntar si era posible en la cosmovisión de Tomás una moral meramente "natural" y qué alcance tenía este concepto. Los textos tomistas ofrecen fundamentos para una

respuesta afirmativa (S. VANNI ROVIGHI, *C'e un'etica filosofica in s. Tommaso d'Aquino?* RFN 653-670). Ahora bien, esta "naturaleza" incluye, sin lugar a dudas, una respuesta también afirmativa a la pregunta por la existencia de Dios (R.M. PIZZORNI, *Secolarizzazione o Desacralizzazione del Diritto Naturale*. A 349-382).

Los problemas últimamente indicados deben ser estudiados además a través de una comparación del texto tomista y de los textos aristotélicos (A. FUTZ, *L'etica di s. Tommaso. Coincidenze e differenze tra l'etica aristotelica e l'etica tomista*. SD 391-400; S. NICOLOSI, *Morale tomista tra antico e moderno*. Aq 107-138; R. CABRAL, *Reflexoes sobre a Prudencia. Aristóteles, s. Tomás, actualidade*. Th 483-490).

#### e) Doctrina social

El análisis tomista alcanza también a la dimensión social (política) del hombre, siguiendo en líneas generales al Estagirita (J.P. GALVAO DE SOUSA, *Sulle relazioni tra l'uomo e la societa secondo s. Tommaso d'Aquino*. RLSE 9-21). El aspecto social del hombre es estudiado en relación al grupo o grupos en el que queda integrado (T. BARREIRO RODRIGUEZ, *I gruppi sociali secondo s. Tommaso*. RLSE 29-45) y a los cuales debe unirse bajo un fin común (A. D'AMATO, *Diritti e doveri della proprieta in s. Tommaso*. SD 401-428). No hace falta insistir en que en todos estos temas Tomás está plenamente determinado por la reflexión científica de su época (A. BERNAL PALACIOS, *La condición de la mujer en sto. Tomás de Aquino*. EV 285-336).

También el aspecto político de la vida humana y su concreción institucional es abordada en las obras de Tomás (G. ZAPPONE, *Considerazioni sul progetto sociale di Tommaso d'Aquino*. Sap 379-414). Se analizan puntos concretos de su pensamiento, como son la monarquía (U. GIULIANI, *Il problema della monarchia oggi alla luce del pensiero di s. Tommaso*. RLSE 55-64) y la religión en la sociedad (R. GAMBRA, *Religione e societa secondo s. Tommaso*. RLSE 22-28).

#### f) Otros temas

Pedagogía: U. MARGIOTTA, *La pedagogia di Tommaso d'Aquino* Aq 322-339.

Estética: F. SORIA, *Los temas estéticos en sto. Tomás*. Efil 287-307; J.R. SANABRIA, *Trascendentalidad de la belleza*. Sa 185-206.

### 7. La teología de Sto. Tomás

Resulta innecesario insistir en el valor científico que Tomás concede a la reflexión teológica, fundada en rigurosas bases metafísicas (J. LORITE, *Preliminares al estudio del estatuto científico de la Suma*

*Teológica*. P 289-305) y sobre una adecuada respuesta al problema de las relaciones entre fe y razón, a través principalmente de la posición de "principios" (A.G. VAN MELSEN, *St. Thomas' solution of the problem of faith and reason*. Sa 125-134).

#### a) *El Dios trinitario*

Cierto prurito historicista, calificador de la historia, ha provocado la discusión sobre la fisonomía, el modelo, la perspectiva de la reflexión tomista. Quizá por mor de anteriores presentaciones se observa una tendencia a defender a Tomás de la calificación de "teocentrista" a beneficio de "cristocentrismo" o "trinitarismo". Querer agotar el texto tomista con tales calificativos supone cerrar muchas puertas a una verdadera lectura (A. ARANDA LOMENA, *Sto. Tomás, teólogo trinitario*. ST 273-279; F. MARTINEZ DIEZ. *El problema de Dios en la "Suma Teológica"*. ¿*Perspectiva teológica o perspectiva antropológica?* Stu 341-370; G. BAGET-BOZZO, *Modelo trinitario e modello cristologico nella teologia della storia: Gioachino da Fiore e Tommaso d'Aquino*. Ren 39-50).

Como primera verdad teológica, alcanzada por la razón humana, está la de la existencia de Dios. La sistematización de esta investigación, que Tomás lleva a cabo en sus "cinco vías", será un permanente filón para el investigador (M. CORVEZ, *La prova di Dio*. SD 377-391; G. CENACCHI, *Esame critico e rigorizzazione delle vie tomistiche per l'esistenza di Dio*. D 40-61; Th. A. FAY, *Analogy and the problem of the Divine Name in the Metaphysics of Thomas Aquinas*. A 69-90; R. LAVATORI, *La quarta via di s. Tommaso d'Aquino secondo il principio dell'ordine*. D 62-87). La identidad de este Dios "legado" por la filosofía y el Dios de la revelación nunca fue puesta en duda en el sistema tomista (J.H. NICOLAS, *L'acte pur de st. Thomas et le Dieu vivant de l'Évangile*. A 511-532; M. GONZALEZ POLA, *Dios en la problemática del opúsculo "De ente et essentia" de sto. Tomás*. Stu 279-296). Ahora bien, cabe afirmar que hay un verdadero esfuerzo por descubrir la dimensión trinitaria desde el mismo punto de partida del argumento teológico (B. DE MARGERIE, *Réflexions humaines et relations divines. Réflexions sur la Trinité économique et immanente*. D 5-39). Pues, a pesar de la alta precisión conceptual que rodea la teología trinitaria, ésta es analizada común y personalmente en su relación con el creyente (F. OCARIZ BRAÑA, *La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación*. ST 363-389; J.M. MUÑOZ CUENCA, *Doctrina de sto. Tomás sobre los dones del Espíritu Santo en la Suma Teológica*. EC 157-243).

#### b) *Cristología*

Los distintos autores parecen coincidir al indicar el carácter medular que en la cristología tomista adquiere la mediación de Cristo. Se indica,

por ejemplo, la extensión universal que da Tomás a la expresión "cabeza de la humanidad" (M SECKLER, *Das Haupt aller Menschen. Zur Auslegung eines Thomastextes*. RFN 636-652). Esta mediación se estudia desde la antropología, del proceso gnoseológico concretamente, (L. BOGLIOLO, *Mediazioni dell'uomo e mediazioni del Cristo*. D 88-105), y en su papel en la conformación de la vida cristiana. (J.M. LECEA, *La unión a Cristo. Una interpretación del pensamiento paulino a través de los comentarios de sto. Tomás* Salm 7-26).

Abundan los trabajos que subrayan el lugar que, en la cristología tomista, se concede a los "misterios" de Cristo (I. BIFFI, *Misteri di Cristo, sacramenti, escatologia nell "scriptum super Sententiis" di s. Tommaso d'Aquino*. SC 569-620; I. BIFFI, *Il "misteri" di Cristo nel "compendium Theologiae" di s. Tommaso*. D 287-302; B. PRETE, *La tentazione di Gesu nella ermeneutica della Summa Theologiae*. SD 429-455; B. ROSSI, "Severita e bonta" nella passione di Cristo. EC 140-156).

#### c) Los sacramentos

Los sacramentos ocupan un lugar central en el proceso salvador. Su tratamiento puede intentarse desde muy diversas perspectivas, que difícilmente pueden ser reducidas a una concatenación lógica. Los trabajos dedicados a estos temas son: A. MIRALLES, *Gracia, fe y sacramento*. St 299-328; W. SWIERZAWSKY, *Faith professed in the Eucharist. An interpretation of st. Thomas Aquinas*. DT 373-391; L. CIAPPI, *Il primato dell'Eucaristia in s. Tommaso e nel magisterio della Chiesa*. RAM 19-32; J. DE SAINT-MARIE, *L'eucharistie, sacrement et sacrifice du Christ et de l'Eglise. Developpements des perspectives thomistes*. D 234-286, 396-436; E. SAURAS, *Ministerio y culto en el sacerdocio ministerial*. ST 145-171; J.F. LORCA NAVARRETE, *Il divorzio nella dottrina tomista*. RLSE 46-54; F. CARVALHO CORREIRA, *Nas vias da "unctio infirmorum". A orientacao de s. Tomás e a de s. Boaventura*. Th. 494-505.

#### d) Vida cristiana

Buscar en Tomás de Aquino una teología moral, es preguntar por su concepción de la vida cristiana. Las bases científicas de la reflexión se dan por supuestas, y conocidas a través de la filosofía. Si se quiere, puede preguntarse por la "especificidad" de una moral cristiana (T. LOPEZ, *La existencia de una moral cristiana específica. Sus fundamentos en sto. Tomás*.

ST 239-270), pero sin perder de vista que la reflexión moral, que aquí presenta Tomás, se lleva a cabo en una perspectiva universalista de redención (G. TORTI, *Rm. 2, 14-16 nell'interpretazione di s. Tommaso*.

RLSE 3-7). Por ello el texto usa categorías de "historia de salvación" (G. HELENA, *La "legge vecchia" e la "legge nova" secondo s. Tommaso d'Aquino*. EC 28-139; D. MONGILLO, *Potere normativo della "ratio" nella Legge Nuova*. A 169-185; U. KUHN, *Evangelische Anmerkungen zum Problem der Begründung der moralischen Autonomie des Menschen im Neuen Gesetz nach Thomas*. A 235-245).

Se trata, en definitiva, de desarrollar las dimensiones de la vida cristiana como tarea integral del hombre creyente (L. HODL, *Das totale christliche Leben im Zeugnis und Verständnis des Thomas von Aquin*. RFN 552-570; A. HUERGA, *La espiritualidad tomista*. D 115-137). Las dimensiones de esta vida cristiana son la caridad, la plegaria, el vivir en alabanza, etc. (I. FRANCINI, "Vivere Insieme". *Un aspetto della "koinonia" aristotelica nella teologia della carità, secondo s. Tommaso*. EC 267-317; P. FERNANDEZ, *Liturgia y Teología en la "Summa" de sto. Tomás*. A 383-418; L. DEWAN, *St. Thomas and the Ontology of Prayer*. DT 392-402; I. COLOSIO, *La lode divina nel commento di s. Tommaso ai Salmi*. RAM 179-194). Es interesante observar como esta vida cristiana no es un plan puramente teórico, sino algo realizado ejemplarmente en la historia (S. GIULIANI, *Prospecto tomistico di vita cristiana in consonanza con la maternità divina di Maria*. RAM 33-47; F. SORIA, *San José en Mt. 1-2 según los comentarios de sto. Tomás*. Ej. 177-197).

No podían faltar tampoco estudios dedicados al tema concreto de la vida religiosa, en el marco de las discusiones que llenaron tantas horas en el quehacer de las universidades del s. XIII (A. PIGNA, *Consigli, precetti e santità, secondo s. Tommaso*. EC 318-376; A.M. DI MONDA, *La povertà evangelica in s. Tommaso d'Aquino e in s. Bonaventura da Bognaregio*. RAM 48-72).

#### 8. Presencia de Tomás en la historia

Para facilitar una visión general de los trabajos editados en las revistas que reseñamos, nos limitaremos a citarlos por orden cronológico del tema tratado.

J.E. BOLZAN- A.A. FRABOSCHI, *Sto. Tomás y los capítulos generales de la Orden de los Hermanos Predicadores, 1278-1370*. Sa 263-278; A. ROBLES SIERRA, *El manuscrito 51 de la Biblioteca del Cabildo de Pamplona en la transmisión del Tercero de las Sentencias de Sto. Tomás de Aquino*. EV 403-444; L. ROBLES, *Ferrarius Catalanus O.P., sucesor de Tomás de Aquino*. EV 425-478; G. CAVALLINI, *Consonanze tomistiche nel linguaggio cateriniano. "Le vere e reali virtù"*. RAM 73-82; V.J. BOURKE, *Thomas Aquinas and early British Ethics*. RFN 818-840; J. GALLEGO SALVADORES, *Sto. Tomás y los dominicos en la tradición teológica de Valencia durante los ss. XIII, XIV y XV*. EV

479-570; M. A. RODRIGUES, *O ensino de s. Tomás na Universidade de Coimbra*. Did 297-320; E. RUIZ MALDONADO, *Tomás de Aquino. Bartolomé de las Casas y la controversia de Indias*. Stu 519-542; P.O. KRISTELLER, *Il tomismo e il pensiero italiano del Rinascimento*. RFN 841-896; I. COLOSIO, *S. Tommaso d'Aquino visto da Lutero*. RAM 103-123; A. PIOLANTI, *Il "Trattadello della disposizione che si ricerca a ricever la gratia del Spirito Santo" di Fra Lorenzo de Bergamo. O.P. (m. 1554)*. D 306-356; B. PEYROUS, *Un grand centre de thomisme au XVII siecle. Le couvent des Freres Precheurs de Bordeaux et l'enseignement de Jean-Baptiste Gonéf*. DT 452-473; Ph. DE LA TRINITE, *De s. Thomas d'Aquin a s. Therese de l'Enfant-Jesus*. EC 277-397; R. BESSERO BELLI, *Antonio Rosmini per lo studio di s. Tommaso*. RFN 761-775; G. GIANNINI, *S. Tommaso e Rosmini*. Aq 188-203; E. CORRADI, *Neoempirismo e metafisica tomistica*. Aq 283-292; J. VASTEENKISTE, *Situazione degli studi tomistici*. SD 357-375; J. AUMANN, *Spiritual Theology in the Thomistic tradition*. A 571-598; M. PAOLINELLI, *S. Tommaso e Ch. Wolff sull'argomento ontologico*. RFN 897-945; R. JACQUIN, *Deux promoteurs inattendus de la philosophie de s. Thomas d'Aquin*. D 357-368.

### 9. Actualidad de Sto. Tomás

Indicamos en último lugar algunos de los trabajos que se ocupan en presentar los puntos más relevantes del sistema tomista, en vistas a una respuesta pertinente a los problemas actuales.

P. BLAZQUEZ, *Bases tomistas para la teología del cristianismo anónimo*. Stu 319-339; L. BOGLIOLO, *Rinnovamento e tomismo*. Aq 3-40; H.C. DE LIMA VAZ, *Teocentrismo e Beatitude. Sobre a actualidade do pensamento de s. Tomás de Aquino*. RPF 39-78; C. FABRO, *Il ritorno al fondamento. Contributio per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di s. Tommaso s'Aquino*. ST 93-107; C. FABRO, *Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica*. RFN 475-510; G. GHINI, *S. Tommaso e il concilio Vaticano II*. D 209-233; B. MONDIN, *La persona umana e il suo destino in s. Tommaso e nel pensiero moderno*. Aq 366-402; A. PLE, *Saint Thomas et la psychologie contemporaine*. A 558-570; S. RABADE, *La gnoseología tomista a la luz del pensamiento actual*. Efil 203-217; F. ROCHA, *Modelação cibernética e analogia tomista*. RPF 163-184; A. ROSSI, *Attualità di s. Tommaso in Psicologia e metafisica*. DT 425-451.

## B. BUENAVENTURA (1221-1274)

### 1. *Celebración del centenario*

El VII centenario de la muerte de Buenaventura fue celebrado, igualmente, con un Congreso Internacional, precedido de un "Simposio de historia de la espiritualidad de san Buenaventura", que tuvo lugar en Padua entre el 15 y 18 de septiembre de 1974. Inmediatamente después, del 19 al 26 de septiembre, se reunía en Roma el Congreso internacional, bajo el lema de "San Buenaventura, maestro de vida franciscana y de sabiduría cristiana". (J. OZOR, *Crónica bonaventuriana*. Augs 251-260). Pablo VI saludó el 23 de septiembre a los participantes en el congreso (discurso *Perlibenter*, Augs 231-239), escribiendo posteriormente la Carta "*Scientia et virtute praeclarissimus*" (F 151-157). Un primer balance de las actividades y publicaciones con motivo de este centenario fue recogido por V. MASINO, *Boletín bonaventuriano*. Augs 235-249.

### 2. *La figura de Buenaventura*

Tanto los documentos pontificios citados, como la mayor parte de los estudios publicados, coinciden en subrayar la modernidad del pensamiento bonaventuriano. Buenaventura, tanto en su obra, como en su doctrina, es un pensador del cual podría decirse que en él la problematicidad del ahora supera la permanencia de sistema. Pero todo ello llevado a cabo con espíritu profundamente científico y realista (E. RIVERA, *San Buenaventura desde dentro*. NG 221-267; G. BONAFEDE, *Introducción al estudio de s. Buenaventura*. Augs 49-68; J.M. JARAMILLO, *San Buenaventura de Bagnorea - Doctor y Cardenal de la Iglesia*. F 24-65; D. CORREA, *San Buenaventura en sus diversas dimensiones*. F 11-23).

### 3. *Buenaventura y su época*

Uno de los puntos en torno al cual se intenta "calificar" la obra científica de Buenaventura, es el de su relación con la universidad, concretamente por su posición frente a la corriente averroísta (J. CERQUEIRA GONÇALVES, *Sao Boaventura e a Universidade Medieval*. RPF 237-255; W. HULBUSCH, *Christus - Weisheit und Heilung. Bonaventura in der Aneinandersetzung mit dem lateinischen Averroismus und mit den Mendikantengegnern in den Letzten Lebens jahren*. WW 110-122). Tomando a Tomás como paralelo, se ha venido discutiendo sobre la denominación que cabía atribuir a la obra del maestro franciscano (G. DI NAPOLI, *San Bonaventura da Bagnoregio e San Tommaso d'Aquino. Un confronto teoretico-pedagogico*. RPF 205-236).

De todas formas, la influencia de Agustín en Buenaventura es la predominante, y a ella se dedican muchos estudios, que serán citados más abajo.

Buenaventura, por otra parte, fue hombre metido en la vida pública de la Iglesia, y como tal participó en el concilio de Lyon, influyendo con su pensamiento en otras empresas de la cristiandad medieval (H. HOLSTEIN, *Bonaventura und die Kirchenunion auf dem zweiten Konzil zu Lyon*. WW 122-139; F. CARDINI, "Nella presenza del soldan superba". Bernardo, Francesco, *Bonaventura e il superamento spirituale dell'idea di crociata*. SF 199-250).

#### 4. Buenaventura y la Tradición

Se le considere o no fundador de una determinada escuela filosófica y teológica, su nombre va inevitablemente unido a categorías históricas como franciscanismo, neoplatonismo etc. Con ello se enmarca su figura respecto al pensamiento que le había precedido y al que le sigue (V. MUÑIZ, *A propósito del Pseudo-Dionisio en s. Buenaventura*. NG 173-181; C. BERUBE, *Henri de Gand et Mathieu d'Aquasparta, interpretes de s. Bonaventure*. NG 131-172).

Pero, sin duda alguna, el nombre que más ha sido usado al caracterizar el pensamiento bonaventuriano, ha sido el de agustinismo. La comparación de sus respectivas posiciones, incluso más allá de la mera discusión teórica, es un campo amplio y fecundo (J.I. ALCORTA, *Sentido diagógico y dialógico del pensamiento de s. Agustín y de s. Buenaventura*. Augs 7-29; P. ARTAMENDI, *El "liber naturae" en s. Agustín y s. Buenaventura*. Augs 25-29; A. BENITO Y DURAN, *La ordenación del universo según s. Agustín y s. Buenaventura*. Augs 31-47; V. CAPANAGA, *La mediación de Cristo en la filosofía de s. Agustín y s. Buenaventura*. Augs 69-107; A. CATURELLI, *Raíz agustiniana de la doctrina pedagógica de s. Buenaventura*. Augs 109-134; V. MASINO, *La cruz inteligible del mundo según s. Agustín y s. Buenaventura*. Augs 135-144; T. MORETTI-COSTANZI, *El "intellectus fidelis" en el agustinismo de s. Buenaventura*. Augs 145-161; F.-J. VON RINTELEN, *Comprensión del ser creatural en s. Agustín y s. Buenaventura*. Augs 189-196; E. RIVERA, *San Agustín y s. Buenaventura: las pruebas de la existencia de Dios*. Augs 197-219; T. NEIRA, *Los niveles de la memoria en s. Agustín y s. Buenaventura*. Augs 221-229).

#### 5. La filosofía de san Buenaventura

La vieja cuestión sobre la aceptación o negación de la filosofía en el pensar bonaventuriano, parece va pasando a la historia (T. DE ANDRES



HERNANSANZ, ¿"Itinerarium mentis in Deum" o "Reductio artium ad theologiam"? P 307-318). Resta el intentar un nuevo nombre que exprese la profunda unidad que reúne a todas las partes de su pensamiento (A. MUÑOZ-ALONSO, *San Buenaventura y la filosofía*. Augs 163-175; M. COSTA FREITAS, *O ideal Boaventuriano de sabedoria cristã e a filosofia*. Did 277-295). Buenaventura convierte en raíz y método esta tensión unificante (A. GERKEN, *Identität und Freiheit. Ansatz und Methode im Denken des Heiligen Bonaventura*. WW 98-110), poniendo como centrales aquellas tesis que fundan y desarrollan la unidad de todo lo que existe (C. VALDERRAMA, *Filosofía ejemplarista. Acercamiento al pensamiento de s. Buenaventura*. F. 158-468).

El hombre es uno de estos postulados principales de la reflexión bonaventuriana, que sirve a la concentración temática. El estudio del hombre sirve de punto de partida, lugar de conocimiento, de otras dimensiones (D. CASTILLO, *Presupuestos antropológicos del "De sex alis Seraphim"*. NG 381-408; G. MANNO, *Attualita dell'antropologia teocentrica bonaventuriana*. SF 45-77). El ocupa, no sólo teológica, sino filosóficamente, el centro del cosmos creado (R. LAZZARINI, *Funzione cosmica dell'antropocentrismo bonaventuriano*. RR 265-282).

En suma, la obra de Buenaventura aparece como una síntesis intelectual donde la armonía impera radicalmente y se nos muestra, casi como principio metafísico (C.H. DO CARMO SILVA, *Carácter rítmico da Estética bonaventuriana*. RPF 256-292).

#### 6. La teología de san Buenaventura

Las principales características del pensar filosófico bonaventuriano se traducen en teología en un esquema con sello inconfundible. Cristocentrismo, especial atención a la experiencia religiosa, los sacramentos en la realidad humana (simbolismo, dimensión eclesial), son algunos de los muchos puntos que merecen especial atención en la reflexión teológica de Buenaventura, y que definen su contribución a la reflexión teológica eclesial. (A. VILLALMONTE, *Dimensión carismática de la teología según s. Buenaventura*. EsF 311-337; K. HEMMERLE, *Bonaventura und der Ansatz theologischen Denkens*. WW 89-97; E. MAGRINI, *La metodologia teologica di s. Bonaventura*. SF 29-43; L. IAMMARRONE, *L'unita psicologia di Cristo secondo s. Bonaventura e il suo valore teologico*. MF 123-160; J.A. ROVAL, *Dimensión eclesial de las celebraciones sacramentales según s. Buenaventura. La Iglesia hace los sacramentos*. Burg 539-577; F. COSTA, *Simbolismo della celebrazione eucaristica in s. Bonaventura*. MF 161-215; D. CASTILLO, *Trascendencia e inmanencia de Dios en s. Buenaventura*. NG 5-130; L. ARTUSO DA FARA, *La espiritualidad de s. Buenaventura*. Self 79-85; J. CERQUEIRA GONCALVES, *Sao Boaventura, mestre da vida espiritual*. Did 265-276).

### 7. *San Buenaventura en la historia*

El papel que ocupa Buenaventura en la historia de la orden franciscana es un punto también bastante discutido, propicio para las polémicas y que obliga a considerar lo más fielmente posible todo el marco histórico de su actuación (K.S. FRANK, *Utopie-Pragmatismus. Bonaventura und das Erbe des heiligen Franziskus von Assisi*. WW 139-159; L. IRIARTE, *La imagen de s. Francisco tal como nos la delinea s. Buenaventura*. NG 183-220; A. BLASUCCI, *La spiritualita della regola francescana alla luce di s. Bonaventura e di oggi*. MF 216-233).

Como definitivo organizador de la orden franciscana, Buenaventura se convierte en cabeza de una familia teológica bien definida (B. DE RUBI, *Els caputxins a l'escola de s. Bonaventura*. Esf 411-423; L. PRUNIERES, *Tradition bonaventurienne et spiritualité capucine en France au XVIIe siecle*. CF 275-330; B. DE CARROCERA, *Los escritos ascéticomísticos de la provincia capuchina de Castilla y s. Buenaventura*. CF 387-402; A.B. LANGELI, *La figura di Bonaventura da Bagnorecio nei primi cronisti capucini*. CF 331-353).

No resulta difícil, por otra parte, establecer parentescos entre el pensamiento bonaventuriano y algunas posturas filosóficas más modernas (E. RIVERA, *San Buenaventura y R. Bergson. Estudio comparativo de dos antropologías*. Salm 27-67; E. RIVERA, *Dos pensadores cristocéntricos: s. Buenaventura y M. Blondel. Estudio comparativo*. EsF 339-378).

### Conclusión

No todo lo que se ofrece con motivo de una celebración conmemorativa se piensa como totalmente novedoso y trascendental. Por el contrario, se pretende generalmente una divulgación del tema tratado, insistiendo en sus fundamentales conceptos. Igualmente, la celebración del séptimo centenario de la muerte de Tomás de Aquino y Buenaventura, ha contribuído a una cierta popularización de estos dos nombres, que de por sí nunca han estado ausentes de la reflexión cristiana y occidental en general. Queda abierta la puerta para que su pensamiento sea estudiado de nuevo a partir de las perspectivas presentadas por una ciencia histórica en continua evolución. No interesa, pues, en primer término la aportación novedosa de fechas y datos más o menos anecdóticos, sino la consideración renovadora de los mismos datos bajo otros puntos de vista, en la perspectiva de diferentes constelaciones históricas.

Jordi Gayá

## 2. LITERATURA MEDIEVAL EN LAS

## REVISTAS RECIBIDAS EN NUESTRA REDACCION

**ANALECTA BOLLANDIANA**, 92 (1974). 19-54: D. PAPACHRYSSANTHOU, La vie ancienne de saint Pierre l'Athonite (s. IX); 109-124: D.J. SHEERIN, An anonymous verse Epitome of the life of st. Anselm; 173-206, 371-385: G. PHILIPPART, Catalogues récents de manuscrits, VI y VII; 409-424: L. DUVAL-ARNAOULD, Note chronologique sur st. Yves de Tréguier (s. XIII).

**ANALECTA SACRA TARRACONENSIA**, 46 (1973). 43-70: A. COLLELL, Jaume I i sant Domenec; 71-82: J. PERARNAU, Un manuscrit lul·lià no identificat (Vic, Museu Episcopal, 35); 83-114: G. LLOMPART, Miscelánea de arquitectura y plástica sacra mallorquina (ss. XIII-XVI); 115-127: F. FERNANDEZ, Un dominico gerundense obispo auxiliar de Zaragoza en el siglo XIV; 129-263: J. ROIG GIRONELLA, "Scala de Contemplació", en traducción catalana de fray Antonio Canals; 265-277: J. GRACIA, Cinco capítulos del "Terç del Crestia" de Francesc Eiximenis; 279-323: A. BORRAS I FELIU, Cartes d'Alexandre VI conservades a l'Arxiu del Palau de Barcelona; 345-386: J. GALLEGRO, La enseñanza de la Metafísica en la Universidad de Alcalá durante el siglo XVI.

**ANGELICUM**, 51 (1974). Volúmen dedicado a la conmemoración del VII centenario de la muerte de Tomás de Aquino. Cfr. boletín bibliográfico.

**ANNALI DELLA FACOLTA DI LETTERE E FILOSOFIA DI BARI**, 17 (1974). 137-157: N. BARTOLOMUCCI, Tecnica e poesia in Balderico di Bourgueil (s. XIV); 159-234: D. MARIN, Charitas; 287-326: A. BRUSA, Federico II e gli eretici.

**ANTONIANUM**, 49 (1974). 47-71: R. PRENTICE, Scotus' rejection of pure perfections as means for proving the divine intelligence and volition; 72-96: I. MANZANO, Naturaleza cognoscitiva de la intelcción según Escoto; 173-179: Th.A.FAY, "Imago Dei". Augustine's Metaphysics of Man; 304-319. V. MUÑOZ DELGADO, Juan Aznar y su tratado de los términos (1513) según la vía escotista; 499-526: J.P. TORRELL, La question 540 (De prophetia) du manuscrit de Douai 434; 533-546: I. VAZQUEZ, El "Doctor fundatus" Pedro de Atarrabía. Nuevos estudios sobre la Escolástica.

**ANUARIO FILOSOFICO**, 7 (1974). Volúmen monográfico sobre Tomás de Aquino. Cfr. Boletín bibliográfico.

**AQUINAS**, 18 (1974). Volúmen monográfico sobre Tomás de Aquino. Cfr. Boletín bibliográfico.

**ARCHIVO ESPAÑOL DE ARTE**, 47 (1974). 13-37: J. YARZA LUACES, Iconografía de la crucifixión en la miniatura española. Siglos X al XII; 109-128: M. SILVA MAROTO. El monasterio de Ocaña en tiempo de los Reyes Católicos.

**ARCHIVUM FRANCISCANUM HISTORICUM**, 67 (1974). 3-17: K. ESSER, "Exhortatio ad laudem Dei". Ein wenig beobachtetes Loblied des hl. Franziskus; 18-37: D. LAPSANSKI, The Autographs on the "Chartula" of St. Francis of Assisi; 38-144: T. DESBONNETS, La "Legenda trium sociorum". Edition critique; 145-184: J.F. QUINN, Chronology of St. Bonaventure's Sermons; 185-267: G. ANDENNA, Le Clarisse del Novarese (1252-1300); 471-555: C. SCHMITT, Manuscrits de la Bibliotheque Municipale de Metz.

**AUGUSTINIANA**, 24 (1974). 10-20: L.M.J. VERHEIJEN, Le "De doctrina christiana" de st. Augustin; 21-74: C.P. MAYER, Signifikations-hermeneutik im Dienste der Daseinsauslegung; 247-282: E. YPMA, Recherches sur la carrière scolaire et la bibliothèque de Jacques de Viterbe (m. 1308); 283-347: F. RUELLO, Les fondements de la liberté humaine selon Jacques de Viterbe; 348-386: J. WIPPEL, The Dating of James of Viterbo's Quodlibet I and Godfrey of Fontaines' Quodlibet VIII.

**AUGUSTINIANUM**, 14 (1974). 41-66: D.J.M. BRADLEY, The Transformation of the Stoic Ethic in Clement of Alexandria; 91-146: S. FOLGADO FLOREZ, Sentido eclesial católico de la "Civitas Dei". Puntos de eclesiología agustiniana; 651-666: S. LEANZA, La classificazione del libri Salamonicis e i suoi riflessi sulla questione dei rapporti tra Biblia e scienze profane, da Origene agli scrittori medioevali; 667-696: W. PIZZANI, Il filone enciclopedico nella patristica da s. Agostino a s. Isidoro di Siviglia.

**AUGUSTINUS**, 19 (1974). 3-19: A. VERGEZ, San Agustín y la filosofía cristiana; 45-52: W. GUNDERSDORF VON JESS, La simplicidad de Dios en el pensamiento agustiniano; 145-176: T. MANFERDINI, Pluralidad según san Agustín. El tercer fascículo recoge estudios sobre "El agustinismo de san Buenaventura". Cfr. Boletín bibliográfico.

**BOLETIN DE LA SOCIEDAD ARQUEOLOGICA LULIANA**, 34 (1973). 26-31: F. SEVILLANO, De la cancellería de los Reyes de Mallorca (1276-1343); 54-63: M. GUAL DE TORRELLA, Milicias cristianas de Berbería; 160-197: F. SEVILLANO, Demografía y esclavos del siglo XV en Mallorca.

**BOLLETINO DI STORIA DELLA FILOSOFIA, (Bari) 1** (1973). 70-87: A. NOWICKI, La natura nella filosofia di Giordano Bruno; 243-280: G. DELL'ANNA, L'utopia politica del Campanella e le strutture sociali del Nuovo Mondo.

**BROTERIA**, 98 (1974). 200-204: A. MONTENEGRO, O Renascimento: era do infinito; 235-246: P. DURAO, No VII centenário da

morte de S. Tomas de Aquino; 99 (1974), 13-18: J. CERQUEIRA, Sao Bonaventura (No VII centenário da sua morte).

**BULLETIN OF HISPANIC STUDIES**, 51 (1974). 16-27: J. ENGLAND, Exemplo 51 of El Conde Lucanor: the problem of authorship; 137-156: J.F. BURKE, The Estrella de Sevilla and the tradition of saturnine melancholy; 346-364: M.N. NORVAL, Original Sin and the "conversion" in the Guzmán de Alfarache.

**BULLETIN OF THE JOHN RYLANDS UNIVERSITY LIBRARY OF MANCHESTER**; 56 (1974). 34-73, 256-296: C.E. BOSWORTH, A Catalogue of Accessions to the Arabic Manuscripts in the John Rylands University Library of Manchester; 74-92: C.R. DODWELL, Losses of Anglo-Saxon Art in the Middle Ages; 443-462: B. PULLAN, The Significance of Venice.

**BURGENSE**, 15 (1974). 539-577: J.A. ROVAI, Dimensión eclesial de las celebraciones sacramentales según S. Buenaventura.

**CAHIERS DE CIVILISATION MEDIEVALE**, 17 (1974) nn. 1-3. 99-108: V. LAZAREV, Regard sur l'art de la Russie pré-mongole (IV); 109-128: N. GUGLIELMI, Le "sayón" (León, Castille, XI—XIIIe siècles); 125-128: P. SPUNAR, La plus ancienne école en Bohême; 193-215: W. VODOFF, Un "parti théocratique" dans la Russie du XIIe siècle?; 235-245: F. UDINA MARTORELL, L'évolution du titre comtal a Barcelone (II).

**CARMELUS**, 21 (1974). 198-232: J.P. ETZWILER, Some fragments from the commentary on the De anima of Guido Terreni; 265-280: A. SABATINI, Alcuni particolari della vita di s. Andrea Corsini (m. 1374).

**CISTERCIUM**, 26 (1974). 53-71: D. YAÑEZ NEIRA, Monasterio de Matallana (1174-1974); 73-94: D. YAÑEZ NEIRA, Personajes ilustres de Matallana; 103-148, 217-236, 303-328: I. ARANGUREN, San Elredo de Rieval: La vida de la reclusa.

**CITTA DI VITA**, 29 (1974). 199-208: G. USCATESCU, San Tommaso e l'antropologia; ff. 4-5: dedicados a s. Buenaventura, cfr. boletín bibliográfico.

**LA CIUDAD DE DIOS**, 187 (1974). 5-28: J. CAMPOS, El "homo interior"; 258-313: G. DIAZ, Un tratado inédito sobre la santidad de la Iglesia, de Agustín Favaroni (m. 1443); 455-482: V. MUÑOZ DELGADO, Alonso de la Veracruz ante la reforma humanista de la lógica.

**CLARETIANUM**, 14 (1974). 53-82: M. AUGE, Alcune immagini della Chiesa nella tradizione eucologica romana: 401-410: F. GONZALEZ CORDERO, Nota crítica: En el centenario de la muerte de Sto. Tomás de Aquino.

**COLLECTANEA FRANCISCANA**, 44 (1974). 5-44: D. BURR, Quantity and Eucharistic Presence: The Debate from Olivi through Ockham; 45-69: K. ESSER, Das Testament des hl. Franziskus in des

Gesetzgebung des Kapuzinerordens; 141-166: O. SCHMUCKI, De operibus circa S. Francisci vitam ac spiritum nuperius in lucem editis (II).

**COMMUNIO**, 7 (1974). F. 1 dedicado monográficamente a Fray Bartolomé de Las Casas.

**DIALOGO ECUMENICO**, 9 (1974). 517-530: V. MUÑOZ DELGADO, La lógica renacentista en Pedro Núñez Vela, protestante abulense del XVI.

**DIVINITAS**, 18 (1974). Volúmen monográfico sobre Sto. Tomás de Aquino; cfr. Boletín bibliográfico.

**DIVUS THOMAS**, 77 (1974). 106-145: G. PERINI, Il Commento di S. Tommaso alla Metafisica di Aristotele; 224-235: A.H. CHROUST, A fragment of Aristotle's "On Philosophy"; 250-256: L. MAURO, San Pier Damiano, eremita e uomo di Chiesa.

**EPHEMERIDES CARMELITICAE**, 25 (1974). Volúmen monográfico sobre Sto. Tomás de Aquino; cfr. Boletín bibliográfico.

**ESCRITOS DEL VEDAT**, 4 (1974). 425-478: L. ROBLES, Ferrarius Catalanus, O.P., sucesor de Tomás de Aquino (Quodlibeto inédito); 571-610: E. PEREZ DELGADO, La epiqueya y su relación con otras virtudes confluyentes o conflictivas (Estudio histórico-doctrinal de algunos textos medievales); 611-646: J. PERARNAU, Sermones de Sant Vivent Ferrer en los manuscritos de Barcelona, Biblioteca de Catalunya, 477 y Avignon, Musée Calvet, 610; otros artículos dedicados a Sto. Tomás, cfr. Boletín bibliográfico.

**ESPIRITU**, 23 (1974). 53-65: J. PEGUEROLES, La conversión de la materia a la forma. Notas de metafísica agustiniana; 131-147: J. ROIG GIRONELLA, Un capítulo de filosofía del lenguaje: la metafísica de Sto. Tomás y la transcendencia del pensamiento, planteada por la fenomenología.

**ESTUDIO AGUSTINIANO**, 9 (1974). 61-74: R. IRIARTE, Perspectiva del cuerpo humano en san Agustín; 395-427: A. ESPADA, El mundo como vestigio de Dios Uno y Trino, según San Agustín.

**ESTUDIOS**, 30 (1974). 93-125: J. MILLAN RUBIO, Colección diplomática de Jaime II de Aragón sobre la orden de Nuestra Señora de la Merced; 331-370: V. MUÑOZ DELGADO, Lógica y filosofía en el curso tomista (1754) de Celestino del Santísimo Sacramento; 371-406, E. SILVA CASTRO, Santo Tomás, Avicena, Averroes.

**ESTUDIOS ECLESIASTICOS**, 49 (1974). 305-324: S. VERGES, Pneumatología en Agustín; 483-495: L. VELA, San Agustín político.

**ESTUDIOS FILOSOFICOS**, 23 (1974). Volumen monográfico sobre Sto. Tomás de Aquino, cfr. Boletín bibliográfico.

**ESTUDIOS FRANCISCANOS**, 75 (1974). 311-337: A. DE VILLALMONTE, Dimensión carismática de la teología, según san Buenaventura; 339-378: E. RIVERA DE VENTOSA, Dos pensadores cristocéntricos:

San Buenaventura y M. Blondel. Estudio comparativo; 411-423: B. DE RUBI, Els caputxins catalans a l'escola de sant Bonaventura.

**ESTUDIOS JOSEFINOS**, 28 (1974). 177-197: F. SORIA, San José en Mt. 1-2 según los comentarios de Santo Tomás; 199-245: A.L. IGLESIAS, San José en Mt. 1-2 según el pensamiento de El Tostado.

**ESTUDIOS TRINITARIOS**, 8 (1974). 189-236: J. PIKAZA, Trinidad y Ontología, reflexiones en torno al planteamiento sistemático del misterio trinitario; 375-405: A. MANRIQUE, La Pneumatología en torno a Nicea; 407-412: J.A. LOPEZ CASUSO, IX Simposio internacional de teología trinitaria.

**ETUDES FRANCISCAINES**, 24 (1974). Cf. Boletín bibliográfico.

**FRANCISCANUM**, 16 (1974), Volumen monográfico sobre s. Buena-ventura, cf. Boletín bibliográfico.

**GIORNALE DI METAFISICA**, 29 (1974). 441-460: G. GIANNINI, S. Tommaso d'Aquino, genio dell'ordine.

**JOURNAL OF THE WARBURG AND COURTAULD INSTITUTES**, 37 (1974). 33-56: H. LEE, "Scrutamini Scripturas": Joachimist Themes and figurae in the Early Religious Writing of Arnold of Vilanova; 145-156: Ch. WIRSZUBSKI, Francesco Giorgio's Commentary on Giovanni Pico's Kabbalistic theses; 174-190: F.J. LEVY, Henry Peacham and the Art of drawing.

**MAYURQA**, 11 (1974). 5-52: Ch. -E. DUFOURCQ, Aspects internationaux de Majorque durant les derniers siècles du Moyen Age; 99-123: J. MIRALLES MONSERRAT, Contribució a l'estudi de la població medieval mallorquina (II).

**MEDIAEVAL STUDIES**, 36 (1974). 7-27: J. MORRONE, The Absolute and the Ordained Powers of the Pope: An Unedited Text of Henry of Ghent; 56-66: Ch. McDONOUGH, Trier, Bibliothek des Priesterseminars Ms. 100 and the Text of Martianus Capella; 67-78: B. REILLY, The Court of Alfonso VII of León-Castilla, 1147-1157; 144-159: F. MANTELLO, Letter CXXX of Bischof Robert Grosseteste: A Problem of Attribution; 199-214: E. EBBINGHAUS, Bibliographia Gotica. A Bibliography on the Gothic Language, IV; 259-277: P. JOLLIFFE, Middle English Translations of De Exterioris et interioris hominis compositione; 382-428: D. SULLIVAN, Nicholas of Cusa as Reformer: The Papal legation to the Germanies, 1451-1452; 472-492: A. GRANSDEN, The Continuations of the Flores Historiarum from 1265 to 1327.

**MEDIAEVALIA PHILOSOPHICA POLONORUM**, 19 (1974). 3-63: S. BELCH, Theologi anonymi Utrum bella contra infideles fidelibus licitum sit movere; 65-126: S. SOUSEDIK (ed.), Stanislaw de Znoyma, Tractatus De Felicitate, 20 (1974): 3-95: M.H. MALEWICZ, Libellus de efficacia artis astrologice. Traité astrologique d'Eudes de Champagne (s. XII); 97-108: R. PALACZ, Der Streit zwischen der "via moderna" und

"via antiqua" in der Naturphilosophie an der krakauer Universität in der zweiten Hälfte des XV. Jahrh.; 121-140: M. MARKOWSKI, Les manuscrits des listes de docteurs de médecine a l'Université de Cracovie entre 1400 et 1611; 141-177: C. BOZZOLO, Une traduction médiévale française du "Dialogus rationis et conscientiae" de Mathieu de Cracovie.

**MELANGES DE LA CASA DE VELAZQUEZ**, 9 (1973). 233-281: M. ZIMMERMANN, L'usage du Droit wisigothique en Catalogne du IXe au XIIe siècle: approches d'une signification culturelle; 283-334: P. GUICHARD, Un Seigneur Musulman dans l'Espagne chrétienne: le Ra'is de Crevillente (1243-1318); 335-371: D. URVOY, Sur l'évolution de la notion de Jihad dans l'Espagne musulmane.

**MISCELANEA COMILLAS**, 32 (1974). 63-100: L. LADARIA, Creación y salvación en la Cristología de Hugo de San Victor; 101-126: M. J. VIGUERA MOLINS, El Musnad de Ibn Marzūq (1311-1379).

**MISCELLANEA BARCINONENSIA**, 37 (1974). 33-47: J. RIERA I SANS, Literatura en hebreu dels jueus catalans. 38 (1974), 27-65: J. RUIZ DOMENEC, El desarrollo de la economía monetaria. La crisis de los pequeños propietarios libres durante los siglos XI y XII, en el condado de Barcelona.

**MISCELLANEA FRANCESCANA**, 74 (1974). 123-160: L. IAMMARONE, l'unita psicologica di Cristo secondo S. Bonaventura e il suo valore teologico; 161-215: F. COSTA, Simbolismo della celebrazione eucaristica in S. Bonaventura; 216-233: A. BLASUCCI, La spiritualità della regola francescana alla luce di S. Bonaventura e di oggi.

**NATURALEZA Y GRACIA**, 21 (1974). Ff. 1-2 dedicados a Sto. Tomás de Aquino y S. Buenaventura, cfr. Boletín bibliográfico; 323-354: V. MUÑIZ, Significado de los nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum; 381-408: D. CASTILLO, Presupuestos antropológicos del "De sex alis Seraphim".

**NICOLAUS**, 1 (1973). 123-129: C. COLAFEMMINA, Testimonia vetero-testamentari sul concepimento verginale di Gesù in Al-Tabari.

**NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE**, 106 (1974). 944-952: Ph.-I. ANDRE-VINCENT, L'intuition fondamentale de Las Casas et la doctrine de saint Thomas.

**PENSAMIENTO**, 30 (1974). Dedicado su tercer fascículo a Santo Tomás y San Buenaventura, cfr. Boletín bibliográfico; 149-172: M. KASSEM, El problema de la predestinación y del libre albedrío en Leibniz y en Ibn 'Arabi; 191-209: T. DE ANDRES, Un precursor de la filosofía del lenguaje: Ockham y su significacionismo lingüístico.

**RASSEGNA DI ASCETICA E MISTICA**, 25 (1974). Además de los trabajos dedicados a Santo Tomás, cfr. Boletín bibliográfico; 207-227: A. BIZZICCARI, Dante e Caterina da Siena: corrispondenze fra poesia e misticismo; 355-364: I. COLOSTO, S. Domenico di Guzman mistificato



dalla "laicista" Nina Ruffini; 291-319: M. TANGHERONI, La spiritualità del Beato Giovanni Colombini (1304-1367); 321-332: A. ODDASSO, La dottrina di S. Tommaso d'Aquino insegnata e vissuta da S. Caterina da Siena.

**RASSEGNA DI TEOLOGIA**, 15 (1974). 321-331: J. DE FINANCE, San Tommaso nella città secolare.

**RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE**, 62 (1974). 7-54: P. NAUTIN, Divorce et remariage dans la tradition de l'Eglise Latine; 321-346: P. VALLIN, La croissance de l'espece humaine selon la tradition chrétienne.

**RENOVATIO**, 9 (1974). 39-50: G. BAGET-BOZZO, Modello trinitario e modello cristologico nella teologia della storia: Gioacchino da Fiore e Tommaso d'Aquino; 51-68: B. MONDIN, La metafisica dell'essere; 69-75: C. LEONARDI, Tommaso Moro e la figura del vero cristiano; 220-225: O. BUCCI, Tommaso Moro: profezia e politica; 313-343: D. CALCAGNO, La dottrina del peccato originale in Erasmo.

**REVISTA AGUSTINIANA DE ESPIRITUALIDAD**, 15 (1974). 37-82: L. ALVAREZ GUTIERREZ, Crisis en la vida religiosa a finales de la Edad Media; 125-185: J. WOREK, Historia de la Salvación en el siglo XIV (5).

**REVISTA DE DIALECTOLOGIA Y TRADICIONES POPULARES**, 30 (1974). 3-17: J. MARTINEZ RUIZ, Un nuevo texto aljamiado: el recetario de sahumeros en uno de los manuscritos árabes de Ocaña; 19-27: G. LLOMPART, Los cruceros marianos mallorquines de la Baja Edad Media; S. BEHOCARAY ALBERRO, Inquisición y proceso de cambio social: delitos de hechicería en Celaya (1614).

**REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA**, 34 (1974). 303-317: R. VIER, Vida e Obra de S. Boaventura; 600-620: J. COMBLIN, A Atualidade de S. Tomás de Aquino; 806-823: A Contestação de um Profeta: Bartolomeu de Las Casas.

**REVISTA DE ESPIRITUALIDAD**, 33 (1974). 59-67: G. DELLA CROCE, Catalina de Siena: soledad en el bullicio; 109-124: J. VICENTE RODRIGUEZ, Magisterio oral de san Juan de la Cruz.

**REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA**, 30 (1974). Volúmen monográfico sobre Santo Tomás y San Buenaventura, cfr. Boletín bibliográfico.

**RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA**, 66 (1974). 89-103: L. MAURO, L'amicizia come compimento di umanità nel "De spirituali amicitia" di Aelredo Rievaulx. Los fascículos 2-4 se dedican a Santo Tomás, cfr. Boletín bibliográfico.

**RIVISTA DI LETTERATURA E DI STORIA ECCLESIASTICA**, 6 (1974). Volúmen dedicado parcialmente a Santo Tomás, cfr. Boletín bibliográfico.

**RIVISTA ROSMINIANA**, 68 (1974). 265-282: R. LAZZARINI, Funzione cosmica dell'antropocentrismo bonaventuriano; 283-311: G. RIGHI, Filosofia dell'uomo in S. Tommaso e formule della psicofilosofia.

**SALESIANUM**, 36 (1974). 173-209, 355-379, 535-565: N. CAMILLERI, Il misterio della creazione alla luce del misterio della trinità; 211-230: V. MIANO, La religione e le religioni nel pensiero tomistico.

**SALMANTICENSIS**, 21 (1974). 7-26: J.M. LECEA, La unión a Cristo. Una interpretación del pensamiento paulino a través de los comentarios de Santo Tomás; 27-67: E. RIVERA DE VENTOSA, San Buenaventura y Henri Bergson. Estudio comparativo de dos antropologías; 151-162: M. ANDRES, Recogidos y alumbrados. Nueva visión conjunta del alumbradismo español.

**SAPIENTIA**, 29 (1974). Volúmen monográfico sobre Santo Tomás cfr. Boletín bibliográfico.

**SAPIENZA**, 27 (1974). Volúmen monográfico sobre Santo Tomás, cfr. Boletín bibliográfico.

**SCRIPTA THEOLOGICA**, 6 (1974). Volúmen parcialmente dedicado a Santo Tomás, cfr. Boletín bibliográfico.

**LA SCUOLA CATTOLICA**, 102 (1974). 50-63: G. GESTORI, Note sulla legge naturale in San Bonaventura; 197-204: L. BERTONI, Il III Corso di aggiornamento sulla storia della Chiesa nel Medioevo; f. 5 dedicato a Santo Tomás de Aquino, cfr. Boletín bibliográfico.

**SELECCIONES DE FRANCISCANISMO**, 3 (1974). 13-33: F. AZZIMONTI, La oración de San Francisco; 79-85: L. ARTUSO DA FARA, La espiritualidad de San Buenaventura.

**STROMATA**, 30 (1974). 257-293, 471-502: CI. MATTIELLO, Francisco de Vitoria: ¿Un precursor de la teología de la liberación?.

**STUDI FRANCESCANI**, 71 (1974). Volúmen monográfico dedicado a San Buenaventura, cfr. Boletín bibliográfico.

**STUDI MEDIEVALI**, 15 (1974). 143-216: I DEUG-SU, La festa della purificazione in Occidente (secoli IV-VIII); 217-261: D. JACOBY, Catalans, Turcs et Vénitiens en Romanie (1305-1332): un nouveau témoignage de Marino Sanudo Torsello; 363-481: A. CASTAGNETTI, Primi aspetti di politica annonaria nell'Italia comunale: la bonifica della "palus comunis Verone" (1194-1199).

**STUDIA MONASTICA**, 16 (1974). 7-44: A. GARCIA SANZ, Els pactes monàstics a la pre-Catalunya del segle IX; 45-53: M.-O. GARRIGUES, Bref témoignage sur la vie monastique du XIIIe siècle; 55-67: T. CALLAHAN, The Renaissance of Monastic Bishops in England, 1135-1154; 69-87: R. GREGOIRE, S. Pier Damiani e la teologia del suo tempo; 281-291: M.B. PENNINGTON, The Influence of Bernard of Clairvaux on Thomas Aquinas; 293-300: E. BROUETTE, Brogne, filiale de Saint-Trond?.

**STUDIUM**, 14 (1974). 65-95: M.F. MANZANEDO, La memoria en sus relaciones con otras facultades anímicas; 131-144: V. MUÑOZ DELGADO, Cipriano Benet y la lógica en el primer cuarto del siglo XVI; f. 2 dedicado a Santo Tomás de Aquino, cfr. Boletín bibliográfico; f. 3 dedicado a Bartolomé de Las Casas.

**THEOLOGICA**, 9 (1974). F. 4 dedicado a Santo Tomás y San Buenaventura, cfr. Boletín bibliográfico.

**VERDAD Y VIDA**, 32 (1974). 159-195: I. MANZANO, Estructura ontológico-cognoscitiva de la relación del conocer al objeto, según Escoto.

**WISSENSCHAFT UND WEISHEIT**, 37 (1974). Volúmen dedicado a San Buenaventura, cfr. Boletín bibliográfico.

**YERMO**, 12 (1974). 3-72: B. JIMENEZ DUQUE, Santa Brígida de Suecia (m. 1373) y los jerónimos españoles; 313-324: A. LINAGE CONDE, Contemplación y monacato del antiguo testamento a la edad media.

#### OTRAS REVISTAS RECIBIDAS

Anales de la Cátedra Francisco Suárez, 14 (1974).

Anthropologica, 2 (1974).

Archives de philosophie, 37 (1974).

Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Rendiconti; Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, 18 (1974).

Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Memorie; Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, 17 (1974).

Crisis, 21 (1974).

Didaskalia, 4 (1974).

Emerita, 42 (1974).

Etudes théologiques et religieuses, 49 (1974).

Filosofia (Torino), 25 (1974).

Gregorianum, 55 (1974).

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 30 (1974)

Nuevo Mundo, 3 (1973).

Perficit, 5 (1974).

Religión y cultura, 20 (1974)

Revista española de derecho canónico, 30 (1974).

Revista española de pedagogía, 32 (1974).

Rvue de l'Université d'Ottawa, 44 (1974).

Russia christiana, 15 (1974).

Sacra doctrina, 1974.

Science et spirit, 26 (1974).

Teología y vida, 15 (1974).

Unité chretienne, 1974.

Vita monastica, 28 (1974).



MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA  
SESION ACADEMICA

INVESTIDURA DE "MAGISTER" DEL DR. J.M. RODRIGUEZ  
TEJERINA

**1. Crónica del acto.**

En sesión académica la *Maioricensis Schola Lullistica*, el 23 de mayo último, recibió como nuevo *magister* al Dr. D. JOSE M<sup>a</sup>. RODRIGUEZ TEJERINA, doctor en medicina, miembro de la Real Academia de Medicina y de la Provincial de Bellas Artes de Palma. El nuevo magister ha publicado diferentes trabajos lulianos, en particular sobre la medicina de Ramón Llull (*La medicina medieval en Mallorca*; en: J. MASCARO PASARIU, ed., *Historia de Mallorca V, Palma de Mallorca 1974*, pp. 38-192).

Ocupó la presidencia del acto el Excmo. y Rdm. Dr. D. Francisco Planas Muntaner, acompañado del Rector de la MSL, Dr. D. Sebastián Garcías Palou; el Excmo. Dr. Juan Manera, Presidente de la Real Academia de Medicina; el Excmo. Dr. Del Valle, Presidente del Colegio Oficial de Médicos; el M. Rdo. P. Ferrer, Provincial de los PP. Franciscanos; el noble Patrono de la Escuela Lulista, don José Quint-Zaforteza Olives y el Sr. D. Gerardo M.<sup>a</sup> Thomás, Rector del Estudio General Luliano.

Actuaron como testigos de investidura el Dr. Guillermo Colom Ferrá y el Prof. José Font y Trías. Una vez investido el nuevo *magister* y recibido el correspondiente diploma de manos del presidente de la sesión, leyó su disertación inaugural "*El lulismo en el descubrimiento de América*" (Cf. texto a continuación). En nombre de la MSL le contestó del Dr. Lorenzo Pérez Martínez (Cf. texto infra). Por último el Rector, Dr. Sebastián Garcías Palou, pronunció unas breves palabras subrayando el lugar primario que la medicina ocupa dentro del pensamiento luliano. Como confirmación de ello indicó las diversas obras lulianas que tratan exclusivamente del tema (L. principiorum medicinae; Ars compendiosa medicinae; L. de regionibus sanitatis et infirmitatis), así como numerosos capítulos del L. de Contemplació, Doctrina Pueril, etc. Acabó diciendo que lo más importante radica en el hecho de que las doctrinas médicas de Ramón Llull penetran en una serie de cuestiones filosófico-teológicas importantísimas, e inciden incluso en su teología trinitaria.

Concluído el breve discurso del Rector, el Excmo. Dr. Planas Muntaner declaró clausurado el acto.

## 2. Lección inaugural del Prof. Dr. J.M. Rodríguez Tejerina

Excmos. Srs; Ilmos. Srs; Señoras y Señores:

Este momento es solemne, tal vez trascendente en mi trayectoria universitaria. Mas mi ingreso como "Magister" en la "Maioricensis Schola Lullística", debo aclararlo, se debe, tan solo, a la benevolencia de su Rector, el admirable maestro Dr. Garcías Palou y a la de los miembros del Consejo Académico que rige los destinos del docto y venerable Instituto.

Cúmpleme manifestar aquí, a todos ellos, mi gratitud, y mi respeto.

Quiera nuestro Señor y el patronazgo, que invoco, de Ramón Llull, hacer el resto y darme la fuerza espiritual necesaria para no defraudar a quienes me han llevado a tan alto como inmerecido cargo que procuraré desempeñar con firme voluntad y rectitud de intención.

Mil gracias de nuevo y que vuestra ya demostrada amistad sepa disculpar mis limitaciones y mis inevitables errores.

He elegido como tema del discurso de ingreso el de "El lulismo en el descubrimiento de América". Una noticia, una escueta aportación, una sugerencia al acervo de la ideología luliana.

Profesores tiene, y de sobra, la Escuela Lulística Mayoricense que sabrán dar contenido a estas palabras mías que solo pretenden manifestar unas inquietudes, prender una fugaz luminaria en el brillante altar del más universal filósofo de nuestro Bajo Medioevo Latino.

### *RAMON LLULL, CABALLERO ANDANTE DEL PENSAMIENTO*

La figura de Ramón Llull se agiganta en su proyección filosófica con el devenir de los años. Decía Castelar que el Doctor Iluminado era "un caballero andante del pensamiento, resumen de la ciencia medieval y cima que da vértigo".

Escribió Llull sobre toda suerte de temas y dictó reglas de enseñanza que aún hoy nos asombran por su clarividencia. Y discurrió acerca de las "artes liberales". Siete eran las columnas sobre las que la *sapientia* levantaba su templo.

Arte, *Ars*, nada tiene que ver con un concepto artístico. *Ars* significa, obvio es decirlo, regla, teoría, sistemática de la ciencia. Y liberal no deriva de libro, *liber*, sino más bien de libre. Artes, por tanto, pensadas sin fines lucrativos, para hombres libres. Aunque se estudiaran en los libros, en las escuelas como un *ordo legendi*. Luego, a partir sobre todo del siglo XIII, aparecerá el *nuevo ordo docendi et discendi*, integrados ya en la *Universitas magistrorum et discipulorum*.

No olvidemos que el siglo XIII es "el siglo de la Universidad".

Ramón interpretó las siete Artes liberales y las tres Facultades principales: la Teología, las Leyes, la Medicina. La abreviatura de estos nombres puede leerse encima de las siete hornacinas de su sepulcro en la iglesia de San Francisco, en la capilla dedicada a la Puridad de la Virgen que mandara construir Juan Llobet, aquel bendito discípulo tan pequeño de cuerpo como grande de espíritu.

La Medicina era considerada, en el Medievo, una rama de la Filosofía, una segunda Filosofía práctica, y se enseñaba siguiendo, al pie de la letra, los escritos de Galeno y de Hipócrates; las obras de Aristóteles, de Avicena, de Averroes, de Rhazes y diversas versiones árabes. No en vano el arabismo fue el gran catalizador de la cultura medieval. La espiritualidad musulmana, profética, ascendente, neoplatónica en sus técnicas sufis, inspira los escritos de Llull.

El *Ars Magna* de Ramón bien puede aplicarse a la Gramática, a la Retórica, a la Dialéctica, a la Música, a la Aritmética, a la Geometría, a la Astronomía y, en fin, a la Arquitectura y a la Medicina. La "doncella dormida", esta última, siguiendo las ideas, tradicionales, de Marciano Capella expuestas en el siglo V en su famoso *Tratado de las siete Artes Liberales*.

Sobre la base fundamental del *Ars memorativa*, de la que, a su vez, nacerán, frondosos, los tres *Arboles*; de la *Ciencia*, del *Amor* y de la *Membranza*.

### RAMON LLULL, FILOSOFO - MEDICO

La necia "doncella dormida" de la Medicina, que no quiso asistir, perezosa, a la boda de la cultísima Filología con Mercurio, despertó, al fin, sobresaltada por las voces de otro español eximio: San Isidoro de Sevilla, quien en su libro *Etymologiae*, o libro de los *Orígenes*, reivindica la ciencia de curar y la eleva al rango de *magistralis* ya que aún y abarca todas las teorías particulares.

Las ciencias del *Trivium* y las del *Quadrivium* son esquemas de un saber enciclopédico. La Medicina realiza este saber con sangre, con sentimientos, con vida.

Sí, es indudable que el médico debe dominar, amén de su ciencia, la Gramática (la *disciplina gramatical* que propugnaba Aristóteles), para comprender y explicar lo que estudia. Y la Retórica (el arte que ennoblece la palabra), para hacer entender lo que prescribe. Y la Dialéctica, para poder investigar las causas de modo inteligible y para saber curar, de manera razonable. Sí, debe el médico tener conocimiento de todas las Artes Liberales, incluso de la Aritmética, de la Música, de la Astronomía, ya que son precisas para el ejercicio de la Medicina.

La Medicina, despierta ya, con pleno derecho, puede ser, no solo la hermana de la Filosofía, *soror philosophiae*, como escribiera Tertuliano, sino la segunda Filosofía, la que cuida del cuerpo, así como la otra se ocupa del alma.

Ramón Llull, pues, por filósofo, fue, obligadamente, médico. Así consta en numerosos libros suyos en los que habla de la Medicina también en forma dual, refiriéndose al *individuo* y al medio *cósmico*.

Según el Doctor Iluminado el hombre es “un compuesto de cuerpo y alma y, en consecuencia, las fuentes de la vida son dos; los sentidos del cuerpo y las potencias del alma. ¿Por dónde hemos de entrar en el palacio de la Ciencia?”.

Naturalmente Ramón habla de Medicina en muchas de sus obras. No creo necesario mencionarlas todas. Citaré tres: el *Arte compendioso de la Medicina*, *De las regiones de sanidad y enfermedad* y *Del Arte de los principios y grados de la Medicina*. Mas, sí cabe el lamentarse de que historiadores de la Medicina de la talla de Schipperger en su reciente texto titulado “La Medicina en la Edad Media Latina”, no mencione el nombre de Llull ni una sola vez. Como tampoco lo cita Beaujouan, entregado, exclusivamente, al estudio de Arnau de Vilanova y de Antoni Ricart. En la “Historia Universal de la Medicina” de Laín Entralgo, en el capítulo redactado por Diego Gracia Guillén y José Luis Peset asombrémonos, Ramon Llull es juzgado así:

“Buen arabista y profesor de Montpellier fue el alquimista y místico Ramón Llull (1235-1316) contemporáneo y compatriota de la máxima figura médica de la escuela, Arnau de Vilanova (1235-1311), también experto conocedor del árabe”.

Es imperdonable este olvido, por poco originales y demasiado abstractas que fueran las doctrinas médicas de Ramón. Y cabalísticas, a veces, pero que también se referían a la parte de ciencia natural, *physica*, práctica, de las mismas. Que sabía Llull del valor de la *diaetica* (*el regula vitae*), y de la *pharmaceutica* (*el regula medicaminum*), aunque su espíritu filosófico, tendiera siempre a buscar normas generales y principios matemáticos y astrológicos que gustaba de aplicar a toda suerte de ciencias.

La obra de Ramón Llull posee una importante faceta médica que es obligado admitir y destacar hoy como se admitió y valoró antaño. Demostración de este aserto es que numerosos *magistri* de la doctrina luliana fueron, esencialmente, médicos.

Ya decía Aristóteles que “el filósofo debe comenzar con la Medicina y el médico debe terminar con la Filosofía”.



## LA LLAMA DEL LULISMO

En el Colegio de Miramar, la vieja alquería, singular seminario, se cursaron estudios de Teología, de árabe. Nunca se extinguió por completo la llama ardiente de la tradición luliana en aquel bellissimo rincón de Mallorca. Cistercienses, franciscanos, jerónimos, ermitaños ocuparon sus lares. En Miramar surgiría el primer incunable mallorquín, de las manos de Caldentey, Prats y Calafat.

Los rescoldos perduraban al fundarse el Estudio General Luliano, en 1483, bajo los auspicios de Fernando II el Católico.

En el siglo XIV existieron cátedras de Filosofía Luliana en Mallorca. Uno de sus más famosos maestros fue Berenguer Fluviá a quien concedió Pedro IV el Ceremonioso, el 10 de octubre de 1360, un privilegio que le autorizaba a "enseñar la doctrina de Llull en general y, en particular, la Medicina". Además de Filosofía y Astronomía.

De "salutífera semilla" conceptuaba el monarca de Aragón las doctrinas lulianas. E instaba a Fluviá a que nombrara maestros, en cualquier parte de sus dominios, para que difundieran, "hábilmente", las teorías de Ramón.

También Don Juan I el Cazador concedió el 12 de septiembre de 1392 otro privilegio, muy parecido al anterior, al médico valenciano Francisco Suriá Doncel, para que propagara las enseñanzas de Llull por los dominios de Cataluña y Aragón e instituyera maestros de aquellas ciencias.

Y así lo hizo Suriá, enseñando, con más o menos acierto, los principios lulianos que se referían a la Medicina.

Recordemos que el ambiente de las cortes de estos reyes, Pedro IV el Ceremonioso (1336-1387) y Juan I el Cazador (1387-1396), se prestaba a la comprensión del *Ars* luliana. Gracias al mecenazgo de los dos monarcas, Pere Gilbert y Dalmau des Planes establecieron un almanaque y tablas astronómicas, tras estudiar los astros con instrumentos que alcanzaban ocho metros de diámetro.

Son los años de oro de la cartografía mallorquina, con sus admirables cartas náuticas. También es una época en la que se procura recoger los más diversos testimonios. Se ejecuta a los condenados a muerte de forma útil al progreso de la Medicina. Se le ahoga, por inmersión, es un ejemplo, para poder hacer luego, sobre ellos, prácticas de disección anatómica. O se les cuelga de los pies, cabeza abajo, y se les decapita para recoger la sangre y medir su volumen.

En otro privilegio otorgado en Barcelona, el 15 de enero de 1425 por Don Alfonso V, se conceden amplias facultades a Antonio Sadacer y a Pedro Juan Llobet para que puedan enseñar en todos sus dominios la doctrina luliana aprobada por la Universidad de París, "con aplicación de las Ciencias, incluso a la Medicina".

También fue médico, maestro en Artes y en Medicina y ermitaño, Fray Mario de Passa, veneciano, quien conoció en Barcelona a D.<sup>a</sup> Beatriz de Pinós, acaudalada viuda, devota de Ramón Llull, que quería reestablecer el Colegio de Miramar. Fray Mario logró obtener un privilegio de Don Juan II el 5 de septiembre de 1480 en el que se le autorizaba para reedificar la casa del maestro Llull y de su discípulo Llobet. Conocemos la relación de obras lulianas que reunió Fray Mario de Passa. Constituían, para la época, una selecta y rica biblioteca. Despertó tales envidias que fue expoliada, aprovechándose de las ausencias del ermitaño.

Fray Mario, como le sucedería luego a su sucesor Pedro Daguí, fue perseguido y calumniado, y decidió retornar a su país.

Cuando vino D.<sup>a</sup> Beatriz de Pinós a la Isla, en 1484, Fray Mario de Passa, su protegido, se había ido, lo que le causó gran pesar a la dama. Pesar pronto compensado por la existencia del *Studi General*, autorizado un año antes.

Pedro Daguí, maestro lulista, catalán, explicaba entonces en la ciudad de Mallorca, el *Ars* luliana. No había decaído, un instante, la llama del lulismo.

“El lulismo, escribe Zabala, era entonces una gran hoguera en la que se fundía y tomaba forma el pensamiento catalán”.

No sólo se enseñó Filosofía y, por tanto, Medicina Luliana, en los tres lugares santos del lulismo: la capilla de Nuestra Señora de Monte Sión, el Monte de Randa y el Monasterio de la Trinidad o Miramar. También se impartía la doctrina del sabio mallorquín en Barcelona, en Montserrat, en Valencia, en Jaen, en Sevilla; en Montpellier, en París, en Bolonia, en Roma. Y, con más devoción que en parte alguna, en la Universidad de Alcalá de Henares, la Universidad Complutense, fundada por el Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, ferviente admirador del venerado Ramón Llull.

### LOS TESOROS DE MALLORCA

Mallorca es, quizá, la isla más hermosa del Mediterráneo. Y no basta para ennoblecer su geografía el mencionar que en ella escribieron páginas memorables personalidades señeras; Jovellanos, George Sand, El Archiduque Luís Salvador de Austria, Rubén Darío, Unamuno, Azorín, Santiago Rusiñol, Winston Churchill, Jean Cocteau, Robert Graves, Camilo José Cela. Ni es tampoco suficiente para dar cabal reflejo de su grandeza, el referirse a un músico romántico, Chopín, y a la pléyade de pintores que tuvieron la dicha de reflejar en sus lienzos la Isla de la Calma, o que precisaron del sosiego de su paisaje y de la luz rosada de su atmósfera, para poder realizar sus ensueños pictóricos, como Joan Miró.

Es preciso añadir que la Isla de Mallorca, que no ha sufrido en sus entrañas las conmociones bélicas de nuestra Historia patria más que en minúsculo grado, conserva, en sus intactos archivos, documentos fascinantes que nos permiten atisbar un pasado histórico repleto de inquietantes e inéditos sucesos.

Así, llevado de mis afanes historiográficos, pude leer, hace unos años el cartulario del caballero mallorquín Arnaldo Descós, o Cosso. Lo acababa de reencontrar, en el Archivo Capitular de Palma de Mallorca, el bibliotecario y canónigo de la catedral pamesana don Rafael Caldentey.

Está redactado en un latín bastante bueno. Villafranca, en su *Viaje literario a las Iglesias de España*, apenas lo había desbrozado y solo tradujo unos cuantos folios del valioso manuscrito. El códice, pues, estaba prácticamente inexplorado, perdido desde hacía más de cincuenta años.

Tras largos estudios en los que fue nuestro mentor el erudito paleógrafo y medievalista Dr. Antonio Oliver, C. R. pudimos desvelar, por completo, el contenido de aquellas sugerentes cartas que nos hicieron conocer, de pronto, de manera sorprendente, la Medicina mediterránea del siglo XV y, de forma todavía más inesperada, el papel ideológico que desempeñó el lulismo en el descubrimiento del Nuevo Muno y en su posterior evangelización.

#### ARNALDO DESCÓS

Arnaldo Descós, o Cosso, fue un caballero mallorquín aficionado a la poesía, de ideas muy avanzadas para su época, lulista acérrimo. Atribulado por los numerosos, e inexplicables, abortos de su mujer, recurrió, ineficaces los remedios que le brindaban los médicos mallorquines, al consejo de otros doctores españoles que vivían en el extranjero.

Así se dirigió, en primer lugar, por intermedio de su amigo Miguel Piquer, al doctor Leonardo Serra, valenciano y, a la sazón, rector de la Universidad de Montpellier.

A finales del siglo XV la Escuela Montepelusana, la más antigua escuela de Medicina de Europa, estaba en pleno apogeo médico. Leonardo Serra, profesor de ella durante muchos años, intentó resolver, por correo, el diagnóstico y la terapéutica a seguir con la señora de Descós. Dama, por otra parte, muy saludable, según cuenta su marido en otra epístola, dirigida ésta al maestro Daguí. Hacía once años que estaban casados. "Ahora tiene ella alrededor de treinta y cinco años". "Está muy gorda; es de complejión sanguínea; es abundante de flema; muy fuerte. Pero por miedo a abortar se queda mucho en cama, a fin de proteger los riñones, de los que se viene quejando. Su dieta a base de la

mejor comida: carne de cordero, gallinas tiernas, perdices, de las que come con templanza y sin hartarse demasiado. Bebe vino muy rebajado. Huye como del veneno del demasiado trabajo y de las comidas ventosas". A pesar de tanto cuidado la indolente esposa había abortado ya quince veces, "generalmente gemelos y al tercer mes de la gestación y en el mismo día siempre".

Estas epístolas son bien instructivas, desde un punto de vista médico. No vamos a reproducirlas por salirse del tema de este discurso. Más, al estudiar el cartulario de Arnaldo Descós, junto a estas cartas dirigidas a Leonardo Serra, encontramos otras que escribe Descós, continuamente acongojado por los tristes embarazos de su mujer, a Juan Pardo, médico de la corte de Nápoles y, luego, a sus fraternales amigos, a fuer de buenos lulistas, fray Bernardo Boyl, ermitaño en Montserrat y Pedro Daguí, capellán de los Reyes Católicos.

El motivo principal de las misivas son siempre las malogradas gestaciones. "Ayer mismo —cuenta el caballero mallorquín al fraile Bernardo— figúrate mi dolor, volvió a alumbrar dos gemelos, macho y hembra, sin que hubiera tampoco posibilidad de bautismo. Yo no dudo que todo esto acontece por mis graves pecados. Pero siempre tengo en la boca aquella espléndida expresión: tu vara y tu bastón me han consolado, tu látigo me ha corregido y me enseñará a aprender más".

Fray Bernardo Boyl, en una de sus respuestas, recomienda a Descós un médico amigo suyo, Nicolás Clergue, que acaba de recibir este año en la Universidad de Tolosa las insignias del doctorado en Medicina y deseaba establecerse en Mallorca, sabedor de la escasez de médicos de que adolecía la Isla.

Boyl, el ermitaño, estaba enterado de todo cuanto acontecía en Europa, y, por supuesto, en Mallorca. Era, en verdad, un fraile muy influyente, entrometido, inquieto, paradójico.

### *FRAY BERNARDO BOYL*

Fray Bernardo Boyl, en efecto, es un personaje interesantísimo del Bajo Medioevo, merecedor de un largo ensayo. Conocemos gran parte de su andadura biográfica a través de sus escritos, recogidos, con primor, por el padre Fidel Fita, S.J.

La existencia de Bernardo fue una continuada y desconcertante aventura.

Nacido en Tarazona, hacia 1450, procedía de una nobilísima familia. Debió poseer un carácter vehemente, apasionado. Fue Secretario, es decir, ministro del rey Fernando II el Católico. Después Comisario General de las galeras del Almirante Bernardo de Villamarí. Más tarde embajador en vaíos países. Súbitamente se hace sacerdote. Enseguida,

ermitaño. Como tal lo encontramos en Montserrat, cuando tiene treinta años. Tal vez, piensa Albareda, nunca llegó a ser benedictino. Pero sí ejerció como superior y padre espiritual de los ermitaños de Montserrat durante cerca de doce años e intervino, eficazmente, en los negocios de la abadía. Su ascendencia política fue, a lo largo de su vida, muy notable. Y, lo que es más importante para nosotros: una vez ermitaño se entregó, en cuerpo y alma, ardientemente, con verdadero entusiasmo, al estudio y divulgación de las doctrinas lulianas. Como apóstol reconocido de esta filosofía se carteó con otros destacados lulistas entre ellos con el ya mencionado caballero mallorquín Arnaldo Descós, y con Pedro Daguí, del que hablaremos enseguida con mayor detenimiento, y que era, por los días del quimérico viaje de Cristóbal Colón a las Indias, capellán de los Reyes Católicos y hombre también muy influyente en la Corte.

El lulismo se nos presenta como una especie de masonería blanca medieval, con un poder político parangonable al de algunas sectas religiosas actuales.

### PEDRO DAGUI

Fray Bernardo Boyl era, de antiguo íntimo amigo de Pedro Daguí, a quien había conocido en Barcelona en 1473.

Pedro Daguí, natural de Montblanch (Tarragona), maestro lulista se estableció oficialmente en Mallorca merced a un beneficio donado por doña Inés Pax de Quint.

Pedro Daguí se había convertido a las doctrinas de Ramón Llull cuando contaba treinta y siete años de edad y casi desconocía las primeras letras. Más, sus progresos en la ciencia del Doctor Iluminado fueron tan rápidos que su fama sobrepasó a la de los demás lulistas de la época.

Pedro Daguí gozaba de enorme fama en Barcelona. El informe de los *consellers* barceloneses enviado a los Jurados de Mallorca, le califica de *hombre religioso, de íntegra vida, de heroychs costums, exemplar e repos dels animos nostres*.

Mallorca, decían, poseerá, con Daguí, *una pedra preciosa la qual aquell constituirá en clareza singular. E les virtuts de vostre magnificencier ne pendran gran delect ació e augment*.

Fue recibido en Mallorca, en 1481, con grandes agasajos. El día de su primera lección, dictada en la catedral de Palma, acudieron a oírlo todas las autoridades; el lugarteniente real Berenguer de Blanes, el obispo diocesano Guillermo Raymundo de Montcada, los Jurados y una gran multitud. Obtuvo un éxito de clamor. Pronto afluyeron a Mallorca, de la Península y de Francia, de Italia, de toda Europa, numerosos estudiosos ávidos de seguir los cursos impartidos por Daguí y adentrarse en las

revolucionarias teorías de Llull. Puede decirse, guardando las distancias, que fue éste, quizá, el primer "boom" turístico, intelectual, de la Mallorca del medioevo.

Daguí, en un principio, se estableció en Cura de Randa, donde compuso *De formalitatibus sive Metaphysica*, obra terminada en 1485.

Un dominico, natural de Felanitx, inquisidor de Mallorca, Guillermo Caselles, sintió, pronto, marcada animadversión por Dagui. Un libro de éste, *Janua Artis, magistri Raymundi Llulli*, impreso en Barcelona, en 1482, en los tórculos de Pedro Posa en el que se defiende la tesis luliana de que aunque no se hubiera producido el pecado original Jesucristo habría venido a la Tierra, sirve de pretexto a Caselles para denunciar al maestro catalán al Papa, calificándole de hereje. Corre el año 1483. Sixto IV da la razón a Caselles quién se había desplazado a Valencia para llevar su denuncia al Inquisidor General y Comisario apostólico de la provincia aragonesa, fray Cristóbal de Galbes y después se trasladó a Roma para presentársela al Papa. Este, convencido de las acusaciones de Caselles, escribe al obispo de Mallorca, Avellaneda, ordenándole que recoja todos los libros existentes de la *Janua Artis* y mande que su autor, Pedro Dagui, se presente en un plazo de sesenta días en Roma para responder ante una comisión de cuatro cardenales de sus heréticas doctrinas.

En realidad todo el problema se centraba en si la Virgen había sido concebida inmaculadamente, como pretendían los lulistas, o si la Madre Santísima contrajo, en la concepción, el pecado original.

El misterio de la Inmaculada Concepción se admitía, nos recuerda mossen Antoni Pons, desde hacía siglos. En Tolosa se le rendía culto durante el siglo IX, y en Inglaterra. San Agustín tampoco admitía que la Virgen hubiera pecado.

En Mallorca el pregonero Moragues, en octubre de 1349, divulgó por la ciudad un edicto del Conde Rey de Cataluña, Aragón y de Mallorca, acerca de la *sancta e pura concepció de la Verge*; no se permitía ni tan siquiera pensar que hubiera sido *concebida en peccat original*. Recordemos que la Virgen Inmaculada es la patrona de Mallorca.

Resulta inaudito que Caselles defendiera una hipótesis tan contraria al sentir popular, y oficial, de los mallorquines. Sin duda alguna le cegó la envidia, el gran pecado de muchos españoles.

Pedro Dagui, asustado por la citación del Papa, recurre, en primera instancia a su amigo y discípulo Arnaldo Descós, hombre, como sabemos, "abierto a las corrientes renacentistas y ardiente defensor de la Concepción Inmaculada de la Virgen María", uno de los pilares ideológicos del lulismo. Arnaldo Descós, inmediatamente, se dirige al poderosísimo amigo de ambos, al ermitaño de Montserrat fray Bernardo Boyl. El arrojado fraile toma el asunto en sus manos. Informa a su vez al

Rey Fernando II que se encontraba en Tarazona con motivo de unas cortes del Reino de Aragón, y le cuenta los apuros y dificultades en que se encuentra el venerado maestro Daguí frente al poder papal.

Fernando el Católico cede a las instancias de su antiguo Secretario y Embajador y escribe al Papa, y a varios cardenales, unas cartas abogando por Daguí.

Pronto se hace sentir la influencia de estas misivas. Pedro Daguí marcha, también a Roma, acompañado de unos sacerdotes leales, *dagins*. Asimismo los Jurados mallorquines envían a un delegado, Francisco Axartell, para que defienda al maestro. El libro de Pedro, *Janua Artis* recibe, enseguida, una insólita aprobación de Roma. El entusiasmo de los lulistas es enorme. Arnaldo Descós, emocionado, envía a Bernardo Boyl una carta en la que le dice:

—“Ago tibi ingentes atque inmortales gratias”.

Bernardo Boyl, humilde, le recuerda que el maestro ha triunfado por la fuerza de sus razones y de la verdad, “no por la recomendación de los poderosos”.

Pedro Daguí obtiene, además, por si fuera poco, a guisa de desagravio, el célebre decreto de 30 de agosto de 1483 en el que se crea el *Estudio General Luliano*.

Boyl sigue prodigando en la Corte continuos elogios sobre las virtudes del maestro Daguí. Quien tuvo que volver, perseguido de nuevo por las calumnias, una segunda vez a Roma. La estancia de Pedro en Mallorca era incómoda. Daguí y el doctor Bartolomé Caldentey habían fundado, conjuntamente, una Escuela, en la Ciutat, que funcionó durante cinco años. Luego se trasladaron a Miramar. Al final discutieron, Caldentey tildó de anti-lulista a Daguí y se separaron. El doctor Caldentey siguió en Miramar y Daguí se volvió a Randa.

Existieron, pues, por algún tiempo, dos escuelas lulistas rivales dentro de Mallorca. Según una carta que Arnaldo Descós dirigió a su sobrino Pedro de San Juan, que se hallaba de alumno en Randa, fueron creadas “por un espíritu de emulación”. Y le recomienda, transigente, benévolo, muy buena persona, que los puigrandinos no se dejen superar por los escolares de Miramar.

Los Reyes Católicos convencidos de la ortodoxia y sabiduría de Daguí le nombran capellán suyo. Cargo que acepta el anciano apóstol del lulismo agradecido, cansado como está ya de permanecer en Mallorca sufriendo ofensas y vejaciones. En la corte de los Reyes Católicos proseguirá, sin desmayo, su labor de proselitismo y difundirá, doquiera se trasladen los monarcas, las teorías de Lull. Admirado y querido de todos los cortesanos, su magisterio es decisivo, por ejemplo, en la conversión al lulismo del cardenal Cisneros. Con Pedro Daguí el lulismo alcanzó rango universitario, una dimensión universal.

Murió el maestro Pedro en Sevilla, en 1500. Y nota curiosa, aunque no volvió a pisar la isla de Mallorca desde su segundo incidente romano, siguió cobrando su sueldo como maestro de Prima de la Universidad Balear. El mismo rey Fernando escribe en 1493 a los jurados de Mallorca "que se ha enterado de ciertos manejos que hacen dichas autoridades mallorquinas" para despojar a Daguí de su cátedra, quien a la sazón se encuentra ocupado en la Corte "pero que tiene en su lugar a un sustituto". Y ordena que le paguen puntualmente veinticinco libras.

Tres años después de fallecido Daguí, en 1503, el Rey Católico vuelve a dirigirse, desde Barcelona, a los Jurados para ordenar que Juan de Montserrat, maestro en Artes y Bachiller en Medicina, "tanquam heres Petri Daguí quondam de nostra capella" sea escuchado y si la justicia está de su parte, le pague don Nicolás de Quint las cantidades que le debe.

La privanza, por tanto, del maestro Pedro Daguí con los Reyes Católicos fue grande y hasta sobrevivió a su muerte, parece como si los monarcas de Castilla y de Aragón hubieran hecho suya la sutil frase de Séneca: "al médico y al maestro se les satisface el precio de sus esfuerzos, pero no se les abona el premio a sus sentimientos".

### UN SUGERENTE TRIANGULO

La Historia se presta siempre a elucubraciones fantásticas, a hipótesis inverosímiles. Y, lo que es peor, a perpetuar errores conceptuales al copiarse unos autores a otros. Hemos procurado no caer en tales yerros al limitarnos a comentar los datos que las fuentes, el estudio de los archivos en este caso, nos han ofrecido de manera fortuita.

El triángulo humano formado por Pedro Daguí, Arnaldo Descós y Bernardo Boyl, es tremendamente sugestivo. Tres ardientes lulistas. Tres fanáticos de las doctrinas de Ramón Llull. Dos de ellos con una poderosa influencia política; Daguí como capellán de Fernando y de Isabel. Fray Bernardo Boyl por antiguo secretario del Rey Católico, embajador y, luego, primer misionero de España en las Indias. Descós poeta y valiente soldado, nacido en Mallorca. Los tres vinculados entrañablemente al lulismo, a Ramón Llull, a la Isla Dorada. A la patria chica, el nido pequeño que resultó insuficiente para retener las alas gigantescas de nuestro caballero andante del pensamiento. Pero que supo recoger su cuerpo, dolorido.

Ramón Llull yace aquí, entre nosotros (¿muerto?), en la Iglesia de San Francisco de Palma, erigida en lo que fuera huerto de Abboadilla Alnazach, en la ciudad que le viera nacer. Su voz evangelizadora llegó muy lejos (al mismo tiempo que los caballos de los conquistadores) más allá del mar, a las tierras que descubriera, en su segundo viaje, otro ser iluminado que decía llamarse Cristóbal Colón.



Todavía se escucha el eco de las doctrinas lulianas, medievales, místicas, luminosas: inmortales. Aún nos llama y nos alienta el mensaje de su obra, ignorada, llena de amor, de ciencia y de esperanza.

### 3. Parlamento del Magister Dr. L. Pérez Martínez

El tema de la prehistoria del descubrimiento de América, o mejor diría del descubrimiento científico del Nuevo Mundo por nuestro ínclito Doctor Iluminado es tema que ha apasionado a investigadores y profanos en la materia.

Ahora lo ha hecho el nuevo *Magister*, don José M.<sup>a</sup> Rodríguez Tejerina, doctor en medicina, miembro de la Real Academia de Medicina y de la Provincial de Bellas Artes de Palma. El Dr. Rodríguez Tejerina es de sobras conocido entre nosotros por su profesión, por sus conferencias y por su abundante bibliografía, especialmente en lo que a Historia de la medicina mallorquina se refiere, y por lo tanto no voy a cansar vuestra atención enumerando sus publicaciones.

Como decía antes, el tema ha llamado la atención de muchos estudiosos. Recordemos entre otros a Manuel de Salaregui y Medina, al venezolano y Magister de la Schola el Dr. Reyes; al entusiasta lulista catalán Salvador Bové; al historiador Luís Ulloa; a la exquisita prosista de nuestra lengua, doña Emilia Pardo Bazán, en un discurso pronunciado en el Ateneo de Madrid en 1892, que versaba sobre los Franciscanos y Colón; y a los mallorquines, Pedro de Alcántara Peña, José de Oleza; al malogrado Dr. Miguel Massutí Alzamora y, sobretodo, al insigne, al más grande de todos los lulistas, al cisterciense Antonio Raimundo Pasqual, que dedicó al tema una obra completa. Me refiero al "Descubrimiento de la aguja náutica, de la situación de la América, del arte de navegar y de un nuevo método para el adelantamiento en las artes y ciencias. Disertación en que se manifiesta que el primer autor de todo lo espuesto es el Beato Raymundo Lulio, mártir y Doctor Iluminado". obra que se imprimió en Madrid en 1789.

Cuenta una tradición muy antigua que Ramón Llull sufrió el martirio en Bugía y, ya casi moribundo fue transportado en una nave genovesa, propiedad de Esteban Colom y Luis de Pastorga y que durante la travesía, camino de Génova, aunque los designios de Dios fueron que sus restos quedaran en Mallorca, el Venerable profetizó a Esteban Colon como un descendiente suyo surcaría aquellas mismas aguas camino de un nuevo mundo. Pero mejor que yo será que lo digan los versos sencillos y elegantes de Mas y Casasnovas.

y ja corglacantlo  
 l'alé de la Mort,  
 estreny ab sa destra  
 la má de Colom,  
 dihentli ab un feble  
 accent moridor:  
 — Mon anima frisa  
 bregant ab mon cos,  
 com fa la crissàlida  
 adintre'l capoll  
 S'acaba la lluita,  
 S'acosta'l triomf,  
 lo símbol dels martyris  
 m'ensenya l'amor...  
 Oh Palma la bella  
 que has vist mon breçol,  
 niu mistich de Randa,  
 no tornarén no!...  
 Recull mes paraules,  
 acóstat, Colom:  
 lo sol que are s'alça  
 i hont va quant se pon?...  
 ¡Oh Verge que en somnis  
 vegí més d'un cop!  
 ¡oh terra ignorada  
 que formas mitg mon!  
 D'hont sortirà l'geni  
 insigne y heroych  
 que vage a esquinzarlo  
 son vol misterios!  
 Jo't dich: de ta branca  
 té d'ésser la flor  
 que embaumarà segles  
 y generacions.  
 De eterna memòria  
 serà lo teu nom;  
 Castella, agraphida,  
 lo brodára ab or,  
 y alçant ses senyeres  
 lo llegira'l Mon...  
 Y ab un sorrís d'angel  
 sagella aquets mots.

¿Leyenda? ¿Tradición? ¿Historia?

Lo cierto es que Ramón Llull sintió siempre una predilección especial por Génova, donde tenía muchos e influyentes amigos. En aquella ciudad hizo largas estancias y de la misma partió varias veces para sus cruceros misionales. A treinta mil florines subió la suma que en poco tiempo reunieron sus amigos genoveses para llevar a cabo la conquista de la Tierra Santa. Y en la Ciudad de Génova junto con la de Mallorca y la Cartuja de Paris quiso el Venerable, como nos dice la *Vida coetánea*, se formarán los centros divulgadores de sus obras.

En una de éstas, las *Quaestiones per Artem Demonstrativam solubiles*, escrita hacia el año 1287, en la cual trata (cuestión 154) del flujo y del reflujo de las olas del mar, que él llama de Inglaterra, escribe:

“ Toda la principal causa del flujo y reflujo del Mar grande o de Inglaterra es el arco del agua del mar, que en el Poniente estriba en una tierra opuesta a las costas de Inglaterra, Francia, España y toda la confinante de Africa, en la que ven los ojos el flujo y reflujo de las aguas, porque el arco que forma el agua como cuerpo esférico, es preciso que tenga estribos opuestos en que se afiance, pues de otro modo no pudiera sostenerse y por consiguiente, así como a esta parte estriba en nuestro continente, que vemos y conocemos, EN LA PARTE OPUESTA DEL PONIEN-TE ESTRIBA EN OTRO CONTINENTE QUE NO VEMOS NI CONOCEMOS DESDE ACA; pero la verdadera filosofía que conoce y observa por los sentidos la esfericidad del agua y su medido flujo y reflujo, que necesariamente pide dos opuestas vallas que contengan el agua tan movediza y sean pedestales de su arco, infiere necesariamente en la parte que nos es occidental HAY CONTINENTE en que tope el agua movida, así como topa en nuestra parte respectivamente oriental”.

Este pasaje que la admirable estilista de nuestra lengua, Emilia Pardo Bazán, de quien es la traducción, llama más que claro, resplandeciente, prueba con toda evidencia que el Maestro demostró científicamente la existencia de América. Que este continente fuera precisamente América, ni Ramón Llull, ni siquiera Colón lo dijo. *Suum cuique*.

Lejos de nosotros querer deducir de aquí que el genovés Cristóbal Colón leyera ésta u otras obras de nuestro Doctor Iluminado en aquel centro de estudios lulianos que fundara en Génova ya en el atardecer de su vida Ramón Llull, ni mucho menos dar razón a la leyenda, a que aludíamos hace poco, de que el descubridor conociera la existencia del nuevo continente por razones familiares.

Nos basta alegar con el insigne lulista P. Pasqual, que de todos los autores antiguos, anteriores a Colón y que Colón podía conocer, "sólo se halla el B. Raymundo Lulio, que cerca de 1287, por puro discurso filosófico, determinó que era preciso a nuestro ocaso hubiese un gran continente; y por esto no se le puede negar el título de primer descubridor de esta verdad y propiamente inventor, porque lo determinó en fuerza de su discurso filosófico".

Por otra parte, Ramón Llull quien en frase feliz del insigne y malogrado lulista Miguel Massutí, "llevaba en sus sandalias polvo de todos los caminos y sus vestidos salpicados por la sal de todos los mares", podía presumir de conocer los secretos de la navegación.

Nicolás Antonio cita entre las obras de Ramón Llull, que desgraciadamente todavía no ha llegado a nosotros un *Ars navigandi*, que seguramente nos daría preciosos detalles para conocer más profundamente su pensamiento sobre tierras desconocidas y sobre el difícil arte de la navegación. Pero, aún sin contar con esta obra, el Doctor Iluminado en otras muchas nos habla de los conocimientos profundos que el poseía sobre esta ciencia. De todos son conocidas sus afirmaciones sobre la brújula, cuando todavía el manejo de la misma no era conocida por los navegantes. Recordemos que el Doctor Iluminado nació en una tierra que fue cuna de los mejores cartógrafos del mundo. Baste citar los nombres de Dulcet y sobretodo los de los Cresques, padre e hijo, judíos mallorquines, en manos de los cuales estaba en aquel entonces la ciencia cartográfica y la médica. Alguien ha afirmado que Colón era de ascendencia judía. Judío y mallorquín era Jaime de Mallorca, experto en construcción de brújulas y en el trazado de cartas de marear, quien creó por orden del Infante don Enrique la famosa estación Naval de Sagres, verdadera escuela de Náutica.

Quiera Dios, que nuestro nuevo Magister, médico de profesión e historiador por vocación, pueda deshilvanar este hilo de Ariadna y demostrar una filiación estrecha entre el descubridor científico, nuestro Doctor Iluminador, y el Descubridor del Nuevo Mundo, Cristóbal Colón.





**PUBLICACIONES**  
**DE LA**  
**MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA**  
**RAIMUNDI LULLI OPERA LATINA :**

- TOMO I (OPERA MESSANENSIA), 1959, 510 páginas.  
1.500 pts.
- TOMO II (OPERA MESSANENSIA ET TUNICIANA), 1960,  
568 páginas, 1.500 pts.
- TOMO III (LIBER DE PRAEDICATIONE), 1961,  
407 páginas, 1.500 pts
- TOMO IV (LIBER DE PRAEDICATIONE), 1963,  
649 páginas, 1.500 ptas.
- TOMO V (OPERA PARISIENSIA), 1967,  
615 páginas, 1.500 ptas.
- MISCELLANEA LULLIANA (In memoriam Dom.  
Salvatoris Galmés, I, 1955, 228 págs., 400 pts.
- STUDIA MONOGRAPHICA (LULLIANA),  
vols. III-XIV, 1949-1955, 2.000 pts.
- FR. EPHREM LONGPRE, O. F. M., La primauté du Christ selon  
Raymond Lulle, 1969, 31 págs., 75 pts.
- T. CARRERAS ARTAU, La ética de Ramon Llull y el lulismo, 1957,  
30 págs., 75 pts.
- J. H. PROBST, Langage imagé et symboles du B. Ramon Lull, 1955,  
26 págs., 75 pts.
- L. EIJO GARAY, La supuesta heterodoxia del Bto. Llull, 1968,  
15 págs., 50 pts.
- GIULIO BONAFEDE, La condanna di Stefano Tempier a la  
«Declaratio» di Raimondo Lullo, 1960, 23 págs. 50 pts.
- J. M. MILLAS-VALLICROSA, El «Tractatus novus de Astronomia» de  
Ramon Llull, 1962, 16 págs., 50 pts.
- ARMAND LLINARES, Theorie et pratique de l'allegorie dans le  
«Libre de contemplació», 1971, 29 págs., 75 pts.
-

# Gerstenberg Neuerscheinungen

---

## RAMON LLULL

BRUMMER, RUDOLF *Bibliographia Lulliana.*

Ramon-Llull-Schrifttum 1870-1973.

Hildesheim 1976. VII, 104 pp. En tela. DM 45,-

Esta bibliografía aguardada por los especialistas desde hace mucho tiempo enlaza con la bibliografía de Rogent-Durán. La disposición sistemática de los títulos garantiza una rápida orientación. Se trata de un instrumento fundamental para las investigaciones lulianas. **Publicación original.**

### Otras obras de y sobre Llull en nuestra editorial

LULL, RAIMUND. *Opuscula.* 3 vols. Con una introducción de *Erhard-Wolfram Platzeck*, Mönchengladbach.

Hildesheim 1971 73. Reimpresión de la edición Palma 1744 46

1200 pp. En tela. DM 194 -

LULL, RAIMUND *Opera Medica.*

Reimpresión de la edición Mallorca 1752. Con varias láminas plegables y una figura movable. Con una introducción de *Robert D. F. Pring-Mill*, Oxford. 350 pp. En tela.

Precio de suscripción DM 95,- Precio definitivo DM 114,-

LAVINHETA, BERNARD de *Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli.* Con grabados. Con una introducción de *Erhard-Wolfram Platzeck*, Mönchengladbach.

Hildesheim 1976. Reimpresión de la edición Lugduni 1523 2.º.

42,540 pp. En tela. DM 198,-

---

VERLAG DR. H. A. GERSTENBERG

D-32 Hildesheim - Alemania/Germany - Rathausstraße 18-20

Postfach 390 - Telefon (0 51 21) 3 70 31 - Telex 09 27 108

---

### Estudios Lulianos

se publica con la ayuda de la CAJA DE AHORROS Y MONTE  
DE PIEDAD DE LAS BALEARES

---