

Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

Núm. 67

SUMARIO

ESTUDIOS

- M. PEREIRA, Le opere mediche di Lullo in rapporto con la sua
filosofia naturale e con la medicina del XIII secolo págs. 1-35
- D. URVOY, Les emprunts mystiques entre Islam et Christianis-
me et la véritable portée du *Libre d'Amic* págs. 37-44
- S. TRIAS MERCANT, Consideraciones en torno al problema de
la fe y la razón en la obra literaria de Ramón Llull págs. 45-68
- J. PERARNAU, Sobre una nova font de notícies de Miramar . . págs. 69-72
- CRONICA págs. 73-75

BIBLIOGRAFIA

- Obras medievalísticas, págs. 77-100.- Reseña de revistas, págs. 101-110
Libros recibidos, págs. 111-112

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

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

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

OU AU SECRETAIRE DE REDACTION :

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

(Con licencia eclesiástica)

Impresos Lope - tel. 217995 Palma de Mallorca
Depósito Legal P.M. 268-1961

Estudios Lulianos

Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral
de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la
Maioricensis Schola Lullística

Vol. XXIII

1979

Año XXIII

ESCUELA LULISTICA MAYORICENSIS

Palma de Mallorca

LE OPERE MEDICHE DI LULLO IN RAPPORTO CON LA SUA FILOSOFIA NATURALE E CON LA MEDICINA DEL XIII SECOLO.

Presentando le sue proposte per una riforma generale e culturale di fronte al Concilio riunitosi a Vienne nel 1311, Raimondo Lullo non trascurò di considerare l'arte medica:

Scientia medicinae valde est absconsa. Ex quo sequitur, quod medici citius falluntur in suis experimentis quam non; ratio huius est, quia maxime stant ad auctoritates antiquorum medicorum et non ad intelligibile: et ideo bonum esset, quod dominus papa et reverendi domini cardinales ordinarent, quod fieret una ars medicinae constituta ex principiis innatis, sicut ego feci unam, quoniam principia innata constituunt caelum et elementa, motum et omnia illa, quibus medicina indiget ad curationem infirmorum et ad cognoscendum suam infirmitatem¹.

Così Lullo riassumeva la propria posizione di fronte alla medicina, mostrando a pochi anni dalla morte un interesse ancora vivo nei confronti di questa scienza, cui si era dedicato fin dall'inizio della sua attività di scrittore. Nei cataloghi figurano infatti vari libri di medicina, scritti a date diverse e significative della sua vita; il *Liber principiorum medicinae* è addirittura la sua prima opera di argomento scientifico; in essa Lullo si propone di trattare i principi della medicina secondo la propria arte, usando i triangoli della figura T e il *quadrangulus praedestinationis*, figure elaborate nell'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, cui il *Liber*

1. R. LULLO, *Petitio Raymundi in concilio generali ad acquirendam Terram sanctam*, in E. MÜLLER O.F.M., *Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte*. Münster in Westfalen 1934 p. 697. Cfr. J.N. HILLGARTH, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth Century France*. Oxford 1971 p. 394. L'appello ad un'autorità per la riforma culturale (oltre che morale) non è certo nuovo a Lullo: nell'*Arbor scientiae* il Papa è invitato a riformare la scienza astronomica, e il *Tractatus novus de astronomia* è dedicato nel prologo ai principi e ai nobili affinché sappiano respingere le pretese dei falsi astronomi e far trionfare la vera scienza. Mi sia permesso rinviare alle mie *Ricerche intorno al Tractatus novus de astronomia di Raimondo Lullo*. Medioevo, 2 (1976) p. 175ss.

principiorum medicinae è strettamente collegato². Le altre opere mediche lulliane che possediamo sono: l'*Ars compendiosa medicinae*, composta a Montpellier negli anni fra il 1275 e il 1281, il *Liber de levitate et ponderositate elementorum* (Napoli 1293), e il *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatum* (Montpellier 1303)³. La maggior parte dei cataloghi antichi aggiungono all'elenco delle opere mediche un *Tractatus de retentiva*, di cui non è stato tramandato il testo, ma che l'autore menziona nell'*ACM*⁴. Nessun dubbio è mai stato avanzato dai lullisti né dagli studiosi odierni sull'autenticità degli scritti medici che, distinti nettamente da quelli spurii di argomento alchemico e medico-alchemico, sono stati pubblicati nelle due fondamentali edizioni settecentesche delle opere di Lullo: gli *Opera omnia* moguntini, che nel primo volume riportano i quattro *Libri principiorum*⁵; e l'edizione degli *Opera medica*, preparata nell'ambito dell'Università Iuliana di Palma di Maiorca⁶. Due rielaborazioni del solo *LRSI*, molto fedeli al testo lulliano, erano già state pubblicate: Bernardo

2. Quest'opera, di cui esiste una versione catalana (*Començaments de medicina*) e che è nota anche con un titolo latino leggermente diverso, *Liber de principiis et gradibus medicinae*, risale agli anni 1273-5. E. W. PLATZECK, *Raimond Lull*. 2 vols., Roma-Düsseldorf 1964. Il p. 6. D.R.F. PRING MILL, *Ramon Lull's Four Libri Principiorum: an Introductory Note*, in LULLO, *Quattuor libri principiorum*. Rist.an. Wakefield-Paris-Le Haye 1969; pp. x, xii-xiv.

3. PLATZECK, II, pp. 10, 26, 42. Nel testo e nelle note utilizzerò da qui in avanti le seguenti sigle: *LPM* (*Liber principiorum medicinae*), *ACM* (*Ars compendiosa medicinae*), *LLPE* (*Liber de levitate et ponderositate elementorum*), *LRSI* (*Liber de regionibus sanitatis et infirmitatum*).

4. *ACM* in LULLO, *Opera medica*. Palma 1972. I p. 40. Cfr. A.R. PASQUAL, *Vindiciae lullianae* Avignone 1778 p. 162: "Tractatus de Retentiva qui adhuc desideratur... eumque allegat in *Arte compendiosa medicinae*, part. 2 quaest. 5". PLATZECK, II p. 8 colloca quest'opera negli anni 1273-5. La *Retentiva* è menzionata anche da SERRA DE MARTINEZ, *La medicina lulliana*. *Estudis Francicans*, 31 (1923).

5. B. RAIMUNDI LULLI *Opera Omnia* curante I. Salzinger. Voll. I-VI, IX-X, Moguntiae 1721-42. Cfr. E. ROGENT-E. DURAN, *Bibliografía de las impresiones lullianes*. Barcelona 1927, n° 302. Il *LPM* insieme agli altri *Libri principiorum* (*Philosophiae, Theologiae, Iuris*) è stato di recente ripubblicato in ed. anastatica a cura e con una introduzione di Pring Mill (cfr. sopra, n. 2).

6. B. RAYMUNDI LULLI *Opera medica continens quatuor libros*: 1) *Ars compendiosa medicinae*. 2) *De regionibus sanitatis et infirmitatum*. 3) *De levitate et ponderositate elementorum*. 4) *Liber de lumine*. Majoricae 1752. Cfr. ROGENT-DURAN, *Bibliografía*, n° 363. L'università lulliana di Maiorca aveva ancora alla fine del 1600 fra i suoi corsi quello di medicina; cfr. *Constituciones, estatutos y privilegios de la Universidad Lulliana del Reyno de Mallorca*. Mallorca 1698. pp. 119-121, 'Titulo XVI de los Grados de Medicina' (Devo alla cortesia del Prof. Robert Pring Mill l'aver potuto consultare questa rara pubblicazione). La continuità dell'insegnamento medico a Maiorca è testimoniata anche da una polemica svoltasi negli anni 1742-3 intorno al libro di un professore di medicina, Cristobal Sarra. Il testo, *Theses Hyppocratico-Galenico-Lullisticae*. Mallorca 1742, è purtroppo così raro da risultare irripetibile, come tutti gli altri titoli legati a questa vicenda: v. ROGENT-DURAN, *Bibliografía*, n° 321, n° 323; T. e J. CARRERAS Y ARTAU. *Historia de la filosofía es-*

di Lavinheta, espositore dell'*ars* lulliana, se ne era appropriato nella sezione medica della sua *Explanatio* [1523]⁷ ripresa, con alcune lievi modifiche, da Giordano Bruno sotto il titolo di *Medicina lulliana* [1590]⁸.

La tradizione manoscritta è assai ineguale: i testi più diffusi sono l'*ACM* e il *LLPE* (che talvolta è presente anche nelle sillogi alchemiche pseudolulliane), mentre il *LPM* compare quasi esclusivamente in raccolte contenenti le altre opere mediche di Lullo. Il modo in cui queste miscellanee mediche lulliane compaiono nei manoscritti esclude una tradizione uniforme⁹; solo un manoscritto del fondo formato fra '400 e '500 dal medico e lullista Nicolaus Pol, e legato alla biblioteca capitolare

pañola. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, 2 voll., Madrid 1939-42. II pp. 376-7. Uno dei partecipanti alla disputa è Andrés Oliver, che dieci anni più tardi premise un'interessante introduzione agli *Opera medica* lulliani; in essa egli presenta la medicina rinnovata da Lullo mediante l'*ars* (specialmente con le figure di cui sottolinea l'importanza) quasi come arbitra di teorie mediche ippocratiche e galeniche.

7. BERNARDI DE LAVINHETA. *Explanatio compendiosaque applicatio artis illuminati doctoris magistri Raymundi Lulli ad omnes facultates per reverendum magistrum Bernardum de Lavinheta artium et theologiae doctorem lucubrata et ad communem omnium utilitatem edita*. Lugduni 1523, ripubblicata con alcune modifiche da J.H. Alsted per l'editore Zetzner a Colonia nel 1612. Il *LRSI* vi è compreso come BERNARDI DE LAVINHETA. *Circulus seu concordantia astronomico-medica*. Ed. 1612, pp. 348-376; in realtà il Lavinheta è autore solo delle prime quattro pagine introduttive riguardanti la posizione della medicina nell'ambito della scienza naturale.

8. V. GIORDANO BRUNO, *Opera latine conscripta*, III. Firenze 1891. Cfr. F. TOCCO. *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno*. Rendic. della R. Accademia dei Lincei, V, 1 (1892) p. 519; F. YATES. *The Art of Ramon Lull. An approach to it through its theory of elements*. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 17 (1954) p. 130 n. L'opera, il cui titolo completo è: *Medicina lulliana, partim ex mathematicis, partim ex physicis principijs educta*, doveva "non tam vulgari more principia medicinae quae praxi proxima sunt adducere, quam artem Lullii illam generalem ad omnes scientias et facultates ita limitare et modificare iuxta eius intentiones, ut quilibet facile in verae medicinae totius cognitionem venire posset". In realtà il primo capitolo rielabora l'introduzione del Lavinheta; la concordanza con il *LRSI* inizia dal secondo, ed è certamente mediata dal testo pubblicato nella *Explanatio*.

9. Attualmente si conoscono i seguenti manoscritti: a) *LPM*: Quoniam omnis ars habet sua principia...: *Killiney*, B 95 (testo catalano); *Vaticana*, Ottob. lat. 1250 (framm.); *Killiney*, B 100 (incompleto); *Oxford*, Bodl. 465; *Milano*, Ambrosiana I 117 Sup. (testo catalano); *Cremona*, BP 99. b) *ACM*: *Ista ars hac intentione compilata est ut medicus...*: *Paris*, BN lat. 15095; *Vaticana*, Urb. lat. 1394; *Paris*, Mazarine 1390; *El Escorial*, g. IV. 9; *München*, Clm 10595; *Vaticana*, lat. 5902; *München*, Clm 10569. c) *LLPE*: *Ad requisitionem medicorum civitatis neapolitanae...*: *Vaticana*, Ottob. lat. 1278; *München*, Clm 10597; *Paris*, BN lat. 17829; *Vaticana*, Barb. lat. 273; *Sevilla*, Colombina 5-4-48; *Oxford*, Ashmole 1480 (estratto, in inglese). d) *LRSI*: Quoniam (quia) scientia medicinae est multum difficilis...: *Oxford*, Ashmole 1471. Esistono inoltre le seguenti raccolte: a-b-c-d: *Innichen*, BA VIII b 14. a-b-c: *Palma*, BP 1029, *Causa Pia Lulliana 3 (descriptus dal precedente)*; *Roma*, St. Isidro I/108, a-b-d: *Milano*, Ambrosiana N 101 Sup.. a-c-d: *Killiney*, B 84 (—St. Isidro 50, perduto, com'è descritto nell'elenco di Lucas Wadding). a-d: *Oxford*, Digby 85, *Corpus Christi College* 247. b-d: *München*, Clm 10588; *Montserrat*, 482.

di San Candido, presenta tutti e quattro i testi¹⁰.

Il *LPM* ha rispetto agli altri testi carattere più generale: probabilmente per questo è stato prescelto dal Salzinger per la sua edizione. L'opera è articolata secondo la prima formulazione della combinatoria lulliana, quella quaternaria introdotta dall'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* e dal *Liber principiorum philosophiae*. L'ipotesi che considera la struttura quaternaria dell'*ars* (che ne è la formulazione più antica) come radicata nella teoria degli elementi sembra ricevere qui un'indiretta conferma: i testi medici infatti e in particolare il *LPM* sono le opere scientifiche più ricche e approfondite di Lullo: egli teneva presenti trattati antichi e discussioni specialistiche con un'abbondanza di cui non si trova traccia nei suoi testi concernenti altre discipline particolari, quali il diritto, l'astronomia ecc.¹¹. Il *LPM* espone i principi della medicina galenica e la teoria degli elementi su cui essa si basa; conduce un esame approfondito della teoria aristotelica sulla generazione e corruzione; elabora un punto di vista inconsueto a proposito della teoria dei gradi degli elementi, che era nella seconda metà del '200 uno dei nodi

10. Si tratta del ms. BA VIII b 14. Nicolaus Pol, medico di Massimiliano I e poi di Carlo V, è un personaggio ricco di interessi farmacologici e alchemici oltre che strettamente medici. Lasciò la propria biblioteca alla collegiata di San Candido, dove è conservata per la massima parte; diversi incunaboli medici sono oggi alla Cleveland Medical Library e alla Yale University (School of Medicine, Historical Library). L. FERRARI, *Doctor Nicolaus Pol, la Collegiata di San Candido ed i suoi incunaboli*. Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 96 (1936-7) pp. 109-169; M.H. FRISCH, *Nicolaus Pol Doctor 1494*. New York 1947; A.M. STUA, *I manoscritti latini della Biblioteca Capitolare di San Candido (Innichen)*. (Tesi dell'Università Cattolica di Milano).

11. L'ipotesi in questione è stata avanzata da F. Yates e riconsiderata da R.D.F. Pring Mill. YATES, *The Art of Ramon Lull* (cit. n° 8) *La teoria lulliana de los elementos*. Estudios lulianos, 3 (1959), 4 (1960), parla a questo proposito dell' "esemplarismo elementare" come elemento costitutivo dei fondamenti dell'*ars* e indica nel pensiero di San Bonaventura una possibile matrice dell'atteggiamento lulliano (*The Art of Ramon Lull*, pp. 157, 162, 165). Pring Mill giunge a un'analoga conclusione esaminando il problema del diverso numero delle *dignitates* (principi assoluti) nelle varie formulazioni dell'*ars* lulliana: dalle sedici *dignitates* dei primi trattati, legati alla problematica elementare, alla riduzione a nove nell'*Ars inventiva veritatis* (ca. 1289-90)-e nelle opere seguenti (PRING MILL, *Ramon Lull y el número primitivo de las dignidades en el "Arte General"*. Oxford 1963; cfr. Estudios Lulianos 1 (1957) 309-339, 2 (1958) 130-156). Cfr. dello stesso autore l'introduzione a LULLO, *Quattuor libri*, p. xiv: "It is at this point that the *Quattuor libri principiorum* can shed some light on the basic nature of the Art... there clearly had to be a fixed number of Dignities for the combinatory purpose of the Art, but why sixteen?... A careful scrutiny of all the occurrences of the number in Lull's early works soon disclosed, however, that there was one particular context —but only one— in which the appearance of the number was actually dictated by the structure of the subject-matter; namely, that of the doctrine of 'elemental grading' underlying all Lullian medicine, which finds its clearest embodiment (at this early stage of his career) in the principles of the *LPM*".

fondamentali delle discussioni intorno alla teoria medica¹². Tutta l'analisi dei contenuti della medicina tradizionale è sviluppata sulla base della figura T dell'*ars*, considerata da Lullo fondamentale per elaborare ogni altra figura¹³; una prima classificazione degli elementi della scienza medica viene infine proposta nella forma dell'albero. Una esposizione così ampia non si trova in nessun altro dei testi scientifici di Lullo; il *LPM* è pertanto una lettura preliminare agli altri trattati medici lulliani. Ma a differenza degli altri molte sue pagine discutono temi di filosofia naturale. Questo non era sfuggito all'acuto commentatore settecentesco dell'opera medica lulliana, Andrés Oliver, quando sottolineava esser da Lullo stabilito che chi voleva apprendere l'arte medica, doveva prima essere edotto nel metodo generale dell'*ars* e nella nuova fisica lulliana: per acquisire queste conoscenze i testi consigliati dall'Oliver erano il *Liber principiorum philosophiae*, il *Liber chaos*, il *Liber de figura elementali* e appunto il *LPM*¹⁴.

Fra le altre opere mediche solo il *LRSI* presenta un certo interesse filosofico: in esso però l'originaria ricchezza di fonti mediche si è perduta in una schematizzazione estrema, mentre l'opera si incentra sul rapporto fra medicina e astrologia (nelle opere precedenti sempre accennato o sottinteso) che ora è messo a fuoco ed esposto quasi come il risultato finale delle ricerche lulliane sulle due scienze, su cui in seguito Lullo non scriverà più niente di specifico. In quest'opera la medicina viene inserita in un quadro naturale più vasto, in cui alle forze della natura inferiore corrispondono le influenze dei corpi celesti. Si dà quindi una visione profonda, che ambisce indagare le cause delle malattie nella loro determinazione ultima: se infatti le modificazioni del corpo umano sono causate dai moti degli astri, l'osservazione del cielo permette di stabilire

12. Nella seconda metà del XIII sec. a Parigi e Montpellier si era aperta una discussione concernente la teoria farmacologica dei gradi delle medicine composte, che giunse fino a formulare problemi relativi alla "intensio et remissio formarum" e alla matematizzazione delle scienze naturali; v. M. R. MC VAUGH. *The Development of Medieval Pharmaceutical Theory*; in ARNALDI DE VILLANOVA. *Opera medica omnia —II— Aphorismi de gradibus*. Granada-Barcelona 1975. La discussione lulliana sui gradi dei composti è legata a questo dibattito, anche se sostiene tesi autonome.

13. LULLO. *Ars compendiosa inveniendi veritatem*; in *Opera Omnia*, I, p. 435; cfr. *Ars universalis seu lectura artis compendiosae inveniendi veritatem*, ivi, pp. 486-491.

14. *Iudicium expertissimi et magnifici Andreas Oliver Medicinae Doctoris* in LULLO, *Opera medica*, p. 18: "...ubi desinit physicus, ibi incipit medicus: unde cum supposuisset Magister quod, qui artem suam medicam accipere vellent, primo in sua *Arte Generali* et sua *Physica* debebant esse instructi, quod facile assequi possent... legendo librum suum de principiis *Philosophiae*... librum *Chaos*... librum exponentem *Figuram elementalem*... librum *De principiis et gradibus medicinae*... obtinebunt omne desiderabile in medicina, et si illos perfecte callent, multo plura alia quae dixi invenient, et cito, tuto et iucunde finem medicinae assequentur; et sane fateor quod poterunt supra adductam sententiam Hypocratis ex libro primo *Aphorismorum* invertere asserentes, *¶ta longa, ars vero brevis*...".

se è possibile e utile una cura, e ne precisa le condizioni¹⁵.

Delle altre due opere, l'*ACM*, considerata un manuale scolastico non aristotelico¹⁶, è essenzialmente un vasto compendio della teoria medica rinnovata alla maniera lulliana, cioè esposta e sistematizzata mediante una serie di figure combinatorie: usando tali figure è possibile considerare in maniera "scientifica"¹⁷ tutti i problemi della medicina, simbolizzando con lettere dell'alfabeto e derivando da combinazioni delle stesse lettere "soluzioni" diagnostiche e terapeutiche.

Il *LLPE* è di argomento più circoscritto: vuole infatti dare solamente un'esposizione della teoria lulliana della graduazione degli elementi nelle medicine composte; non si tratta però di un vero e proprio trattato di farmacologia, quanto piuttosto di un ampliamento o corollario, richiesto

15. Un'anticipazione dei temi del *LRSI* era stata data da Lullo nell' *ACM*. Si confrontino a questo proposito le figure I e VI dell'*ACM* con la figura de *LRSI*. "Prima figura est divisa in octo terminos qui sunt A B C D E F G H ... Est etiam divisus circulus in octo regiones. *Prima* est de A B, *secunda* de E B, *Tertia* de B F, *Quarta* de F C, *Quinta* de C G, *Sexta* de G D, *Septima* de G H, *Octava* de H A. Significamus etiam per A orientem, per B meridiem, per C occidentem, per D septentrionem; et ratio huius est, quia Sol oritur in oriente, et habet in caliditate maiorem virtutem in meridie, et quia A C sunt in opposito, et quia D influit Sol minus de caliditate..." (*ACM*, in LULLO, *Opera medica*, '1', pp. 3-4). "Haec figura dividitur in duas partes, scilicet in diem et noctem, qualibet parte continente duodecim horas: et triangulus de A B C facit diem, et triangulus de C D A facit noctem: triangulus autem de F G C et de H A E sunt media inter diem et noctem. Sunt etiam sex menses in triangulo de A B C scilicet Aprilis etc. usque ad Septembrem inclusive; et alii sex in triangulo de C D A, scilicet October usque ad Martium inclusive. Ver autem est in triangulo de H A E, Aestas in triangulo de F B F, Autumnus in triangulo de F C G, Hyems in triangulo de G D H. Horae diei naturalis successive circumeunt figuram circularem ratione motus caeli... et quaelibet hora est praedominans quantum ad suam regionem... (ivi, pp. 20-21). "Prima distinctio habet in se primam figuram, ut hic patet. Ista vero habet duos circulos, videlicet minorem et maiorem; circulus maior significat motum octavae sphaerae; minor autem motus septem planetarum; et ratio huius est, quia circulus maior mobilis est ab oriente in occidentem; minor vero e converso, ab occidente in orientem; et secundum istos duos motus, est motus corporis humani naturaliter et elementaliter... Quilibet autem istorum circulorum continet octo domus ut apparet... Regio de A est a matutinis usque ad tertiam, et vocamus mane; regio de B est a tertia usque ad vesperam, et vocamus meridiem; et regio de C est a vespere usque ad primum somnum, et vocamus occasum Solis; regio de D est a primo somno usque ad matutinam et vocamus mediam noctem. Et istae quatuor regiones causant quatuor tempora anni, scilicet regio de A causat ver, regio de B causat aestatem, regio de C causat autumnum, regio de D causat hyemem" (*LRSI*, in LULLO, *Opera medica*, '2', pp. 2-4). Accenni occasionali al legame fra medicina e astrologia si trovano nel *LPM* e nel *Tractatus novus de astronomia*, oltre che in numerose opere enciclopediche, a cominciare dall'*Arbor scientiae*. Non si dimentichi che a Montpellier la medicina astrologica era in quegli anni oggetto di elaborazione da parte di influenti maestri quali Arnaldo da Villanova, Bernard Gordon ecc.

16. HILLGARTH. *Ramon Lull*, p. 209.

17. Lullo usa le figure dell'*ars* per dare alla medicina, come all'astrologia, una struttura razionale che elimini l'incertezza del procedere empirico; su questo aspetto mi sia concesso rinviare al mio lavoro *Sulle opere scientifiche di Raimondo Lullo. I-La nuova astronomia*. *Physis*, 15 (1973) 40-48.

dai medici napoletani, di quella parte della teoria elementare che tratta dei gradi dei composti, e che era già stata ampiamente sviluppata nel *LPM*: è in pratica il tentativo di quantificare i procedimenti già esposti. Vedremo in seguito che l'interesse di quest'opera risiede principalmente nel fatto che alla stessa esigenza tentavano di dare risposta numerose personalità mediche e filosofiche del tempo, e che il tentativo di Lullo non è una fantasia o una trovata individuale, ma piuttosto il frutto di una precisa problematica culturale¹⁸.

La medicina lulliana non prescrive direttamente la cura dei malati: è invece una teoria filosofico-naturale, che i medici avrebbero dovuto assumere come base razionale della loro pratica. Nelle opere di Lullo non si troverà l'esposizione di problemi medici specifici, ma solo dei sintomi patologici più generali, che potevano essere ricondotti senza troppe mediazioni alla teoria elementare. L'Oliver, nella sua introduzione del 1752, osserva efficacemente questo punto, affermando che la medicina lulliana è tutta fondata "in principiis naturalibus"¹⁹ e che questo, anziché risolversi in una limitazione, ne costituisce piuttosto un pregio. Tuttavia la diffusione di queste opere al di fuori di ambienti strettamente lulliani fu scarsissima, tanto che oggi il loro interesse sfugge agli storici della scienza, e sembra solo quello di un documento storico-filosofico²⁰.

18. Il Mc Vaugh, le cui ricerche hanno avuto il merito di portare alla luce tutta la questione dei gradi dei composti, sembra essere di diverso avviso quando nell'opera di Lullo ravvisa "ridiculous extremes of speculation"; tuttavia mettendo in relazione Lullo con l'ambiente di Montpellier giudica la sua teoria dei gradi "not entirely unrelated to the late thirteenth century medicine. In his (Lull's) belief in the strictly regular interaction of certain basic properties in the formation of compound medicine, and in his ambitions to describe that regularity numerically, Lull is perfectly characteristic of the new trend in pharmacological thought". MC VAUGH. *The medieval theory of compound medicines*. Ann Arbor 1965; pp. 70-71.

19. OLIVER, *Iudicium expertissimi*, p. 17: "Et si aliquis animadverteret diminutum processisse nostrum archangelicum praeceptorem in hac arte et in reliquis libris medicinae ab ipso conscriptis, quia solum de morbis partium similarium et sanitate illarum pertractat, et nihil de morbis et sanitate partium organicarum, debet etiam advertere... quod... deduxit, seu construxit, artem suam medicam et reliquos libros medicinae a sua *Arte Generali*: et cum utraque sit stabilita in principiis naturalibus et minime in mechanicis,... minime diminuta est ars, bene vero compendiosa". L'accento alla struttura meccanica del corpo umano sembra rinviare a vaghe teorie cartesiane, alle quali tuttavia l'Oliver continua a preferire la medicina galenica e lulliana.

20. Alla rinnovata attenzione per le opere letterarie e filosofiche di Lullo ha fatto bensì seguito una ripresa di interesse anche verso le opere mediche. Ciò non ha tuttavia fatto compiere progressi né alla medicina né alla letteratura specialistica su Lullo. Un'eco curiosa di questi interessi nel saggio di J.M.R. TEJERINA. *La medicina medieval en Mallorca*; in *Historia de Mallorca*, coordinada par J. Mascaró Pasariu, V (Palma 1970-1) p. 75 ss. Un caso di lullismo in un medico dell'800 è segnalato da T. CARRERAS Y ARTAU. *Semblanza del médico-filósofo Dr. J. M. Guardia* (1830-1897). *Archivos iberoamericanos de historia de la medicina*, 3 (1951).

La medicina lulliana è figlia della filosofia, come avverte il prefatore anonimo dell'edizione 1752²¹; ciò hanno ben visto tutti gli altri commentatori lulliani, dal Lavinheta fino al Salzinger (il quale della medicina e dell'astronomia si è servito come base per un'interpretazione complessiva della filosofia lulliana e dell'*ars*) e fino al Pasqual, che per primo ha cercato di stabilire storicamente il rapporto fra le opere scientifiche e la combinatoria lulliana in generale²².

Gli stessi principi sviluppati per esteso nelle opere mediche di Lullo si ritrovano in sintesi anche nelle sue opere enciclopediche: nei testi di medicina è anzi particolarmente agevole mettere in luce un processo riscontrabile anche in tutta la rimanente produzione del catalano: nel *LPM*, nell'*ACM* e nel *LLPE* c'è infatti una ricchezza di materiali che corrisponde alla grande curiosità intellettuale del periodo immediatamente seguente alla "illuminazione" sul Monte Randa, e all'intensa attività filosofica svolta fino agli anni '90 (elaborazione e modificazione della struttura dell'*ars*, analisi di numerose discipline speciali alla luce dell'*ars* stessa). Con il *LRSI* ci troviamo invece di fronte a un discorso più generale (in quanto comprende la medicina astrologica) che però non porta materiale nuovo e anzi sfronda la ricchezza delle discussioni contenute nei testi precedenti. Nelle opere dell'ultimo periodo Lullo continua a esporre la teoria degli elementi e occasionalmente sfiora temi propriamente medici, ma in maniera sempre più schematica e povera, come se l'interesse non fosse ormai rivolto al contenuto della singola disciplina, ma piuttosto al sistema generale del sapere cui ogni ricerca particolare fa capo.

Per la medicina il momento discriminante in questo processo di semplificazione si può indicare nel breve *Liber de modo applicandi novan logicam ad scientiam iuris et medicinæ* (che è del 1303, contemporaneo al *LRSI*)²³. L'operetta applica la dottrina della *Logica nova* al *subiectum ius* e al *subiectum sanitas*, definendone tutte le articolazioni mediante la riduzione all'alfabeto dell'*ars* e alle regole della nuova logica. Ogni differenza fra i due diversi oggetti in discussione è annullata; Lullo afferma che parlerà della medicina "gratia exempli" ma che comunque essa, come ogni altra scienza, deve essere discussa negli stessi termini della scienza giuridica, mediante la riduzione dei principi specifici ai

21. (OLIVER?), *Lectori Candido*, in LULLO, *Opera medica*, pp. 26-7.

22. PASQUAL, *Vindiciae*, I pp. 90-1, 156-162, 204, 262. Serra de Martinez (cfr. n. 4) dichiara di seguire le indicazioni date dal Pasqual sia nelle *Vindiciae*, sia nell'importante opera polemica, *Examen de la crisis del P.B.J. Feijoo*, pubblicata a Madrid nel 1749, ed oggi irreperibile fuori della Spagna (cfr. ROGENT-DURAN, *Bibliografia*, n° 350).

23. PLATZECK, II, p. 41. Il testo è pubblicato da C. OTTAVIANO, *Ricerche lulliane*. *Estudis Universitaris Catalans*, 14 (1929) 1-13.

simboli dell'*ars* (lettere, figure ecc.)²⁴. In tal modo si è completamente perduta la ricchezza dei contenuti che la discussione dei testi medici aveva attinto in parte alla tradizione araba, in parte alle discussioni più attuali del tempo, mentre l'interesse per la riforma della logica e per la classificatoria viene in primo luogo, oscurando ogni altra esigenza²⁵.

All'inizio invece Lullo si era posto di fronte alla medicina tradizionale nell'atteggiamento, ben noto a chi conosca le sue opere scientifiche, di innovatore sia nella forma che nei fini. Nel *LPM* affermava che l'albero medico è suddiviso in due ramificazioni, la prima delle quali tratta dei principi tramandatici dai medici antichi, mentre la seconda è intesa a ripercorrerli "artificialiter et metaphorice"²⁶. Bisogna porre attenzione a questi termini: da una parte l'esposizione lulliana della medicina vuole rivisitare il sistema tradizionale per rinnovarlo e razionalizzarlo, usando gli strumenti offerti dall'*ars*; dall'altro l'insistenza sull'analogia fra i vari livelli della natura, che nella medicina si fa evidente anche nell'esperienza (si pensi al rapporto fra elementi, corpo umano, erbe, che sta alla base della medicina galenica), permette a Lullo di utilizzare la sua *ars* per fini apologetici in modo sostanzialmente nuovo²⁷.

24. LULLO, *Liber de modo*, in OTTAVIANO, *Ricerche*, p. 9: "ista pars (medicina) tractabilis est per eundem modum quo tractavimus scientiam iuris... Patiens est locus in quo consistit infirmitas, que consistit per unum modum in loco C, per alium in loco D etc., que loca subiecta sunt loco infirmitatis, generali videlicet infirmitati; et ideo capitulum de loco generali est ad cognoscendum locum infirmitatis; et loca ab ipso loco infirmitatis sunt diffusa... In distinctione sillogismi dictum est de proportione et de aliis rubricis que in ipsa continentur. Unde sicut deducte sunt in sillogismo B C D etc., potest medicus deducere in similibus rubricis B C D etc. ad investigandum causas et infirmitates per principia naturalia. Dictum est de paralogismis cum quibus fit deceptio, cum qua deceptione significata est occultatio infirmitatum; que occultatio significata est cum regula de C D E etc."

25. Si tratta della logica evoluzione di un autore che ha fin dall' inizio considerato obiettivo principale l'organizzazione dei contenuti del sapere secondo una logica nuova diversa da quella aristotelica e capace di fornire uno strumento altrettanto, anzi più di essa efficace per servire la verità (cristiana). Cfr. CARRERAS Y ARTAU. *Historia*, I, p. 345 ss; YATES. *L'arte della memoria*. Tr. it., Torino 1972, pp. 160-172; P. ROSSI. *Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*. Milano-Napoli 1960, pp. 41-53 e passim.

26. *LPM*, p. 768: "Prima branca est de principiis medicinae, secundum quod relatam est per antiquos medicos qui nos praecesserunt, quae branca in tres partes dividitur, quarum prima est naturalis, secunda innaturalis, tertia contra naturam... Secunda branca, quae est de novo inventa, et est addita ad exponendum primam artificialiter et metaphorice, dividitur in duas partes, quarum prima dividitur in A B C D; secunda dividitur in tres triangulos qui sunt de principiis Artis Compendiosae inveniendi veritatem, et in unum quadrangulum Figurae Predestinationis, quae continetur in supradicta Arte".

27. *LPM*, pp. 805-813, "Distinctio X de Metaphora". Cfr. l'analisi di ciò che la Yates chiama "elemental exemplarism" nel suo *The Art of Ramon Lull*, p. 151 ss.

La medicina galenica e quella lulliana, che è fondata su di essa, procedono dalla presenza nel corpo umano dei quattro umori che corrispondono ai quattro elementi e ne riproducono le qualità nel fisico dell'uomo, stabilendo così un primo collegamento naturale: il corpo umano è stato infatti creato per la massima perfezione, cosicché partecipa delle qualità di tutte le creature; è evidente la vicinanza della dottrina lulliana alla concezione del microcosmo, che è espressa a livello medico dal fatto che il corpo umano contiene in sé tutti i gradi degli elementi²⁸. I quattro umori fondamentali (sangue, flegma, colera, atrabile) sono particolari *mixture* elementari dal cui equilibrio dipende la vita e la salute del corpo umano; poiché l'uomo è la più nobile delle creature, i gradi degli elementi devono essere tutti presenti nel corpo, non tuttavia allo stesso modo, ma alcuni in atto, altri in potenza. Pur utilizzando il termine avicenniano *temperamentum*, Lullo ne capovolge il significato; infatti nel *Canone* il corpo umano viene detto temperato perché le qualità elementari (e quindi gli umori) vi sono presenti in atto allo stesso grado, tanto che è la non-prevalenza di un elemento sull'altro a determinare lo stato di salute. Lullo usa invece tale concetto per indicare che l'equilibrio fra elemento dominante ed elementi dominati (indicati talvolta anche con i termini aristotelici di attuale e potenziale) è quello stabilito dalla natura, e non alterato da fattori diversi²⁹. Per Lullo, se nel corpo umano non si trovassero, almeno potenzialmente, tutte le quattro qualità elementari, non sarebbero possibili alterazione e malattia, che nascono dal sovvertimento dell'ordine naturale stabilito fra di esse a seconda della complessione del singolo; senza tale compresenza verrebbe a mancare la base della medicina galenica, della quale Lullo tenta di spiegare *artificialiter* i principi, che tratta nell'ordine in cui erano dati nelle esposizioni correnti della medicina medievale, quali ad esempio l'*Isagoge* di Ioannitius e in genere le tradizioni di commenti all'*Articella*, che costituiva la base dell'insegnamento medico³⁰.

28. LPM, p. 790: "Per flores quadranguli elevatur noster intellectus ad considerandum magnam et excellentem perfectionem ac temperamentum, quod altissimus Deus creator omnium donavit humano corpori super omnia corpora elementata; quod corpus omnibus creaturis participat, ut eius anima sit forma nobilioris materiae; ex quo significatur quod, quantum ad materiam et formam necessarium est omnes gradus ipsorum A B C D in humano corpore actualiter et potentialiter sint". La dottrina lulliana rinvia alla concezione dell'uomo come microcosmo, che trova riscontro nella collocazione del *subiectum homo* esattamente a metà della serie dei *subiecta* nelle varie stesure dell'*ars*.

29. LPM, p. 791: "...omnes gradus ipsorum A B C D sunt demonstrabiles in humana specie esse, in qua ipsa A B C D maius temperamentum habent, quam in alia specie; sunt enim ibi quatuor gradus actu et potentia secundum diversas complexionem humanorum corporum.". Sulla storia dell'idea di elemento dominante offre ampi ragguagli W. PAGEL, *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of Renaissance*. Basel-New York 1957, pp. 83, 98-99.

30. Cfr. P.O. KRISTELLER, *Bartholomaeus, Musandinus and Maurus of Salerno and*

Perché Lullo ha voluto con la sua arte ripercorrere e “rinnovare” i principi di una scienza come la medicina? Una possibile risposta sta nella funzione didattica che egli intende attribuire alla propria opera; nel quinto capitolo della prima distinzione del *LPM* afferma di aver voluto diminuire l’aggravio che i lunghi studi medici tradizionali rappresentavano per gli studenti poveri³¹: questi attraverso la *secunda branca* della medicina lulliana, ovvero con l’applicazione dell’*ars*, potranno comprendere e ricordare ciò che hanno appreso dagli antichi autori sui principi della medicina³². Lo stesso fine ha quindi l’esposizione della figura T dell’*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, che Lullo usa per investigare artificialmente i gradi delle medicine:

sicut enim martellus et tenaculae sunt instrumenta in arte
fabrili, ita gradus et trianguli sunt instrumenta medicinae;
et sicut corpus humanum est subiectum artis medicinae,

other early commentators of the ARTICELLA. Italia Medievale e Umanistica, 19 (1976) 57-88. Anche a Montpellier dove è assai probabile che Lullo abbia appreso la scienza medica erano questi i testi ancora in uso nelle scuole alla fine del '200. Del resto se si confronta l’elenco degli *antiqua principia* che costituisce il primo capitolo del *LPM*, con l’enunciazione dei principi nello *Speculum medicinae*, la *summa* medica di Arnaldo da Villanova, si riscontra una concordanza pressoché totale, riconducibile agli studi di entrambi a Montpellier. Cfr. MC VAUGH. *The Development*, p. 17.

31. Il richiamo agli studenti poveri sembra alludere al *Thesaurus pauperum* di Pietro Ispano, cui polemicamente si richiama il *LRSI*, quando a proposito della medicina lulliana dice che “ista ars erit bonus thesaurus pauperum” (in LULLO, *Opera medica*, '2' p. 16). In effetti è comprensibile che Lullo intendesse opporsi all’altro grande filosofo iberico, il quale adottava in medicina un criterio nettamente empirico. Cfr. L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, II. New York 1937, p. 488ss; CARRERAS Y ARTAU. *Historia*, I, pp. 123-4, 104-4; L. DE PINA-M.E. DE ROCHA PEREIRA. *Thesaurus Pauperum atribuido a Pedro Hispano*. Studium generale. Boletín do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Porto 1-5 (1955-58) (edizione parziale con uno studio introduttivo). Nella discussione sui gradi degli elementi nei composti Pietro Ispano si tenne su posizioni molto vicine a quelle enunciate nel *Canone* di Avicenna. MC VAUGH. *The Development*, pp. 32-4.

32. *LPM*, P. 771: “Cum febris sit morbus magis universalis, et ista ars compendiosa facta, ut per ipsam scholares pauperes, qui in continuando studium medicinae vexantur propter inopiam, possint ab ipso labore in brevi tempore removeri, *cumque universalia principia sint principia et demonstrationes principii particularibus*, idcirco solum de febris et non de morbis aliis in generali tractamus. Vitam autem tractare de aliis morbis, ne artem compendiosam reddamus prolixam; *nam per unum principium habetur cognitio alterius*, et per artem potes facile descendere de universali ad particulare... De metaphora autem in hac arte tractamus ad hoc, ut sit ars ad exaltandum intellectum in ista arte et in aliis artibus: *per metaphoram enim corroboratur intellectus ad intelligendum: nam per istam uno eodemque tempore super diversas species gyatur*. Et ratio quare prima branca supra dictae arboris in hac arte metaphorice intelligitur per secundam brancham est, ut studentes in medicina et in aliis artibus per secundam brancham in intellectu et memoria habere possint ea, quae de prima branca iam audiverunt et didicerunt ab authoribus medicinae”.

ita gradus ipsorum A B C D subiectum et materia artis triangulorum existunt³³.

L'uso didattico delle opere mediche è quindi strettamente collegato, com'è naturale, alla efficacia mnemotecnica che incontestabilmente l'*ars* lulliana possiede: insieme all'interesse specifico che alcune affermazioni di Lullo potevano forse presentare per i medici coevi, la facilità di apprendimento e memorizzazione che l'arte lulliana garantiva deve essere stata una delle ragioni che ne hanno favorito, almeno momentaneamente, la diffusione³⁴. Se quindi intendiamo il rinnovamento della medicina in senso metodologico e didattico, possiamo, come per l'astronomia, considerarne la realizzazione in tutti i principi basilari di quella scienza, anche se con le limitazioni altrove indicate³⁵.

C'è però un settore della medicina, anzi più specificamente della teoria farmacologica tradizionale, cui Lullo ha dato un apporto anche di contenuto, ed è la teoria dei gradi degli elementi, legata nella pratica alla preparazione dei medicamenti composti (galenici). Per quale ragione Lullo si sia concentrato su un argomento piuttosto ristretto della pratica medica del suo tempo, può spiegarsi con il convergere di diversi motivi. La discussione sui gradi dei semplici e sulle medicine composte era in quegli anni uno dei problemi più attuali nell'ambiente medico e filosofico di Parigi (con le teorie elaborate da Pietro Hispano, Ruggero Bacone e Jean de Saint-Amand) e di Montpellier (nel dibattito che si concluderà con l'opera di Arnaldo da Villanova)³⁶. Al solito l'interesse di Lullo non è orientato verso la pratica medica; dei farmaci parla solo in termini molto

33. *LPM*, p. 770, spiega che ciò avviene "quia trianguli ita movent ad causam finalem artificialiter gradus, sicut materia formas de potentia in actum ad causam finalem movet naturaliter. Unde oportet in ista arte, quod in triangulis investigamus gradus medicinalium rerum ad tollendum dubitationem et contrarietatem actionum, et quod gradus sequantur triangulos, et e converso".

34. PASQUAL, *Vindiciae*, I p. 165: Lullo "*Artem compendiosam medicinae... redux in Montepessulano scripsit et docuit, ac etiam alios libros annexos*". A Napoli i medici chiesero a Lullo di esporre per iscritto la sua teoria sui gradi elementari, presumibilmente dopo un'esposizione orale o la lettura di opere precedenti (*LLPE*, IN LULLO, *Opera medica*, '3' p. 1). Comunque l'insegnamento medico di Lullo, se veramente è stato impartito, deve essere stato brevissimo. Più importante il fatto che nell'università maiorchina le opere mediche di Lullo continuano a essere studiate accanto alla medicina tradizionale. Non va dimenticato infine che Bruno, nel quale culmina la rinascita quattro-cinquecentesca di Lullo, ne riprende anche un'opera medica (cfr. sopra, n. 8).

35. Cfr. sopra, n. 17.

36. Questa discussione è stata messa in luce negli studi del Mc Vaugh, dalla sua tesi di dottorato attraverso una serie di contributi specifici fino all'edizione degli *Aphorismi de gradibus* di Arnaldo da Villanova, dove analizza gli sviluppi della teoria dei gradi a Parigi e Montpellier nella seconda metà del XIII sec. mettendo in evidenza i suoi legami con la filosofia naturale (*The Development*, pp. 3, 23-25, 33, 97 ecc.) e con le emergenti istanze di matematizzazione in questo campo (p. 99 ss.); v. anche MC VAUGH. *Arnald of Villanova and Bradwardine's Law*. Isis 58 (1967) 56-64.

generici o esemplificativi, preferendo sviluppare la teoria dei gradi sempre in relazione agli elementi o alle qualità elementari, senza preoccuparsi di specifiche erbe, come avveniva invece negli scrittori interessati alla pratica terapeutica. Nella teoria delle medicine composte i risvolti di carattere filosofico e l'immediata generalizzabilità del discorso sugli elementi, base della realtà naturale, dovevano esercitare su di lui una particolare attrazione. Si aggiunga che il rinnovamento delle scienze è inteso da Lullo come un tentativo di matematizzazione o (se è concessa questa espressione anacronistica) di "computerizzazione" dei principi tradizionali attraverso la combinatoria: in direzione analoga si muoveva la ricerca contemporanea sulle medicine composte, come mostra chiaramente il testo più importante sull'argomento, il *De gradibus* di Arnaldo da Villanova³⁷.

Pertanto la materia risulta assai congeniale alle intenzioni di Lullo; in effetti, mentre per tutti gli altri temi medici egli si limita a sistemare il materiale tradizionale, per quanto concerne i gradi degli elementi elabora una propria teoria che, se ebbe scarsa risonanza nei secoli seguenti (ma tutto l'argomento, anche nella formulazione arnaldiana ebbe ben poca fortuna dopo il 1300), deve aver suscitato un certo interesse immediato se Lullo fu spinto a darne una versione particolareggiata nel *LLPE*, scritto "ad requisitionem medicorum civitatis neapolitanae"³⁸.

Vediamo dunque come viene esposta nei testi questa teoria lulliana; bisogna innanzitutto tenere presente che il *LPM* espone la teoria generale (dalla considerazione dei gradi nei semplici alle *mixture*), mentre l'*ACM*, il *LLPE* e il *LRSI* si occupano solo della confezione dei composti; negli ultimi due testi c'è anche un tentativo di indicare le dosi che devono entrare nelle *mixture*³⁹ con precisazioni che, oltre ad essere interessanti per la teoria, sembrano indicare anche in Lullo la preoccupazione di fornire ai medici indicazioni non troppo generiche⁴⁰. Nel *LPM* Lullo afferma che i quattro gradi di ogni elemento si trovano rappresentati

37. Il Mc Vaughn parla a questo proposito di "agostinismo scientifico" che avrebbe spinto Arnaldo ad accettare nel *De gradibus* la matematizzazione di al-Kindi (*The Development*, pp. 106-107).

38. *LLPE*, in LULLO, *Opera medica*, (3) p.l. L'ambiente medico di Napoli era, sullo scorcio del XIII sec., assai vivace e manteneva stretti rapporti con Montpellier. R. VERRIER. *Etudes sur Arnaud de Villeneuve*. 2 voll., Leiden 1947-9, II pp. 41, 113ss.

39. Sul rapporto gradi-dosaggio delle medicine composte v. MC. VAUGHN, *The Development*, pp. 38-40, 71-72.

40. La mia esposizione analizza i testi di medicina: tuttavia figure analoghe a quelle dell'*ACM* si trovano nel *Liber exponens figuram elementalem* dove la teoria dei gradi è esposta sistematicamente (in LULLO, *Opera Omnia*, IV, Mainz 1729). Nel *Liber de nova geometria*, composto nel 1299, due figure sono dedicate ai gradi degli elementi: la "figura

ciascuno in un'erba: come si vede, egli non considera la differenza fra erbe della stessa gradazione; in modo analogo nelle opere astronomiche considera tutti i segni di ogni triade (di fuoco, d'acqua, d'aria, di terra) mediante la stessa lettera elementare, senza curare le differenze all'interno della triade stessa (ad es. Cancro, Scorpione e Pesci, i tre segni d'acqua, sono tutti indicati con la lettera D senza alcuna distinzione). Vi sono pertanto sedici tipi di *medicina simplex*, che egli rappresenta con sedici lettere dell'alfabeto: indicate con A B C D le qualità elementari (*caliditas, siccitas, humiditas, frigiditas* nell'ordine) e gli umori corrispondenti, i quattro gradi di A sono rappresentati da E F G H; quelli di B da K L M N; quelli di C da O P Q R; infine quelli di D da S T V Y⁴¹. Ciascuno di questi gruppi, in cui l'organizzazione quaternaria è intimamente legata alla materia⁴², ha poi un proprio colore, che corrisponde a quello dell'elemento prevalente: rosso per A (EFGH), nero per B, azzurro per C, verde per D. L'attribuzione dei colori, qui e in tutte le altre figure dell'*ars*, aumenta l'efficacia mnemotecnica: ciò risulta particolarmente evidente nel *Liber exponens figuram elementalem*, composto negli anni 1275-81, dove la teoria dei gradi degli elementi è esposta sistematicamente, senza riferimento alla medicina, ma con una particolare chiarezza, che aiuta a comprendere i riferimenti e il funzionamento delle figure dei testi medici. Lullo spiega la gradazione elementare mediante il riferimento alla distinzione fra qualità proprie e appropriate: ciò significa che ogni elemento ha da sé una qualità (quella propria) e riceve, nella circolazione naturale, la seconda qualità secondo lo schema del quadrato degli elementi⁴³: questo fa sì che ogni elemento sia sé stesso e che i principi della natura non siano sommersi in un caos indistinto⁴⁴. La qualità

de quattuor gradibus elementorum" e la "figura de gradibus elementorum" (Lullo, *El libro de la 'Nova Geometria'*, ed. J. M. Millás-Vallicrosa, Barcelona 1953, pp. 71, 68; cfr. pp. 37, 34). L'angolo di osservazione di Lullo sembra però spostato rispetto al problema enunciato nei testi medici: nella *Geometria* si tratta di figure che vogliono illustrare l'*assituatio* dei gradi nei semplici in relazione a preoccupazioni astrologiche. Le due figure sono egregiamente analizzate da PRING MILL. *Ramon Llull y el numero*, pp. 30-35.

41. LPM, pp. 768-9: "Supponimus enim et dicimus, E esse unam speciem simplicis medicinae, in qua sit A in quarto gradu, B in tertio, C in secundo et D in primo... per istas autem literas decurrit ista ars, quibus ignoratis ars minime potest intelligi: ex quibus literis oportet fieri flores supradictae arboris, ita quod ex qualibet litera fiat unus flos; et oportet esse diversos colores appropriatos praedictis literis et numeris, quibus distinguantur gradus, ut literae et ipsarum gradus insimul convenient ad faciendas demonstrationes". Si noti che l'attribuzione delle lettere alle qualità elementari qui proposta non corrisponde esattamente all'attribuzione delle lettere degli elementi (B = ignis, C = terra, D = aqua, A = aer) nell'*ACM* e nei testi ad essa successivi.

42. PRING MILL. *Ramon Llull y el numero*, pp. 29-30.

43. YATES. *The Art of Ramon Lull*, p. 149, fig. 2; PRING MILL. *Ramon Llull y el numero*, p. 12.

44. LPM, pp. 769-770: "Quodlibet elementum habet ex se qualitatem unam tantum, aliam vero ab alio elemento recipit; ignis enim est calidus per se, siccitatem autem recipit a

propria tende alla realizzazione della prima intenzione dell'elemento, ed è nello stesso tempo la causa della graduazione degli elementi (e delle qualità) nell'*elementatum*:

...per hoc enim, quod in E ignis magis quam alia elementa
ad causam finalem se habet, revelatur intellectui humano
naturale agens idest punctum simplex...

La qualità dominante, che esprime il *punctum simplex*, è quindi il principio attivo nel determinare la composizione elementare⁴⁵. Quello che il *punctum simplex* opera in natura, l'"artista" (ovvero il medico lulliano) può riprodurre nella sua opera: il *LLPE* vuol mostrare come attraverso un opportuno dosaggio dei semplici si produca non una loro mera aggregazione, ma una vera e propria *mixtio*, ossia una specie di *elementatum* artificiale, dove le qualità dei diversi componenti si fondono in un'individualità nuova, la medicina composta, che ha un determinato grado e un determinato elemento dominante. Lullo si distacca pertanto dalla concezione avicenniana della medicina composta, le cui qualità sono in parte imprevedibili, senza tuttavia affermare che il composto è solamente la somma dei componenti. E' l'equiparazione dell'*artifex* alla natura che permette questa soluzione di un problema variamente affrontato dai suoi contemporanei e predecessori⁴⁶. Si confronti l'azione del *punctum simplex* qual'è descritta nel *LPM* con quella del medico nell'*ACM* (p. 13); nel *LLPE* l'attrazione di un elemento da parte dell'altro e la formazione del composto vengono descritte in termini di peso, per guidare l'opera del medico che deve confezionare i farmaci; nella figura infatti, che riprende la *figura graduum* dell'*ACM* in forma più

terra... si ita non esset, sequeretur quod aliquod elementum non haberet plus intentionem sibi ipsi, quam aliis: et ideo, qui praedictam conditionem negare vellet, naturalia principia negaret". Lullo collega esplicitamente la teoria delle qualità propria e appropriata a una concezione filosofica di notevole importanza per tutto il suo sistema: la teoria della prima e seconda intenzione. Cfr. PLATZECK, I pp. 263-4; cfr. anche il *Liber chaos* in cui l'esposizione è data sistematicamente nel capitolo "De prima et secunda intentione", pp. 263-4. L'attribuzione di due qualità agli elementi risale, com'è noto, ad Aristotele (*De gen. et corr.*, II, 3; 331a).

45. Il *punctum simplex* è il principio attivo nella composizione del misto elementare; viene così spiegato da Lullo (*LPM*, p. 793): "In principio generationis ipsius E quartus gradus ipsius A generat unum punctum simplex; quod punctum descendit ad terram causa recipiendi unum punctum de B, propter quam receptionem punctum generatum dividitur in sex partes, quarum tres sunt subiectae ipsi B; idcirco B in tres gradus dividitur: duas vero partes puncti generati dat quartus gradus ipsius A materiae ipsius C; et ideo C est in illa materia in secundo gradu: sextam vero partem dat A existens in quarto gradu materiae subiectae ipsi D; et ideo D in ipso E non est nisi in primo gradu tantum. Unde cum hoc ita sit, per hoc revelatur punctus septimus, idest, quartus gradus potens dominus et rector, qui cum influenza septem planetarum movet alios gradus E in principio ad generationem et in fine ad corruptionem".

46. Cfr. MC VAUGH. *The Development*, pp. 19, 33-4; 47-8; 64-6.

dettagliata, elemento per elemento, si insegna

qualiter medici sciant artificialiter ponderare medicinas,
secundum quod elementa sunt gradata in rebus, quae in
medicinis apponuntur (LLPE p. 1).

Una volta stabilite le figure dei gradi, e determinata con ciò la base della teoria, diventa possibile l'applicazione dell'*ars* alla pratica medica; usando la figura T su tutte le possibili combinazioni delle lettere indicanti i gradi, il medico impara a conoscere tutti i segreti e a confezionare tutte le medicine di cui ha necessità⁴⁷. Nella propria opera il medico deve usare i gradi secondo le condizioni del *quadrangulus praedestinationis* ("esse, perfectio, privatio, defectus")⁴⁸ concordando in essere e perfezione con la generazione, in privazione e difetto con la corruzione, cioè con le operazioni fondamentali della natura. Il fatto che Lullo avvicini la tematica dei gradi alla discussione aristotelica della generazione e corruzione sembra portare una conferma all'ipotesi recente del Mc Vaugh secondo cui attraverso la teoria dei gradi delle medicine si compie un passo nella elaborazione filosofica dei concetti di *intensio* e *remissio formarum*⁴⁹. Ben lungi dall'essere speculazioni fantastiche, insomma, le varie elaborazioni lulliane della teoria dei gradi sembrano inserirsi perfettamente al livello delle più avanzate discussioni medico-filosofiche del suo tempo⁵⁰.

47. LPM, p. 770: "Convenit quod medicus sciatur per mixtionem medicinarum simplicium et herbarum augmentare, diminuire et aequalificare alios gradus cum aliis et sciatur principiari et cognoscere principium, medium et finem graduum et convenit quod sciatur differenziare, concordare et contrariare gradus ad invicem tali modo quod sua artificialis operatio et operatio naturalis ad conservandam sanitatem et destruendam infirmitatem convenient et concordent".

48. LULLO, *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, in *Opera Omnia*, I, pp. 435, 437).

49. MC VAUGH. *The Development*, pp. 90-100.

50. Lullo ottiene particolare rilievo, fra gli autori che trattarono *de gradibus*, nell'opera quattrocentesca di Antonio Ricart. J.M. DUREAU-LAPEYSSONNIE. *L'oeuvre d'Antoine Ricart, médecin catalan du XV siècle*; in G. BEAUJOUAN, Y. POULLE-DRIEUX, J.M. DUREAU-LAPEYSSONNIE, *Médecine humaine et vétérinaire à la fin du Moyen Age*. Genève-Paris 1966, pp. 169-364. Ricart, che dice di aver studiato le dottrine di Lullo a Lérida (p. 220), nel suo *Compendium secundi operis* riassume così la teoria dei gradi: "Opinio Raymundi Lulli coligit numeros porcionum per quantitates elementorum, et dicit elementa habere certam circulationem, quibus possunt coniungi, et quod nullus elementum habet nisi unam quantitatem propriam, et sic graduat elementa per numeros; ponit ergo in medicinis simplicibus quatuor gradus medicinarum, intelligens quod aliqua complexionata habent de igne 4 gradus, aliqua 3, aliqua 2, aliqua unum, et quod, uno elemento dominanti in complexionato sub ratione certi gradus, verbi gratia quarti, tunc alia tria elementa necessario sunt gradata in illo mixto sub mensuris et quantitibus limitatis; ita quod mixtum calidum in 4^o habet 4 gradus ignis et sic 3 de terra, 2 de aere, unum de aqua et sic de aliis, ita quod ignis in hoc complexionato dividit se in 7 puncta, et ex quibus dat tria terre, duo aque, unum aeri et retinet unum punctum simplex ut salvetur eius species in esse simplici; sic pariter intelligit de ceteris gradibus suo modo: ratio est quia, si ignis dominatur

Il forte interesse di Lullo per la scienza medica, se ebbe come frutto primario la sua partecipazione e la sua tesi personale nelle discussioni sulla teoria dei gradi, mostra però la presenza e l'assimilazione di letture riguardanti altri campi della medicina. Si potrà allora pensare, sulle tracce di studi recenti⁵¹, che l'illuminazione sul Monte Randa sia stata principalmente l'intuizione della possibilità di servirsi del materiale offerto dalle scienze della natura per coniare una nuova teologia e soprattutto una nuova apologetica, arricchendo e innovando la teoria bonaventuriana dei *vestigia*?⁵² Dalla quantità delle fonti impiegate nei testi medici si deve comunque supporre che Lullo, nei circa dieci anni intercorsi fra l'"illuminazione" e la stesura dei *Libri principiorum*, si sia dedicato alla lettura attenta delle opere scientifiche (in particolare mediche) tradizionali e di quelle che più di recente avevano raggiunto gli ambienti culturali iberici e provenzali; e che facendo capo a Montpellier abbia rivolto i suoi studi alla medicina là dominante, non tanto perché volesse diventare un medico, quanto perché cercava una base scientifica per sviluppare un'apologetica nuova, rivolta non solo agli ambienti delle corti e delle scuole cristiane, ma anche a scienziati e dotti mussulmani ed ebrei. Solamente nella teoria dei gradi Lullo utilizza sul piano puramente scientifico queste teorie; il resto della sua opera medica è una rielaborazione pura e semplice di temi tradizionali, fatta usando il linguaggio e le figure dell'*ars* e sviluppando le possibilità offerte dalla medicina per una

in 4^o, oportet aquam, que ei opponitur, esse in minimo numero sive quantitate scilicet unitate, et quia ignis plus concordat terre, eo quod ab ea recipit siccitatem, ideo debet esse siccum in 3^o et quia siccitati opponitur humiditas, ideo aer debet esse in 2^o et sic ultra procedit de gradu in gradum. Preterea dividit gradum unum in quatuor puncta et quatuor gradus in 16 puncta, quorum porportiones, suppositis suis principiis, possunt in tabulis sub istis terminis designari". Ricart non accetta la dottrina di Lullo, cui muove numerose critiche sia in quest'opera, sia nel *De quantitibus et proportionibus humorum* (Ibidem, pp. 224, 225ss, 321). Nicolaus Pol conosceva l'opera del Ricart e ne possedeva un manoscritto oggi segnato S. Candido, VIII c 14.

51. Quando F.A. Yates parla di esemplarismo elementare e pone l'accento sulla centralità delle opere naturali nella filosofia lulliana, avanza l'ipotesi che le verità naturali siano da Lullo considerate uno dei mezzi più efficaci per dimostrare mediante *rationes necessarias* le verità di fede: la decima distinzione del *LPM*, "Metaphora", offre in effetti una serie di esempi assolutamente calzanti (YATES. *The Art of Ramon Lull*, p. 251). La filosofia naturale, base di questo genere di apologetica, era elemento comune dell'area culturale mediterranea, accetta quindi a cristiani, musulmani ed ebrei. Cfr. PRING MILL. *El Microcosmos lull·lià*. Palma de Mallorca 1961; M. BATLLORI. *Introdució a RAMON LLULL. Obres essencials*. 2 voll., Barcelona 1957.

52. Un testo fin qui mai messo in luce a questo proposito è nella sopracitata *Petitio Raymundi* (cfr. n. 1), p. 696: "Hoc pro tanto dico quod bonum esset, quod dominus papa et reverendi domini cardinales ordinarent cum praelatis, quod nulla philosophia legeretur contra theologiam, sed legeretur philosophia naturalis, quae concordet cum theologia, quae philosophia esset vera et necessaria ipsa existente ordinata et constituta ex principiis veris et necessariis in prima, secunda et tertia distinctione significatis et cum tali vera philosophia omnes falsae philosophiae destrui possunt".

lettura analogica di altri livelli della realtà, fra cui l'oggetto della speculazione teologica. L'ultima parte del *LPM*, la decima distinzione "De Metaphora", mette bene in evidenza questo fatto. Dopo aver infatti enunciato che "Metaphora significat unam rem pro alia" Lullo usa vari argomenti medici per introdurre per analogia altri esempi di cure o concetti paralleli di filosofia naturale, ma anche la dimostrazione di precetti morali e addirittura di dogmi⁵³.

E' caratteristico dello stile di Lullo che egli taccia il nome degli autori cui si ispira: ma l'esplicita menzione che egli fa di quelli con cui polemizza apre uno spiraglio entro la sua biblioteca medica; a parte i cenni a Pietro Ispano, nella quinta distinzione del *LPM*, cap. XIV ("De modo investigandi gradus medicinarum secundum dicta authorum et principia naturalia") discute infatti le teorie sui gradi delle medicine di Avicenna e di due medici legati all'ambiente salernitano, Matteo Plateario (XII sec.) e Costantino Africano (XI sec.). Lullo polemizza decisamente con le affermazioni degli autori citati e le giustappone per mostrare come esse, contraddicendosi, privino di solido fondamento la pur necessaria teoria farmacologica dei gradi:

Dicta authorum inter se possunt esse contraria; principia vero naturalia non possunt contrariari naturae. Unde, cum inter antiquos reperiantur diversae opiniones in qualitatibus et complexionibus herbarum et medicinarum simplicium, ideo oportet investigare, quae dicta ipsorum melius conveniunt cum principiis naturalibus, et quae illis sunt contraria; et postea convenit affirmare secundum conditiones istius artis ea dicta, quae melius conveniunt cum principiis naturalibus (*LPM*, p. 788).

La sua critica sembra fondata; il Mc Vaugh ha constatato che i medici occidentali avevano ricevuto la teoria dei gradi, di origine galenica, in forma frammentaria e in rielaborazioni confuse, che determinarono, verso la metà del XIII sec., l'esigenza di una razionalizzazione di queste nozioni, la quale culminerà nel *De gradibus* di Arnaldo da Villanova, contemporaneo di Lullo⁵⁴. Per dar corpo alle proprie osservazioni critiche Lullo cita alcuni passi dei tre autori⁵⁵: da questi risulta che egli conosceva almeno in parte il *Canone* di Avicenna, testo che nelle scuole (principalmente a Montpellier, città con cui Lullo ebbe molti contatti

53. Si vedano ad esempio i paragrafi: 4-*Incarnationis*, 5-*Unitatis et Trinitatis Dei*, 10-*Temperamenti et productionis in Deo et Incarnationis ecc.*

54. MC VAUGH. *The Development*, pp. 5-8, 13ss (cap. I, "The conceptual background of medieval pharmacy").

55. Si confrontino le citazioni di Lullo con i testi di Avicenna (*Libri Canonis quinque*, in AVICENNA. *Libri in Re Medica omnes qui hactenus ad nos pervenerunt*. Venetiis 1564), Matteo Plateario (*Circa instans*, Lugduni 1512) e Costantino Africano (*De gradibus quem*

durante tutta la vita) in quegli anni cominciava a sostituire il già vecchio *corpus* di testi medici raccolti nell'*Articella*. Tuttavia sia il modo in cui la teoria degli *humores* è sviluppata da Lullo (egli esclude, come si è già visto, il *temperamentum*) sia la differenza fra la schematizzazione lulliana e la minuziosa complessità e abbondanza di materiale offerta dal *Canone*, portano a dubitare che egli abbia scelto a suo modello il medico arabo.

E' stato fatto osservare da alcuni come la teoria dei gradi degli elementi e degli umori elaborata da Lullo sia notevolmente vicina a quella di Averroè⁵⁶ (questo fatto permette di formulare una stimolante domanda: Lullo avrebbe utilizzato proprio un materiale legato al rappresentate della tradizione filosofica islamica più noto in occidente, forse per portare le proprie *rationes necessariae* su un terreno praticamente inattaccabile dagli avversari?). In effetti la teoria dei gradi elementari com'è esposta nel *Colliget* collima con quella lulliana⁵⁷. Ma è anche possibile che Lullo si sia accostato alle teorie mediche di Averroè sulla scorta dell'esposizione abbreviata dei principi della medicina nei *Cantica*

vocant simplicium liber, in CONSTANTINI *Opera*, Basileae 1536). *LPM*, pp. 788-9: "Avicenna dicit, quod in agno casto est A in primo gradu, B in secundo; Platearius vero scribit quod A B in ipso existunt in tertio gradu... Avicenna dixit, quod in argento vivo existunt C D in secundo, vel in tertio gradu, Platearius autem ponit in ipso existere C in quarto gradu; alii vero authores illud ponunt in quarto gradu de C D... Avicenna dixit, quod aristolochia est in tertio de A, et in secundo de B; Platearius autem scribit, quod est in secundo de A... Cum Avicenna et Platearius sint concordēs, quod in Balsamo sit A B a praedominio in secundo gradu, ideo tenere debemus... Item Avicenna dixit, quod in fumo terrae dominatur D in primo gradu, et B in secundo; Constanti(n)us autem dicit, ipsum esse frigidum et siccum, non ponendo gradum; Platearius vero posuit, in ipso dominari A in primo gradu et B in secundo". Cfr. Avicenna, II, 2, p. 256: "De agno casto... Natura: Calidus in primo, siccus in secundo; II, 2 p. 256: "De argento vivo... Natura: est frigidum et humidum in secundo"; II, 2 p. 258: "De aristolochia... Natura: omnes species eius sunt calidae ad tertium pervenientes, siccae in secundo"; II, 2 p. 268: "De balsamo... Natura: eius lignum est calidum et siccum in secundo; et ipsius semen est calidius eo parum; et oleum eius est calidius utriusque, et est in principio tertii calidum..."; II, 2 p. 308: "De fumo terre... Natura: Dicitur quod est frigidus in primo, siccus in secundo". Cfr. Plateario, f. XVIr "De aristologia: Aristologie diverse sunt species, longa et rotunda. Utraque calida est et sicca in secundo gradu"; f. XIX v "De fumo terre: Fumus terre calidus est in I gradu, siccus in secundo"; f. VIIIr "De balsamo: Oppobalsamum succus balsami est, et potissimam habet virtutem dissolvendi et consumendi; est calidum et siccum in secundo gradu". Molte piante sono definite da Constantino Africano secondo lo stesso grado adottato da Lullo: *aristolochia* (p. 356), *balsamus* (ivi), *anisum* (p. 376), *sinapis* (p. 386): è curioso perciò che l'unica discordanza sia sul *fumus terre*, di cui Lullo dice che Costantino "aliquem gradum inter A B non definivit", mentre nel *De gradibus* si dice: "Fumus terrae calidus in primo gradu, siccus in secundo" (p. 351).

56. MC VAUGH. *The medieval theory*, p. 72; DUREAU-LAPEYSSONNIE. *L'oeuvre d'A. Ricart*, p. 223ss.

57. AVERROIS CORDUBENSIS *Colliget libri VII*, in ARISTOTILIS *Opera cum Averrois Commentariis*, X, (Venetiis apud Iunctas 1562) ff. 121v-132v; MC VAUGH. *The Development*, "Appendix 2", p. 307 ss. ripubblica i due capitoli citati; cfr. IDEM, *The medieval theory*, pp. 73-85.

di Avicenna, che Averroè aveva commentato correggendo alcune opinioni avicenniane ed inserendovi larghi tratti della propria teoria sugli elementi e sui fondamenti della medicina⁵⁸. Quest'opera venne tradotta da Armengaud Blaise a Montpellier verso il 1280; già nel 1278 veniva citata da Ramon Martí, che ne leggeva il testo in arabo⁵⁹; poiché Lullo non aveva difficoltà a leggere questa lingua, e il testo era evidentemente in circolazione in ambienti vicini a lui, non è da escludersi che anch'egli se ne sia servito, utilizzando per la propria battaglia culturale proprio le armi fornite dall'avversario.

Il commento di Averroè ai *Cantica* arricchisce quest'opera di riferimenti e ne amplia il discorso, mostrandone le basi razionali e i logici sviluppi: più che alla base empirica della medicina Averroè è interessato alla teoria medica e a quella elementare che nel sistema galenico ne è il fondamento. Tutta l'operetta si sviluppa secondo lo schema classico utilizzato anche nella *prima branca* dell'albero medico nel *LPM*. Averroè si distacca recisamente dal pensiero di Avicenna e mostra somiglianza con gli sviluppi lulliani, specialmente quando commenta le proposizioni 14-26 della prima parte dei *Cantica*, sviluppando con ampiezza la teoria delle complessioni e negando l'esistenza di una *complexio temperata*:

Sunt autem quidam opinati quod hec complexio sit secundum opinionem Galeni complexio hominis temperatam complexionem habentis, idest quod quatuor qualitates complectuntur in eo equaliter aut prope equalitatem... Ostensum est autem *in naturalibus* quod equale, in quo partes elementorum componuntur equaliter, sit prohibitum et impossibile invenire⁶⁰.

Averroè abbraccia invece la teoria della qualità dominante⁶¹; anche a proposito dei sintomi delle malattie troviamo nei *Cantica* e nel commento elementi analoghi a quelli usati da Lullo nel *LPM* e altrove; soltanto per l'elenco dei medicinali semplici (pars II, propp. 19-31) non tutti gli esempi adottati da Lullo nel cap. XIV del *LPM* ritrovano corrispondenze precise, ciò che denota senza alcun dubbio la sua lettura almeno parziale dell'opera maggiore di Avicenna. Quanto alle dottrine di Averroè, Lullo potrebbe averle apprese anche leggendo i commenti ad Aristotele, in particolare quello al *De generatione et corruptione*⁶²; tuttavia è da

58. *Canticorum Avicennae cum commento Averrois translatio*, in ARISTOTILIS *Opera cum Averrois*. Cfr. VERRIER, *Etudes*, I, pp. 61-70.

59. VERRIER, *Etudes*, I, p. 70.

60. *Canticorum Avicennae*, I 19, f. 224 r-v.

61. *Ibidem*, I 22, ff. 224 v - 225 r.

62. ARISTOTELIS *De generatione et corruptione cum Averrois Cordubensis media Expositione*, in *Opera*, V; II, 3 cap. 1, f. 382r-v.

considerare che i testi medici circolavano ampiamente a Montpellier, ed erano oggetto di attenzione e di discussione particolari.

Lullo cita esplicitamente due soli altri autori: Matteo Plateario e Costantino Africano; i loro nomi mostrano che egli ha attinto anche alla tradizione salernitana⁶³; fra le opere di Matteo usa la più famosa, il *Circa instans*, che occupa un posto rilevante fra gli antidotari del XII sec.⁶⁴. L'altro autore citato, Costantino Africano, nell'XI sec. per primo introdusse elementi della medicina araba nella cultura medica latina, insegnando per breve tempo nella scuola di Salerno e diffondendo coi suoi libri le nuove teorie mediche dal convento di Monte Cassino, dove svolse la maggior parte della propria attività di scrittore⁶⁵. L'importanza di Costantino Africano per gli sviluppi della medicina in occidente è legata soprattutto alle sue traduzioni di opere arabe, usate anche nella scuola di Chartres⁶⁶, e alla diffusione di alcune teorie fra cui la dottrina dell'*elementatum*, che sembra la base concettuale su cui si innesta la teoria dei gradi degli elementi: *elementatum* è infatti ogni corpo in quanto composto; semplici sono soltanto gli elementi puri, che non si identificano per es. con la terra che calpestiamo ecc.⁶⁷. La teoria dei gradi degli elementi si pone così, sul piano concettuale, come una precisazione dell'idea di *elementatum* ottenuta determinando quantitativamente le parti di elementi semplici che entrano in ogni composto; su questa base è anche possibile estendere la teoria dei gradi a tutti i corpi elementari composti, e non solo alle erbe medicinali. Il testo in cui Costantino espone la propria dottrina è il *De gradibus quem vocant simplicium liber*⁶⁸, in cui passa in rassegna le opinioni tradizionali sull'argomento e contesta su base empirica la possibilità della *complexio aequalis* o temperata⁶⁹. Della lunga lista di piante descritte da Costantino numerose compaiono anche nelle opere di Lullo, definite con

63. Matteo Plateario, in S. DE RENZI, *Storia della Scuola medica di Salerno. Collectio Salernitana*, Napoli 1852-9, I, p. 161ss.; KRISTELLER, *The School of Salerno. Its Development and Contributions to the History of Learning*, Bull. of the History of Medicine, 12 (1945) pp. 512-3, (rist. in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 2nd ed., Roma 1969). Costantino Africano, in DE RENZI, *Storia della Scuola*, I, p. 165ss; KRISTELLER, *The School of Salerno*, pp. 508-10; THORNDIKE, *A History*, I, pp. 742-60.

64. Cfr. MC VAUGH, *The Development*, pp. 8, 13-14.

65. Non ci sono motivi per dubitare che il "Constantius" citato nel *LPM* sia Costantino Africano; cfr. PLATZECK, II, p. 200.

66. T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze 1955, pp. 152, 204-62.

67. Cfr. TH. SILVERSTEIN, *Elementatum*, *Medieval Studies*, 16 (1954).

68. COSTANTINI *Opera*, p. 342ss.

69. COSTANTINO, *De gradibus*, p. 342: "Unde dicimus quod antiqui complexionem medicinae in quatuor divisere partes, quae vocantur gradus. Nam omnem medicinam dixerunt aut in primo gradu, aut in secundo, aut in tertio, aut in quarto manere". Esclusa

il medesimo grado e le medesime caratteristiche; è curioso tuttavia che l'unica citazione esplicita di Costantino nel *LPM* non corrisponda esattamente al testo (cfr. *supra*, n. 55).

E' probabile che il debito di Lullo nei confronti della scuola di Salerno non si esaurisca nelle fonti che cita esplicitamente: soprattutto il fatto che le opere mediche e filosofiche successive al *LPM* sviluppano un gran numero di questioni naturalistiche e mediche fa pensare a un rapporto diretto o indiretto con la tradizione delle *questiones salernitane*⁷⁰.

Se il legame di Lullo con la scuola di Salerno è riconducibile alla lettura di alcuni testi, il rapporto con Montpellier è certamente più diretto e importante. Abbiamo già visto che l'unico elemento della medicina medievale cui Lullo dà un apporto originale è la teoria dei gradi degli elementi, che aveva il suo massimo sviluppo nelle discussioni di Montpellier. In questa città, che era legata culturalmente e politicamente alla corona d'Aragona, si era sviluppata una fiorente scuola medica legata ad ambienti colti ebraici, che fiorì appunto durante gli anni della vita di Lullo⁷¹; si avvicendavano sulle cattedre della scuola medici della statura di Arnaldo da Villanova, Bernard Gordon, Armengaud Blaise, e il nostro catalano ebbe certamente occasione di conoscerli durante i numerosi periodi di permanenza in quella città. Non sembra che egli abbia frequentato la facoltà medica come studente né come docente, ma durante le sue visite a Montpellier deve aver conosciuto e discusso certi

la possibilità della complessione temperata, che "in composito corpore sensualiter inveniri non potest" (p. 343), Costantino afferma che ogni corpo è composto non di una sola qualità elementare, ma in misura diversa di tutte quante: "Unde corpus, quod dicitur calidum aut frigidum non intelligitur aliarum expers qualitatum. Nomen enim ab ea quae ei dominatur illi attribuitur. At quoniam intentio medicorum est humana corpora in sanitate custodire et infirma curare, et hoc absque cibus et medicina nequit fieri, et cibus et medicina sunt corpora de quatuor elementis composita, oportet primum, cibariorum et medicinarum qualitates cognoscere, ut quaedam corpora temperamentum transgredientia cum medicinis curentur oppositis" (p. 343). La gradazione delle medicine viene stabilita mediante la valutazione dell'effetto sensibile che esse producono sul corpo umano. Costantino rinvia tra gli altri ad Aristotele, Galeno, Giovanni Damasceno, Costa ben Luca.

70. B. LAWN. *I quesiti salernitani*. Tr. it. Napoli 1968.

71. Il più accurato resoconto storico sulla facoltà medica di Montpellier è ancora oggi quello di J. ASTRUC. *Memoires pour servir à l'histoire de la Faculté de Médecine de Montpellier*. Paris 1767, I pp. 6-15, 26-30 e passim. Alcune utili annotazioni sul curriculum degli studenti a Montpellier offre V.L. BULLOUGH. *The Development of Medicine as a Profession. The Contribution of the Medieval University to Modern Medicine*. Basel-New York 1966. (Dopo che questo articolo era già stato completato, è apparso l'interessante lavoro di J. GAYA, *El ambiente científico de Montpellier en el siglo XIII y XIV*. *Estudios Lulianos*, XXI, (1977) 59-65, che arricchisce significativamente i termini del rapporto fra l'opera lulliana e la scuola medica di Montpellier.)

temi, come quelli della composizione delle medicine, o l'*humidum radicale*⁷².

E' questo un altro argomento in cui la pratica medica si avvicina alle discussioni di filosofia naturale: l'*humidum radicale* è infatti uno degli umori secondari concepiti per spiegare la forma e l'organizzazione della materia vivente, a partire dai quattro umori fondamentali della medicina galenica; con esso si vuole in genere spiegare il rapporto fra generazione, nutrimento e diminuzione delle facoltà vitali (diminuzione naturale nella vecchiaia, ma anche provocata da certi tipi di febbre). Il concetto di *humidum radicale*, che è di formazione molto antica, era stato largamente sviluppato nel *Canone* di Avicenna⁷³, ed ebbe grande importanza nella discussione sulla febbre e sull' invecchiamento fra i medici di Montpellier finché, com'era successo a proposito dei gradi delle medicine, Arnaldo da Villanova non sistematizzò l'intera questione in un'operetta del 1308, il *Libellus de humido radicali*⁷⁴. Nel *LLPE* (pp. 24-25) Lullo risponde alla domanda, se l'*humidum radicale* può essere ripristinato: la sua risposta, negativa, è estremamente poco articolata e nasconde la fonte del suo pensiero: tuttavia il fatto che egli possa aver formulato (o che gli sia stata rivolta) questa domanda mostra che egli era, o era ritenuto competente in un argomento di estrema attualità per i medici. In realtà egli aveva sviluppato un'ampia trattazione dell'*humidum radicale* nel *Liber chaos*: fra le operazioni cui l'*humidum radicale* presiede Lullo enumera l'innesto delle piante, la generazione e il nutrimento degli animali e degli uomini, ma in quest'opera il suo occhio è rivolto più alle questioni di filosofia naturale che alla medicina. L'*humidum radicale* viene così considerato come il veicolo che trasmette la vita dal primo grado del caos agli oggetti particolari:

Omnia humida radicalia in virtute primi chaos creata sunt... species enim humidi radicalis existit in particulis, primo chaos existente subiecto eorum⁷⁵.

E' probabile che l'ambiente di Montpellier abbia influito anche sull'accettazione lulliana della medicina astrologica: non solo infatti Arnaldo

72. Risale forse all'ambiente di Montpellier la presa di posizione di Lullo a proposito della ricetta tradizionalmente conosciuta come *Benedicta* (cfr. MC VAUGH. *The Development*, p. 42 n; LPM, p. 771).

73. T.S. HALL, *Life, Death and the Radical Moisture: a Study of Thematical Pattern in Medieval Medical Theory*, *Clio Medica*, 46 (1971) 3-23. Hall parla anche di Lullo (pp. 10-11), riferendosi tuttavia non agli scritti medici ma al *Liber principiorum philosophiae*, dove il concetto di *humidum radicale* appare nella sezione dedicata al *subiectum Q (Compositio)*. Cfr. anche P. H. NIEBYL, *Old Age, Fever and the Lamp Metaphor*, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 25 (1971). La diffusione dell'idea di *humidum radicale* a Montpellier è studiata da MC VAUGH. *The humidum radicale in thirteenth century medicine*, *Traditio*, 30 (1974) 259-83.

74. MC VAUGH. *The humidum radicale*, pp. 276-280.

75. LULLO, *Liber Chaos*, in *Opera Omnia*, I, pp. 290-2.

da Villanova, ma anche altri medici nello stesso periodo a Montpellier indagavano il legame degli astri con l'insorgere delle malattie e la somministrazione dei farmaci⁷⁶. Ho mostrato altrove la vicinanza che esiste fra alcuni aspetti dell'astronomia lulliana e il *De iudiciis*, testo astrologico-medico di Arnaldo⁷⁷. E' comunque un fatto che il *LRSI*, in cui il legame fra medicina e astrologia è assunto come base di una visione complessiva della natura e dell'uomo, sia stato composto proprio a Montpellier, e segni in certo modo il risultato ultimo della riflessione scientifica di Lullo.

Collegare Lullo alla facoltà medica di Montpellier significa anche porsi la questione dei suoi rapporti con Arnaldo da Villanova: l'argomento è stato sfiorato spesso, ma mai approfondito dai biografi dei due personaggi⁷⁸. In realtà i dati su cui lavorare non sono molti: fra i due catalani un solo incontro è documentato, nel 1308, per parlare di questioni politiche, non scientifiche⁷⁹; però molto presto, nel XIV sec., era in circolazione la leggenda che voleva Lullo in Italia, apprendista dell'arte alchemica dallo stesso Arnaldo⁸⁰. I testi medici dei due autori mostrano spesso interessanti parallelismi; ma ritengo che siano riconducibili esclusivamente all'influenza dell'ambiente culturale comune, perché un'analisi ravvicinata mostra come, alle stesse domande, i due abbiano dato risposte diverse, servendosi di fonti divergenti⁸¹. Del resto la cronologia degli scritti medici di Arnaldo non consente di considerarli fonte né occasione polemica dei primi e più sostanziosi trattati medici di Lullo⁸²; e l'interesse di quest'ultimo, tutto volto alla razionalizzazione,

76. L'esposizione più vasta e sistematica dei temi medico-astrologici è contenuta nelle opere di Arnaldo da Villanova (in particolare il *De iudiciis*), ma egli non era isolato: basti fare i nomi di Bernard Gordon e, pochi anni più tardi, di Guy de Chauliac.

77. PEREIRA, 'Ricerche intorno al *Tractatus*', pp. 183-4.

78. PLATZECK, I, pp. 23, 29, 33, 37; CARRERAS Y ARTAU. *Historia*, II, 31; BATLLORI. *Ramon Llull en el món del seu temps*. Barcelona 1960; J.A. PANIAGUA. *Estudios y notas sobre Arnau de Vilanova*. Madrid 1963 p. 62 ss.

79. PANIAGUA. *Estudios y notas*, p. 62; H. FINKE. *Acta aragonensia*, 3 voll. Berlin Leipzig 1908-22. II, pp. 878-9; PLATZECK, I, p. 33.

80. CARRERAS Y ARTAU. *Historia*, II, pp. 46-7. Considerazioni interessanti sul rapporto fra Lullo e Arnaldo a proposito dell'alchimia venivano svolte da A. Pasqual in un'opera oggi introvabile al di fuori delle biblioteche iberiche: *Descubrimiento de la aguja nautica...* Madrid 1789, ma riassunta e utilizzata da J. De Luanco (cfr. n. 85).

81. Si veda come esempio la discussione sui gradi delle medicine, nata nello stesso ambiente ma approdata a risultati diversi; Arnaldo si serve del *De gradibus* di Al-Kindi dove Lullo usa Averroè, dando una formula del tutto diversa dei composti (MC VAUGH. *The Development*, cap. IV e V). Una posizione divergente da quella lulliana è assunta da Arnaldo anche a proposito dell'*humidum radicale* (IDEM, *The humidum radicale*, pp. 279-282).

82. Secondo il Mc Vaugh (*The Development*, p. 78ss) le prime opere mediche di Arnaldo risalgono agli anni intorno al 1290, mentre lo *Speculum medicinae* sarebbe stato composto fra il 1305 e il 1308. Cfr. PANIAGUA. *Estudios y notas*, pp. 6-10.

anzi alla riduzione a schema combinatorio (che poi in realtà significa impoverimento) di un materiale ricco quanto farraginoso ereditato dalla tradizione medica, ha un riscontro soltanto parziale con l'attività di Arnaldo: se infatti parte dell'opera di questi gli conferisce a buon diritto il titolo di filosofo⁸³, non va dimenticato che egli esercitò la professione medica e scrisse numerosi trattati in cui l'interesse sistematico cede a quello prevalente di curare e guarire con metodi efficaci, anche se non del tutto razionalizzabili nei termini della ragione scolastica⁸⁴.

Lullo non fu dunque, nemmeno per le opere mediche, allievo di Arnaldo: tanto meno poteva esserlo per l'alchimia, scienza cui si mostrò sempre contrario, che non praticò mai, e di cui forse solo occasionalmente ammise la possibilità teorica⁸⁵. Perché dunque, su quali basi nasce la leggenda di Lullo alchimista? Credo che una risposta rigorosamente storica debba ipotizzare un legame dei primi alchimisti pseudolulliani con ambienti legati all'eredità arnaldiana: spirituali e fraticelli catalani, fra i quali la pratica dell'arte trasmutatoria era ampiamente diffusa. Lullo stesso, negli ultimi anni di vita, aveva avuto contatti con i francescani spirituali, almeno alla corte di Federico II⁸⁶; nella sua qualità di

83. MC VAUGH. *The Development*, p. 89xx.; cfr. la diversa opinione dei CARRERAS Y ARTAU. *Historia*, I, pp. 216-7.

84. PANIAGUA. *Arnau de Vilanova, médico escolástico*. Asclepio, (1966-7) 517-532. Sull'aspetto empirico della medicina di Arnaldo v. le ricerche di P. Diepgen, in particolare la raccolta *Medizin und Kultur*. Stuttgart 1938.

85. *Contra v.Histoire Littéraire de la France*, XXVIII p.45. Ancor oggi fondamentale per una considerazione d'insieme dell'atteggiamento lulliano verso l'alchimia è J.R. DE LUANCO. *Ramon Lull (Raimundo Lulio) considerado como alquimista*. Barcelona 1870; questi ritiene che Lullo dia giudizi esplicitamente severi sugli alchimisti solo in opere posteriori al 1285. In effetti quello di Lullo sembra più spesso un atteggiamento di scetticismo che di condanna, tranne nel famoso passo del *Felix*, VI, 4 (cfr. A. LLINARES. *L'idée de nature et la condamnation de l'alchimie d'après le livre des merveils de R.L.*; in *La filosofia della natura nel Medioevo, Atti del 3° Congr. Int. di Filosofia Medievale*. Firenze 1964.) Tuttavia va ricordato che anche rispetto all'astronomia Lullo ha talvolta parole molto dure (per esempio nella *Doctrina pueril*) e scrive il suo *Tractatus novus de astronomia* per smascherare gli astrologi falsi e ingannatori. E' certo che Lullo non praticò né scrisse alcunché d'alchimia: prima degli storici moderni l'aveva ben visto il Pasqual che nelle *Vindiciae* (I p. 438) mise in rilievo come nella bibliografia lulliana non ci sia spazio per le opere alchemiche. Tuttavia in alcuni testi egli mostra un atteggiamento quanto meno possibilista: cfr. *Tractatus*, III cap. "De Cancro, Venere, Mercurio et Luna" (ms. *Edinburgh*, Univ. Borland 127, ff. 37v-38r): "Cum Cancer, Venus, Mercurius et Luna sibi invicem obviant, tunc faciunt hanc figuram D D D, et D fortunam habet tripliciter; item quadrupliciter ratione Mercurii qui est planeta convertibilis, et ideo D est in maiori bona fortuna in qua possit esse, et hanc constellationem multum diligunt alchimistae, quia in ipsa argentum vivum bonam habet fortunam, et color albus similiter". Cfr. *LRSI*, in LULLO, *Opera medica* (2) p. 39.

86. PLATZECK, I, p. 38; ma anche a Montpellier, a Parigi e in Italia Lullo era stato a contatto con esponenti del movimento dei francescani spirituali (Ibidem, p. 22-23; HILLGARTH. *Ramon Lull*, pp. 52-6; CARRERAS Y ARTAU. *Historia*, I, pp. 245-7, 254).

terziario francescano si trovava addirittura all'interno di questo ambiente, ed è certo che ebbe rapporti con il famoso generale dell'ordine, Ramón Gaufredi⁸⁷, autore del trattato alchimistico *Libellus de sole et luna*, annoverato da Littré e Hauréau fra le opere pseudoepigrafe lulliane⁸⁸. In anni precedenti Lullo si era anche trovato in contatto con un'altra singolare figura di francescano, quel Bernard Délitieux cui l'Inquisizione albigea imputò come capo d'accusa di possedere testi negromantici e lulliani⁸⁹. Non è dunque impossibile che il nome e le teorie di Lullo siano stati utilizzati da personaggi legati a questo ambiente, anche in anni relativamente vicini alla sua morte, o addirittura mentre era ancora in vita.

A colui che per primo ha accostato il nome di Lullo all'arte alchemica non era certo sfuggita la gamma di possibilità che l'*ars* lulliana e le sue applicazioni mediche in particolare offrivano all'alchimista. E' certo che il *Testamentum* utilizza molti dei temi filosofico-naturali elaborati da Lullo nel *Liber chaos* e in opere mediche; ed il *Tractatus de quinta essentia*, il primo testo alchemico certamente dovuto a un seguace di Lullo, è in larga misura debitore ai suoi testi medici che d'altronde cita esplicitamente, e di cui ripropone le intenzioni di rinnovamento della scienza⁹⁰; altrettanto che a Lullo tuttavia l'autore della *Quinta essentia*

87. HILLGARTH, *Ramon Llull*, pp. 53-5.

88. *Histoire Littéraire de la France*, XXIX, 381; XXVII p. 121.

89. P.E. LONGPRÉ *Lulle*: in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, X, col. 1082. Délitieux, sospettato di conoscere e praticare l'arte alchemica, era stato in contatto con Arnaldo da Villanova: B. HAUREAU. *Bernard Délicieux et l'Inquisition albigeoise (1300-1320)*. Paris 1877, p. 8. Nell'interrogatorio sostenuto dinanzi all'Inquisitore Bernard dichiarò di aver ricevuto in dono da Lullo una raccolta dei suoi scritti, "Vade mecum...per quem librum potest haberi scientia respondendi ad omnes quaestiones". Non si tratta del testo pseudolulliano alchemico dallo stesso titolo; abbiamo infatti una descrizione precisa della raccolta che comprendeva: "*Tabula generalis ad omnes scientias; Propositiones super principiis scientiarum; Libellus in quo probantur articuli fidei catholicae per necessarias rationes; et Capitulatio dictae tabulae cum problematibus quarundam quaestionum, quae solvuntur secundum modum tabulae.*" (M. DE DMITREWSKI. *Fr. Bernard Délicieux OFM. Sa lutte contre l'Inquisition de Carcassonne et d'Albi. Son Procès 1297-1319*. *Archivum Franciscanum Historicum*, 17-18 (1924-5). I brani riportati si trovano in *Arch. Franc. Hist.* 18, p. 7.

90. Gli studiosi della tradizione alchemica pseudolulliana raggruppano in genere il *De quinta essentia* col *Testamentum* (HLF XXX, pp. 271-282; CARRERAS Y ARTAU. *Historia*, II, p. 45ss; THORNDIKE, *A History*, IV, p. 13ss.). Sulla base di un esame delle due opere, su cui ho intenzione di tornare in seguito, ritengo invece che pur essendo molto vicine nel tempo, la loro origine si alquanto diversa; il *Testamentum* sembra opera di un alchimista di larga cultura e molto interessato alla pratica della trasmutazione dei metalli (v. tutta la seconda parte dell'opera), che ha trovato nella filosofia naturale lulliana, e principalmente nella dottrina del "secundum gradum chaos", un'adeguata fondazione teorica per l'alchimia; il *De quinta essentia* sembra invece il tentativo di un lullista (legato all'ambiente di Giovanni di Rupescissa e perciò interessato alle applicazioni mediche dell'*ars*) per usare

ricorre al *Libellus de consideratione quintae essentiae* di Giovanni di Rupescissa,⁹¹ francescano spirituale e seguace di Arnaldo, che Ivo Salzinger nel XVIII sec. definirà 'ottimo commentatore della *Quinta essentia* del maestro Raimondo' operando un rovesciamento della prospettiva storica spiegabile con il tramite per cui Salzinger stesso si era avvicinato al lullismo⁹². Si tratta per ora solamente di uno spiraglio aperto sulle origini dello pseudolullismo alchemico: ma la direzione potrebbe essere quella giusta e comunque riceve una conferma nel primo Cinquecento da uno dei rappresentanti più importanti del Lullismo parigino, Bernardo di Lavinheta, che incluse nella propria enciclopedia una sezione medica composta accostando pagine di opere lulliane autentiche (*LRSI* e *LPM*) ad ampi estratti del *Libellus de consideratione quintae essentiae*, e concludendo la sua esposizione con uno dei più famosi e antichi testi dello pseudolullismo alchemico, la *Medicina operativa*⁹³. Lavinheta non sembra avere perplessità nell'attribuire al maestro le

nell'alchimia il vero e proprio metodo lulliano (figure, lettere ecc.). Il testo del *De quinta essentia* riproduce alcune parti dell'opera del Rupescissa e brani estratti dai trattati medici lulliani, cui rinvia esplicitamente: "Valde prolixa est haec doctrina, sed sumus de intentione plus de hac materia in praesenti non tractare, quoniam in pluribus locis plane tractavimus de hac doctrina, ad quae te remittimus, ut est *Liber principiorum medicinae*, qui dicitur *ars medicinae*, *Liber* qui dicitur *de levitate et ponderositate elementorum*. Item *liber de regionibus sanitatis*. Item *liber qui dicitur doctrina de gradibus* in quibus ista scientia est satis diffusa, quia per ista quae hic diximus satis poteris de hac doctrina comprehendere". Cito da RAIMUNDI LULLI ...*De Secretis naturae seu de Quinta Essentia liber unus, in tres distinctiones divisus, omnibus iam partibus absolutus*. Coloniae 1567, p. 71.

91. IOANNIS DE RUPESCISSA. *De consideratione Quintae Essentiae rerum omnium opus sane egregium*. Basileae 1597; sulle opere alchemiche del Rupescissa v. THORNDIKE. *A History*, III, pp. 347-369. Sull'attività del R. fra gli spirituali J. BIGNAMI-ODIER, *Etudes sur Jean de Roquetaillade*. Paris 1952; J. POU Y MARTI, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XIV)*. Vich 1930. Dall'opera del Rupescissa il *De quinta essentia* pseudolulliano trae gli elenchi dei semplici (pp. 39-56 dell'ed.cit.) e la descrizione di molte cure specifiche (pp. 76-95; pp. 128-148).

92. I. SALZINGER. *Testimonia virorum illustrium*; in LULLO, *Opera Omnia*. I pp. 197-9: a proposito del testo del Rupescissa afferma che "ipse vero liber nihil aliud est, quam praeclara expositio libri *De Quinta Essentia* (Lulli): unde perutile esse, hos duos libros simul iunctos habere". Gli scritti pseudolulliani d'alchimia furono le prime letture di lullismo del Salzinger, che, partito da interessi teologici, si era accostato a Lullo tramite l'opera del Lavinheta; tali letture influenzarono tutta la sua successiva assimilazione ed elaborazione degli scritti del maestro (A. GOTTRON. *L'edició Maguntina de Ramon Lull*. Barcelona 1915, pp. 12, 15-17).

93. LAVINHETA. *Explanatio*, p. 345: "Hortulus medicus secretissimus". Il contenuto dell'opera è così indicato: I) LAVINHETA, *Opuscula varia...* ut 1) *Circulus seu Concordantia Astronomico-Medica* (pp. 348-76, corr. al *LRSI*); 2) *De modo graduandi medicinas* (pp. 402-18; estratti dal *LRSI* e dal *LPM*); 3) *Chirurgia* (pp. 418-27); II) RUPESCISSA, *De cura morborum vulgo incurabilium* (pp. 377-92; altro titolo per il *De consideratione*, di cui riporta i capp. I, 18-29 e I, 30-39); III) LULLII *De medicina operativa tractatiuncula* (pp. 427-30; è l'*Ars operativa medica*, Inc.: Cum ego Raymundus Hilerde dudum existens).

pagine d'alchimia che riproduce nella *Explanatio*: doveva sembrargli del tutto naturale che l'interesse per la medicina portasse anche all'esplorazione di questi campi limitrofi, e pertanto non discute la legittimità degli accostamenti che opera: aveva dietro di sé un retroterra che obiettivamente giustificava i suoi criteri editoriali.

Risalendo infatti dalle pagine del Lavinheta a quelle di Jaume Janer e del maestro di quest'ultimo, Pere Dagui⁹⁴, troviamo in esse affermazioni che giustificano pienamente, sul piano teorico, l'inserimento dell'alchimia nella filosofia naturale lulliana. Dagui, nella sua *Janua artis Lulli*, dopo una esposizione introduttiva molto generale concernente i principi dell'*ars*, si ferma al concetto di "materia prima sive chaos" che analizza a lungo secondo schemi lulliani, rivelando molto interesse per l'applicazione dei principi dell'*ars* alla natura⁹⁵; Janer ancora più esplicitamente, dopo una lunga esposizione di *Bonitas* (la prima delle *dignitates* lulliane) costruisce il suo *Naturae ordo studentium pauperum*⁹⁶ come un vero e proprio trattato di filosofia naturale, che disserta "de bonitate creata seu de natura naturata ut a philosophis tantum naturalibus consideratur" (fol.g iii r). La natura viene descritta con termini che ricorreranno uguali nell'*Explanatio* del Lavinheta; le potenze naturali (elementativa, vegetativa ecc.) nascono da uno stato di caos che nell'opera della natura è il presupposto dell'ordinamento da noi conosciuto: ma è molto interessante che il caos possa essere anche considerato come *artificium*, e come tale riprodotto nell'opera dell'alchimista:

Est tamen notandum quod ex materia contrarium et ex predictis tribus formis per insectionem vero autem per informationem efficitur et constituitur *unum nature artificium* in quo et per quod ipsa natura operatur quacumque naturali operatione *ut patet habentibus magisterium alchimistarum*. Et ratio est: nam omne quod sub globo lune

94. CARRERAS Y ARTAU, *Historia*, II pp. 69-78.

95. L'opera del Dagui è uno dei testi pubblicati dal Lavinheta durante la vasta attività editoriale che svolse a Colonia e a Parigi: PERE DAGUI, *Ianua artis Lulli. Introductorium admodum breve et succinctum ad omnes scientias, quod ianua artis...nuncupatur...* Coloniae 1516. Cfr. ROGENT-DURAN, *Bibliografía*, n° 61; cfr. n° 23, 27, 29; J.M. VICTOR, *The Revival of Lullism at Paris, 1499-1516*. *Renaissance Quarterly*, 28 (1975) p. 505.

96. JAUME JANER, *Naturae ordo studentium pauperum*. Barcelona 1512. Cfr. ROGENT-DURAN, *Bibliografía*, n° 47; VICTOR, *The Revival*, p. 506. *L'editio princeps* dell'opera di Janer, rarissima, era stata pubblicata da Pedro Miquel a Barcellona nel 1491. Altre sue opere sono *l'Ingressus facilis rerum intelligibilium* (Barcelona 1492) e *l'Ars metaphysicalis* (Valenza 1506). Janer fu il primo maestro della scuola lulliana di Valenza, istituita alla fine del XV secolo e legata da strette relazioni all'antica scuola lulliana di Barcelona; l'attività editoriale e didattica di Janer si svolse tutta in queste due città. Fu lui ad attirare agli studi lulliani l'umanista Alfonso di Proaza; infine nell'*Ars metaphysicalis* si trovano già quei temi scotisti cui Lavinheta nell'*Explanatio* darà largo respiro (CARRERAS Y ARTAU, *Historia*, II, pp. 67-70, 77-8, 251-4).

reperitur aut est elementatum, aut vegetatum, aut sensatum, aut ymaginatum, aut rationatum, circa quod non est dare medium. Et in tali artificio universaliter sumpte dicuntur esse ingenerabiles et incorruptibiles predictae quatuor substantie (elementa). Nam dicunt philosophantes quod universalia sunt perpetua et a parte post perpetue durationis; ideo in quantum talia minime generantur nec corrumpuntur. Sunt tamen generabiles et corruptibiles predictae quatuor substantie secundum quod in suis gradibus particularizate reperiuntur; corrumpuntur nam quando particularia per corruptionem et contrarietatem in detrimentum veniunt, ut evidentius patet. *Quod quidem artificium nature a multis philosophis quinta essentia nuncupatur*: dominus vero noster (Lullus) in astronomia celum quidem appellat quintam essentiam respectu istarum quatuor substantiarum interiorum, et bene utique... (f.h. iiii r).

Janer è il primo lullista ortodosso che considera gli alchimisti testimoni autorevoli e importanti del sistema naturale lulliano⁹⁷, mostrando la base teorica su cui in ambiente spagnolo agli inizi del '500 poteva operarsi quella fusione di temi medici, astrologici e alchemici all'interno degli ambienti lulliani, che nei due secoli seguenti avrebbe dato ulteriore stimolo all'espansione della letteratura pseudoepigrafa alchemica, già vasta e complessa.

Janer aveva alle spalle la tradizione della scuola lulliana di Barcellona, decisamente fedele all'insegnamento del maestro e ortodossa nella sua interpretazione: in essa si era sempre attribuita grande importanza, nell'insegnamento, alle opere scientifiche di Lullo, come mostrano i decreti promulgati da Pedro el Ceremonioso e da Juan II nel XV sec., che insistono sulla competenza medica e astronomica richiesta ai

97. E' probabile che Lavineta abbia incluso i testi alchemici sopra menzionati nella sua enciclopedia sulla base dell'insegnamento di Janer, cui l'*Explanatio* è per più motivi debitrice. E' poi molto significativo che il Proaza (allievo di Janer) sia il primo erudito che ha incluso un elenco di titoli alchemici nel catalogo di opere lulliane da lui stesso compilato e pubblicato in appendice a: LULLO. *Ars inventiva veritatis*. (Valenza 1515), f. CCXXV: *Liber de aquis et oleis. Alius de medicina theorica et practica... Liber de quintis essentis. De quaestionibus super eo motis. Liber testamenti. Liber dictus de numero philosophorum. Diadema Ruberti, Clausula testamenti, Codicillus, Lapidarium, Liber dictus magica naturalis ad regem anglie Eduardum, Magica naturalis parva. Liber dictus apertorium, Liber experimentorum, De inventione secreti occulti, Liber dictus ars curatoria, Liber dictus proprietarium, Liber dictus amphorismorum*. Proaza esprime tuttavia molte riserve sull'attribuzione dei testi alchemici a Lullo. Cfr. ROGENT-DURAN. *Bibliografia*, n° 53; CARRERAS Y ARTAU. *Historia*, II pp. 256-6; D.W. MC PHEETERS. *El Humanista español Alonso de Proaza*. Valencia 1961.

magistri di lullismo⁹⁸.

Le opere mediche di Lullo che hanno, come si è visto, non scarso rilievo nel bilancio complessivo della sua attività, sono quindi doppiamente alla base dello sviluppo della tradizione alchemica pseudolulliana: da una parte i testi medici vengono direttamente utilizzati all' interno di opere d'alchimisti che sembrano almeno inizialmente legati agli spirituali catalani; dall'altra l'insistenza sull'insegnamento della medicina e dell'astronomia nella scuola di Barcellona accentua nei *magistri* l'interesse per la filosofia naturale, inducendoli a sviluppare l'insegnamento lulliano con aperture verso nuovi territori.

Accogliendo sulla scorta del Lavinheta questa duplice tradizione e portandola a conseguenze radicali, Salzinger tenterà nel '700 un'interpretazione complessiva dell'opera di Lullo che, lungi dal respingere i testi di

98. L. DELISLE. *Testaments d'Arnaud de Villeneuve et de Raimond Lulle. 20 Jouillet 1305 et 26 Avril 1313*. Extrait du *Journal des Savants* (Paris 1896) pp. 11-13, pubblica un atto di Giovanni II d'Aragona del 1392 in favore del maestro Francisco de Luria che fa riferimento a una lettera di Pedro IV in favore di Berenguer de Fluvia: "Licencia y concessio facta a domino Rege ut sciencia Magistri Raymundi Lulli legatur publice per totam terram et dominationem suam. Nos J. Dei gratia etc. Exhibita et ostensa nobis in sua propria forma quadam carta pergamena domini genitoris nostri...tenoris sequentis: Nos Petrus Dei gratia rex Aragonum etc...volumus vobisque, dicto Berengario Fluviano, concedimus ac licenciam plenariam elargimur ut vos et illi qui a vobis ad id apti et sufficientes reputabuntur possitis et possint in quibuscumque partibus et locis nostri domini dictam artem seu scienciam divulgare, dogmatizare sive docere, ipsaque vos et quivis alii, in generali et in speciali, naturaliter et artificialiter, tam in medecina quam in astronomia ac filosofia et qualibet alia parte dicte sciencie uti libere valeatis... Supplicatoque nobis...quoniam sumus informati veridice quod vos, fidelis domesticus noster Franciscus de Luria, domicellus, de civitate Valencie, estis satis edoctus in *Arte generali* predicta et aliis libris magistri Raymundi quodque poteris sufficienter eligere ex illis qui scienciam seu periciam habent librorum dicti magistri Raimundi... Ceterum certificati ad plenum quod vos dictus Franciscus, qui de claro genere trahitis originem, sic virtutem addendo virtuti, artem medicine et chirurgie dicti magistri acquirere voluistis, ut inde opera caritatis ob Dei reverenciam, in egrotantes, precipue pauperes et egenos, exercere possetis, prout facitis quotidie, experientia docente, damus vobis licenciam et potestatem plenariam quod vos et illi qui a vobis sufficientes et experti ad hoc reputabuntur possitis et possint in quibuscumque partibus nostri domini uti naturaliter et artificialiter arte medicine et chirurgie dicti magistri Raymundi, ut noveritis opportunum". Cfr. F. DE BOFARULL Y SANS. *El testamento de R. Lull y la escuela lulliana en Barcelona*. Memorias de R. Acad. de Buenas Letras de Barcelona, 5 (1896) pp. 7-8 Cfr. MADURELL Y MARIMONT, J. M^a. *Documentos de la Escuela Luliana en Barcelona*. 6 (1962) 187-209; 8 (1964) 93-117; 229-235; 9 (1965) 59-69. In. 8 (1964) p. 93ss: nel memoriale dei consiglieri di Barcellona a Benedetto XIII, contro gli impedimenti opposti da Eymerich alla libera lettura dei libri di Lullo si legge: "Tercio, que'l Papa sia aximateix informat que el senyor rey en sos regnes ha dado licència a legir los libros de Filosofia e de Medicina d'aquell doctor En Ramon Llull...tro que non levement sia vist maiorment en la lectura del dits libres de Filosofia e de Medicina qui és poren tenir e legir"; fra i documenti della scuola di Barcellona tutta una serie di legati e testamenti comprendenti testi lulliani riportano titoli di opere mediche e di filosofia naturale.

alchimia perché non autentici, pretenderà mostrarne l'intrinseca necessità per il sistema lulliano⁹⁹.

Michela PEREIRA
Istituto di Filosofia
dell'Università di Firenze.

99. SALZINGER. *Perspicilia Lulliana philosophica*; in LULLO, *Opera Omnia*, I, p. 230: "...ablatis libris Alchimiae neminem posse perfecte intelligere libros philosophicos B. Raymundi et medicos, imo ne quidem *Artem Compendiosam, Artem Universalem, Artem Demonstrativam, Librum Chaos, Librum Principiorum Medicinae* et ceteros huiusmodi (dico perfecte et plenarie ita ut ea, quae in his libris rethorice traduntur, possit ad praxin reducere, sicut hi ipsi libri innuunt, et ad hanc ordinantur)". Salzinger aveva scritto i *Perspicilia* per dimostrare "quod B. Raymundus alchimiam sciverit, opere exercuerit, et libros de ea conscripserit" (ivi, p. 230), in polemica con i maiorchini Sollier e Custurer che negavano l'autenticità degli scritti alchemici attribuita a Lullo; di tale polemica abbiamo una ricca testimonianza nell'epistolario intercorso fra i tre eruditi negli anni 1710-1713, pubblicato da GOTTRON, *L'edició Maguntina*, App. II, pp. 41-75.

LES EMPRUNTS MYSTIQUES ENTRE ISLAM ET CHRISTIANISME ET LA VERITABLE PORTEE DU *LIBRE D'AMIC*

N'étant pas un spécialiste de l'oeuvre même de Ramon Llull —de l'établissement et du catalogue des textes, ou de la recherche d'archive—, je ne prétendrai pas apporter ici de connaissance nouvelle, mais je me bornerai à utiliser mes recherches sur l'Islam occidental pour projeter une lumière particulière sur le penseur majorquin qui s'est voulu, avant tout, l'interlocuteur des Musulmans.

Au fur et à mesure que j'étudiais la pensée lullienne, je me suis convaincu toujours davantage que le problème islamique était une des clés essentielles pour la comprendre. J'ai essayé longuement de le montrer à travers l'étude de courants particuliers de la théologie de l'Islam (le Zâhirisme et l'Acharisme) et de sa philosophie (notamment la logique)¹. Je ne saurais reprendre ici ces développements, mais je voudrais apporter une justification *a contrario* du fait que je me sois attaché pour cela au *Kalâm* (théologie) et à la *Falsafa* (philosophie d'inspiration hellénique), et non à la mystique, —à l'exception de l'oeuvre d'Ibn Sab'în et de Shushtarî, qui est mystique dans sa forme, mais d'inspiration philosophique.

En effet, la question du rôle du problème islamique dans la pensée lullienne a de tous temps été source de polémiques, et celles-ci se sont polarisées sur les trois principales indications explicites de la part de Llull: —l'élaboration du *Libre d'amic* "à la manière des soufis"; —le pari sur la possibilité de formuler un centième nom de Dieu en plus des quatre-vingt-dix-neuf qui forment un élément essentiel de la méditation mystique musulmane; —enfin, l'adaptation d'un ouvrage de Ghazâlî dans le *Compendium logicae Algazelis*. Cet auteur étant connu pour avoir opté finalement pour la mystique contre la philosophie et le *Kalâm*, et avoir réduit la logique à une propédeutique, la troisième indication semblait de peu de portée. L'extrême liberté prise par Llull envers les Noms Divins incitait également à ne pas prendre la seconde très au sérieux. Par contre,

1. Cf. ma thèse: *Pensée islamique et méthode universelle d'après Ramon Llull* (à paraître).

la première semblait garder tout son poids: on pense que si, la seule fois où Llull désigne explicitement une source musulmane de son oeuvre, il parle du soufisme, quant bien même les développements de Ribera et d'Asín Palacios apparaissent comme exagérés et réfutables dans le détail, il doit y avoir un fond de vérité dans cela.

Je voudrais analyser ici, de façon comparatiste, en utilisant l'exemple du développement de la littérature mystique musulmane, la véritable portée de cette référence. Celle-ci me semble pouvoir être réduite à une sorte de "formule" poétique, répondant à des formules similaires existant dans la littérature soufie.

Pour les besoins de l'exposé, je continue à envisager séparément la notation initiale du *Libre d'amic*, qui renvoie à la littérature islamique, et le corps du texte, marqué avant tout par l'esprit troubadouresque. Mais il ne faut pas oublier que l'ouvrage est un tout, et nous verrons que, loin d'y avoir dualité, ces deux aspects s'appellent l'un l'autre.

Même si nous ne connaissons pas l'oeuvre troubadouresque de jeunesse de Llull, nous devons néanmoins remarquer deux choses:

— Quand il y fait allusion, c'est pour s'accuser de luxure et d'avoir aimé indistinctement jeunes filles et femmes mariées. Or, comme l'a montré René Nelli², le propre de l'amour courtois est celui d'un célibataire pour une femme mariée. Le mariage de la dame crée une distance qui perpétue l'amour, tandis que le célibat de l'amant lui permet de se consacrer entièrement à son amour. Llull, qui s'était marié à vingt-cinq ans, se chargeait lui-même de l'adultère, et d'aimer des jeunes filles faussait d'autant plus les rapports de l'amour courtois. On peut donc penser que, sans avoir été jusqu'au caractère "rabelaisien" des poésies d'un Guillaume de Poitiers, celles du jeune Llull n'ont été à proprement "courtoises" que dans l'expression, non dans le fond. Elles situeraient donc, dans la littérature musulmane, plutôt du côté de la poésie d'Ibn Quzmân, auteur andalou du XII^e siècle qui a rompu avec la soif d'un amour épuré qui se manifestait au siècle précédent.

— D'autre part, une fois sa conversion accomplie, nous voyons Llull, dans le *Libre d'amic*, utiliser la thématique troubadouresque en la renversant en passion mystique pour Dieu seul, réussissant de façon géniale ce que les troubadours tardifs de l'Ecole de Toulouse ne sauront atteindre, avec une pénible adaptation religieuse de leur héritage poétique. Et, là encore, nous trouvons un équivalent du côté musulman: à savoir l'oeuvre de Shushtarî, si proche dans son esprit parfois du *Libre d'amic* que Massignon a pu faire l'hypothèse d'une influence directe. Je pense, pour ma part, que les expressions respectives des deux auteurs sont trop dissemblables (très crue chez Shushtarî, elle reste courtoise chez

2. René NELLI. *L'érotique des Troubadours*. Toulouse 1963.

Llull) pour qu'il y ait eu influence directe, mais qu'il a dû y avoir pour le moins contact indirect entre les deux auteurs par l'intermédiaire des mouvements réformateurs de leur époque.

La conversion de Llull lui a donc permis d'unir en sa même personne les deux points extrêmes de la poésie amoureuse d'al-Andalus. Dans la mesure où cette transposition non seulement n'a pas eu d'équivalent dans l'ensemble de l'histoire de la littérature troubadouresque occitane, mais encore a été accomplie par un seul personnage vivant à la frontière du monde musulman, j'ai été amené à faire ailleurs l'hypothèse que Llull avait été sensibilisé à certaines exigences par son contact avec les courants religieux présents dans la Majorque musulmane. Je ferai plus loin un pas de plus en montrant que ce qui restait à l'état de suggestions dans l'Islam majorquin a bien été réalisé ailleurs, et en désignant les étapes du processus. Mais auparavant, il faut revenir à la référence au soufisme qui introduit le *Libre d'amic*.

Le modèle que Llull invoque, il le désigne comme "*paraules d'amor e exemplis abreuçats*"³, ce qui peut être une traduction du terme soufi "*Shaṭaḥāt*", "paroles extatiques". Ce n'est donc pas à proprement parler un modèle littéraire. Sur ce plan, les soufis s'expriment en vers, et si le *Libre d'amic* constitue le sommet de la poésie lullienne, il n'en est pas moins en prose, alors que son auteur a par ailleurs considérablement versifié. Ce que Llull vise, ce ne peut être qu'une attitude, à la limite un rite de valeur universelle, au même titre que le don des larmes, le chant des *Noms de Dieu* à la manière de la récitation coranique, l'incipit des lettres par l'invocation du Christ comme les Musulmans invoquent Dieu et son Prophète, etc. auxquels il se réfère par ailleurs. L'Islam étant une religion sans mystères et sans symboles, Llull lui emprunte ses pratiques. Or il se trouve que, de la même façon, la littérature soufie du début du XIII^e siècle emprunte également au Christianisme des symboles qu'il réduit à des pratiques (par exemple: le couvent et les moines) ou à des images poétiques (p. ex.: le calice et le vin).

Nous trouvons ces emprunts chez plusieurs auteurs, mais essentiellement chez Shushtarī, car il a été marqué par l'influence de son maître Ibn Sab'īn, qui connaissait et utilisait les Évangiles notamment. La preuve de ce qu'il s'agit là d'un fait spécifique du XIII^e siècle et de la zone comprise entre Égypte et Maghreb est que, plus tard, les soufis syriens qui continueront à chanter les poèmes de Shushtarī ne comprennent plus ces emprunts et s'en scandaliseront, ou les réinterpréteront de façon à évacuer tout universalisme⁴.

3. Blanquerna, ch. XCIX (*Obres Essencials*, t. I, p. 260 a).

4. Cf. D. et M.-Th. URVOY. *Les thèmes chrétiens chez Ibn Sab'īn et la question de la spécificité de sa pensée*. *Studia Islamica*, 44 (1976) 99-121.

Vivant un peu avant Llull, de 1203 à 1269, et s'étant déplacé de l'Espagne vers l'Afrique du Nord puis vers l'Égypte, Shushtarî reprend les termes mêmes de la poésie érotique et bachique de l'andalou Ibn Quzmân, mort en 1160, tous les deux utilisant largement les dialectes arabes ou arabo-hispanique à côté de la langue classique. Mais la transposition de sens, dont je parlais tout à l'heure, ne s'est pas faite brusquement. Ne pouvant pas faire ici une investigation exhaustive, je m'arrêterai sur un exemple particulièrement remarquable par la façon dont, quoique sur le seul plan bachique et presque pas érotique, il marque le jalon intermédiaire entre Ibn Quzmân et Shushtarî

Né vers 1200 au Maroc, et mort en 1276 en Égypte, Ahmad al-Badawî est devenu le saint le plus populaire de ce dernier pays, non pas à cause de sa personnalité qui fut plutôt faible, mais à cause du pouvoir de thaumaturge qu'on lui a attribué. Il n'avait rien d'un penseur et son oeuvre poétique, où les traces de dialectalismes sont souvent nettes, n'a aucune originalité. Aussi les vers suivants, empruntés à un de ses principaux poèmes que la tradition date de 1238, n'en sont-ils que plus représentatifs des thèmes qui circulaient à cette époque:

“Conduis-moi aux tavernes (*al-hânât*) et fais-m'y entrer; recommande-moi au prêtre (*al-qîs*), et celui qui donne le vin (*al-kham-mâr*) me fera boire.

O toi qui décris le couvent (*al-dayr*), connais-tu sa qualité? Connaitrais-tu les qualités du couvent pour pouvoir me les exposer? (...)

Combien de nuits suis-je venu vers ce couvent pour y prêcher (*ikhtabahâ*), dans les nuits noires, tandis que mon tavernier me consolait?

Je suis venu vers ce couvent frapper à sa porte au petit jour et ai dit: “ô toi qui donnes à boire dans les tavernes, fais-le pour moi”.

Dans toutes ces tavernes, le prêtre m'a répondu: “Sois le bienvenu, toi qui viens nous saluer”. (...)

On m'a bien reçu et on m'a dit: “Tu es notre maître. Bienvenue au sultan des amants”.

J'ai dit: “ô toi qui donnes à boire aux hommes (*al-aqwâm*), reçois-moi, toi le magnanime qui me rassasie dans la taverne”. (...)

Les tavernes et les fleurs désormais me connaissent bien, et de tous côtés elles m'appellent;

et même la jarre qui est dans le couvent me parle, tandis que le calice (*al-kâs*) circule dans notre assemblée. (...)

O moines de ce couvent, par l'Évangile, faites moi boire de ce vin qui a été créé juste après que les sept sphères aient été

mises en place, et avant même l'eau et la boue (dont est fait l'homme);
 de ce vin qui n'a ni "comment" ni "semblable". Il est caché à celui qui a peu de science et de religion. (...)
 Parmi vous je suis le pauvre et je n'ai été satisfait de lui que lorsque mes os ont été broyés au mortier.
 Si je m'en saoule à en mourir, porte-moi entre les jarres et jette-moi au milieu de la taverne.
 Ne me lave pas avec l'eau de rose, ce serait injuste, mais avec le vin: tu me ressusciteras.
 Aspergez de vin la dalle de ma tombe lorsque vous partirez, car il me dispensera des paradis éternels. (...)"⁵

Certes, ce poème peut choquer par les confusions qu'il contient. La mystique musulmane du XIII^e siècle est souvent en dégénérescence et les pratiques d'extase artificielle sont fréquentes. D'où, chez certains, la croyance que les moines chrétiens utilisaient le vin pour se mettre en état d'extase. Le point extrême de cette confusion est atteint par le soufi égyptien Muhammad b. 'Alī b. al-A'mā qui consacre un poème à polémiquer contre le vin, utilisé par les chrétiens-infidèles et prohibé par le Coran, au bénéfice du hachich⁶.

Badawī commet cette erreur, ce que ne fera pas Shushtarī qui mettra en parallèle le vin du calice chez les chrétiens et le vêtement de consécration mystique (la *khirqa*) chez les Musulmans. Mais la question importe peu. Ce qui est remarquable c'est que nous ayons, à l'occasion de cette confusion, une première transformation de la poétique bachique, avec même une brève notation amoureuse, en une poésie extatique. Les derniers vers cités sont très proches de ceux d'Ibn Quzmān:

"Quand je mourrai, voici comment je conçois ma sépulture; je reposerai dans un vignoble au milieu des ceps, vous rassembleriez sur moi des feuilles comme un linceul et, à ma tête, vous mettez un turban de pampres"⁷

mais avec une autre dimension, à savoir que l'extase, même acquise de façon illicite, vaut mieux que le paradis lui-même. C'est la quête de cette extase qui conduit à ces rapprochements surprenants: le vin étant interdit en Islam et ne pouvant être procuré que par les Chrétiens, nous voyons mis sur le même plan la taverne et le couvent, l'aubergiste et le prêtre, la jarre de vin et le calice.

5. Poème cité dans la biographie (*Manāqib*) d'Aḥmad al-Badawī, par 'Abd al-Ṣamad (éd. de Būlāq, fin XIX^e s., p. 63-65). Vers 3-4, 7-9, 11-12, 14-15, 19-21, 26-29.

6. Cf. 'Alī Ṣāif Ḥusayn: *Al-adab al-ṣūfī fī Maṣr fī-l-qarn al-sābi' al-hidjri* (la littérature soufie en Egypte au VII^e s.H./XIII^e s.); le Caire, 1964, p. 174-175.

7. Traduits par G. WIET. *Introduction à la littérature arabe*. Paris 1966, p. 229.

Il faudra quelque chose de plus pour passer de l'extase à l'amour, et c'est la phrase admirable d'Ibn Sab'în à Shushtarî qui hésitait entre le suivre et rester avec ses maîtres shâdhilî: "Si tu cherches le paradis, va avec eux. Mais si tu cherches le Dieu qui est dans le paradis, viens avec moi!" Toutefois, Shushtarî n'en continuera pas moins à utiliser les mêmes symboles du prêtre verseur de vin, du calice, etc.

On voit par là que, si des penseurs comme Shushtarî et Llull ont su atteindre l'universalisme, c'est à leur philosophie qu'ils le doivent, non à leur mystique, laquelle vit d'images qui n'ont d'autre portée que celle d'une image, avec toutes les confusions qui menacent celui qui les utilise seules. Shushtarî reprend des lieux communs sans se soucier de leur véracité ou de leur fausseté, parce qu'ils lui permettent d'exprimer poétiquement sa propre conception religieuse. De même Llull reprend l'idée de "paroles d'amour", sans se soucier de savoir ce que les Musulmans mettent réellement là-dessous, et il plaque sur cette idée sa propre conception, conditionnée par sa propre culture exclusivement.

Pour la compréhension de l'oeuvre de Llull, la comparaison que je viens de faire montre l'inanité de certaines polémiques. Il n'y a pas plus de raison de croire que, parce que Llull invoque des *pratiques* soufies, il s'inspire de la *doctrine* soufie moniste, que de croire que, parce que certains soufis utilisent des symboles chrétiens, ils ont compris leur portée. Nous venons de voir qu'il n'en était rien dans ce dernier cas; l'analyse de l'oeuvre de Llull a bien montré, contre Asín Palacios, qu'il n'en était rien non plus dans le premier. Encore une fois, je n'ai pas prétendu apporter de connaissance nouvelle, mais seulement éclairer un problème et éviter une source d'erreur.

DOMINIQUE URVOY
Toulouse

N.B. Reproducimos a continuación el texto árabe correspondiente a la nota 5:

أيا جمعة قد غدت غرا. زهرة *
لأنها جمعت بين الحبيب
لأنها جمعت بيني وبين أخي *
قطب الرجال وبحر للعلم والدين
يا صاح خذني إلى الحانات أدخلني *
وأوصي القس والخمار يستقيني
يا واصل الدير هل تدري له صفة *
لعل تدري صفات الدير تبينني
إنني شغفت بحب الحان من صغري *
أصبحت مضمي نحيف الجسم في الكون
ونصت الكتب والأخبار عن عمر *
ان المجد أوصى بالمساكين
كم ليلة جئت نحو الدير أخطيها *
تحت الدياتي وخماري يناجيني
فجئت للدير أقرع بابه سحرا *
وقلت يا ساقى الحانات استقيني
أجابني القس في الحانات أجمعها *
اهلا وسهلا بمن قد جا يحييني
دخلت للدير في حان وجدت به *
فرسان خيل وهم شم العرائين
فرحبوا بي وقالوا أنت سيدنا *
اهلا وسهلا بسطان المحبين
فقلت يا ساقى الأقسام فاقبلني *
أنت الهمام الذي في الحان ترضيني
سواك لا أرتضي في الحان يعجبني *
بين الرجال ولا بين الميادين
وصارت الحان والأزهار تعرفني *
من كل ناحية منها تناديني
حتى الدنان التي في الدير تخطبني *
والكاش يجلي علينا في الدواوين
كذا مخاطبة لأشجار أجمعها *
كالأسى والبان والرياحين

ما زلت أشرب والسادات أخذهم *
 دهرًا طويلًا وخماري يواسيني
 حتى سكرت وهمت الآن من ولهي *
 من خمرة عتقت قبل الرهايين
 فصحت من حرمانني في الهوى سحرا *
 ياراهب الدير بلاد نجيل رويني
 من خمرة كونت من بعد ما رفعت *
 سبع طباقى وقبل الماء والطين
 من خمرة مالها كيف ولا مثل *
 محجوبة عن قليل العلم والدين
 ما قال رب السماويل لمن سكروا *
 حتى غدوا في النواحي كالمجانين
 بل قال ربك ويل للمصلينا *
 في الذكر قد جاء منوصًا بتبيين
 ما هم أناس لكل الخمس قد تركوا *
 وحاولوا تركها في الدهر والحين
 إلا لمن عن صلاة الخمس ساهونا *
 بتركهم لإدائها بعد توكين
 أنا الفقير لديكم ما فرحت بها *
 حتى سحقت عظامي في الهواوين
 إن مت سكرًا بها يا صاح فاحملني *
 بين الدنتان ووسط الحان فارميني
 لد تغسلني بماء الورد تغسلني *
 إلا اغسلني بماء الصبهاء تحييني
 رشوا على لوح قبوري ما إذا انصرفوا *
 خمراها عن جنان الخلد تغنيني
 وإن مررت بوادي طيبة وقيا *
 فأقر إسلامي على طه ويسين
 وقل له أحمد المسكين في قلق *
 من الغرام وشوقي منك يرضيني

CONSIDERACIONES EN TORNO AL PROBLEMA DE LA FE Y LA RAZON EN LA OBRA LITERARIA DE RAMON LLULL

El título justifica nuestra intención. No pretendemos hacer una crítica comparada de textos lulianos ni de éstos con otros de los teólogos de su época; sino simplemente una sencilla exégesis personal de los textos de *Blanquerna* y del *Félix* en torno al problema de la fe y la razón, capital en toda la obra de Ramón Llull.

1. Planteamiento de la cuestión

“Dime fatuo —leemos en el *Libro del Amigo y del Amado*— ¿en qué tiene principio la sabiduría?— Respondió: En fe y devoción, que son la escalera por donde sube el entendimiento a entender los secretos de mi Amado. —Mas le preguntaron: Fe y devoción, ¿en qué tienen principio?—Respondió: De mi Amado, quien ilumina la fe y calienta la devoción”.

El versículo citado basta para comprender el problema y adivinar la solución luliana: Fe y devoción son la escalera por donde sube el entendimiento a entender los secretos del Amado. Fe y razón son los dos ingredientes de la sabiduría como visión humana de Dios.

La profundidad teológica del versículo es suficiente para un amplio comentario. No obstante intentaremos barajar otros textos, sin salirnos de las obras señaladas, para aclarar las palabras precedentes.

Entendemos aquí por obra literaria de Llull el *Libro de Blanquerna* y el *Félix* o Libro de maravillas. No es que toda la obra literaria de Ramón se reduzca a éstas ni que tampoco debamos distinguir una obra literaria de otra doctrinal. Muchas otras son las obras literarias de Llull y no es posible tampoco establecer compartimentos en su producción. El *Blanquerna* y el *Félix* no constituyen su obra literaria junto a otra que pudiera ser filosófica o teológica, sino que hay la más perfecta unidad en toda su producción. No se puede en Llull delimitar tajantemente la teología de lo que no lo es. Sus obras son una temática reducida a una unidad primitiva en la que no cabe señalar preferencias por una disciplina determinada. En Ramón Llull se conjuga armónicamente la teología con la poesía y con la mística y con la ética y con la dialéctica y con la filosofía.

Es que la poesía luliana es filosofía de amor y es mística espiritualista a la par que metafísica teológica. El entendimiento —razón y filosofía— tiene su principio en la fe y en la devoción, escribimos en el texto inicial. La fe y la devoción —base de la teología y misionología lulianas— se principian y fundamentan en el Amado —amor y mística— quien ilumina la fe y calienta la devoción.

Ramón Llull por la devoción, que es “enamorarse y moverse a seguir en loar y honrar la Santísima Trinidad de Dios y la encarnación de su Hijo... entre nosotros... y entre todos aquellos que viven ciegos en la falsedad y error” (*Blanquerna*, cap. XLV)¹, se lanzó a una labor apologético-misionológica. Para ello fundará monasterios de formación misionera, predicará con la palabra y con la vida, escribirá libros contra todos los errores. Concibió un “Arte” para destruir el error y alcanzar la verdad, un arte que no es lógica escolar ni “organon” científico, sino método práctico e instrumento de conversión porque el error es la falsedad, es “creer de Dios falsas cosas... y de nuestro Señor y de su gloriosa Madre decir malas y villanas palabras, deshonorándoles y blasfemándoles falsamente” (*Félix*, cap. LXXIX). Así “iremos allá (a los moros, a los judíos, a los idólatras) —responde el Entendimiento a la Fe— y les enseñaremos el Arte abreviado de hallar la verdad. Cuando la hubiesen aprendido, entonces podremos fácilmente convencerles por el mismo arte y sus principios” (*Blanquerna* - cap. XLIV).

El problema de la razón y de la fe es, en Ramón Llull, un problema de conversión a la verdad convenciéndo del error para que crean los infieles cosas ciertas de Dios y le honren.

Ramón Llull aporta también otro aspecto del error y de la falsedad. El error es el apartarse el entendimiento del fin para que es creado, cuyo fin consiste en entender a Dios y a la obra de Dios (*Félix*, cap. LIV). El apartarse es entender más las cosas mundanas, para lo cual no es creado (*Félix*, cap. LXXIX). La falsedad es también ignorancia por no usar del entendimiento en lo que podría entender..., pero también sobrepasarse en lo que no le es posible entender (*Blanquerna*, cap. XXXVIII).

El problema de la razón y la fe es aquí distinto. Es un problema de delimitación de campos para que no se confunda el creer con el entender.

Los dos matices son interesantes puesto que nos descubrirán matices muy distintos en uno u otro caso.

Las pocas notas precedentes manifiestan que, junto a los libros lulianos de neta raigambre científico-teológica, son el *Blanquerna* y el *Félix* la traducción novelística de los mismos principios y pensamientos

1. Usamos en las citas del *Blanquerna* y del *Félix* la edición castellana de la B.A.C. preparada y anotada por los padres Batllori, s.J. y Caldentey, T.O.R. A partir de este momento, al referirnos a estas obras, indicaremos tan sólo el capítulo.

teológicos expresados en aquéllos. No es extraño tal fenómeno en la Edad Media, época eminentemente religiosa. El libro, de *Blanquerna*, escrito entre 1283-1285, y el *Félix*, compuesto por el año 1288, se complementan armónicamente. Mientras el *Blanquerna*, ha escrito Riquer² es una especie de visión vertical, que transcurre a lo largo de la vida de un hombre, el *Félix* es una visión horizontal, en la que el hombre recorre el mundo, admirando la creación y aprendiendo.

Ambos libros se pueden parangonar, por su fondo teológico-popular, con las obras del mismo espíritu medieval. En Berceo, por ejemplo, a través de sus leyendas milagrosas, descubrimos el fondo teológico de la mediación y maternidad espiritual de la Virgen, temática teológica que encontramos en las *Cantigas* del Rey Sabio y en la obra de Dante Alighieri. No es ajeno Ramón a tales cuestiones en su obra poética, pero también en su *Blanquerna* y en su *Félix*, entre las líneas de sus ejemplos y apólogos, aflora la preocupación por la unidad de la ciencia en armónica síntesis con la unidad de la fe.

No se crea que la obsesión por la síntesis luliana de la ciencia y la fe sea algo superficial. Late en el fondo de toda su obra hasta convertirse en elemento aglutinador de toda su temática y de todas sus inquietudes y actividades. Por tanto, más que de unidad, podríamos hablar de unicidad en el pensamiento doctrinal de Lull.

Unidad de fe y de razón, con todos los matices ya esbozados, en la síntesis superior de la verdad. Esta es la cuestión luliana. Oigamos las mismas palabras del Maestro Lulio:

“Un hombre (*Blanquerna*. cap. XLIII) tomó de oficio juglar... Sucedió un día que, estando él en la corte de un gran prelado con otros muchos juglares, les dijo si querían honrar la fe”. ...para ello “hiciese un convento de religiosos que aprendiesen la lengua arábiga para que fuesen a honrar la fe a Tierra Santa, donde la infidelidad tanto la deshonra”.

Reglones antes había escrito: “La *Fe* se lamenta de que los sarracenos, hijos de la incredulidad, tengan y posean la Tierra Santa, donde la fe fue fundada y puesta en guardia de la Iglesia.”

“La obra más sabia que el hombre puede hacer en el mundo (*Félix*. cap. LXVII) es tratar en él del mayor bien que en él hay, que es la común utilidad en *conocer* y amar a Dios; por lo que Félix entendió que la obra más sabia es solicitar la extensión de la religión cristiana para que todos

2. *Historia de la Literatura Universal*, T. I. De la Antigüedad al Renacimiento. Barcelona. 1962.

crean"³.

Vuelve a insistir Llull en el cap. XLIII del *Blanquerna*: "Preguntó Blanquerna a la Fe quienes eran sus hermanos. Respondióle la Fe: - Esta señora *Verdad* es mi hermana, y el *Entendimiento* es mi hermano, a quien voy yo ahora, para que él vaya a aquellas gentes de donde yo vengo y con razones necesarias les demuestre los catorce artículos... porque las gentes piden razones y demostraciones necesarias voyme yo a mi hermano, el cual tiene poder suficiente por virtud de Dios de probar mis catorce artículos".

La *Verdad* lloraba (*Blanquerna*. cap. LXXXIX) afirmando que "no puede tener consuelo en tanto que la falsedad sea en el mundo tan amada y loada".

Los textos propuestos aportan los datos de la doble vertiente del problema planteado anteriormente. La fe contra la incredulidad y la razón contra la falsedad, hermanadas, aunque metodológicamente separadas, en busca de la destrucción del error y del triunfo de la verdad. Ahí está la síntesis unitaria de la ciencia y de la fe.

En consecuencia, la producción literaria de Llull a que nos referimos puede considerarse francamente teológica ya por los temas que incluye —reléase el *Arte de Contemplación* con que termina el *Blanquerna* o los tres libros primeros y los dos últimos del *Félix*— ya por la preocupación capital del autor. Cualquiera de los temas que trata acaba en una referencia a Dios. Es que el alma de Ramón está poseída de la necesidad de manifestar a los no creyentes la necesidad de Dios, demostrando con razones lo que la fe recibe por iluminación.

El problema de la coordinación entre la fe y la razón se impone en el *Blanquerna* y en el *Félix*. Para comprender mejor el alcance del mismo conviene aclarar antes qué entiende Llull por razón y qué por fe.

2. Concepto liliiano de entendimiento y su alcance

Ramón Llull es claro y tajante. "El entendimiento es la luz espiritual que ilumina el alma para entender" (*Blanquerna*. cap. XXXVIII).

Enseguida preguntamos, ¿entender qué? Con la misma claridad responde Ramón: *Entender*:

1º - la verdad de su Creador (*Blanquerna*. cap. XXXVIII), porque es creado (el entendimiento) para entender a Dios (*Félix*. cap. LIV).

2º - la verdad de las obras de Dios (*Blanquerna* cap. XXXVIII) porque es creado (el entendimiento) para entender a la obra de Dios, según obra natural (*Félix*. cap. LIV).

3º - entenderse a sí mismo, que es obra suya y más semejante a sí

3. Todos los subrayados del texto son míos.

(*Félix*. cap. LIV).

4º - entender a la memoria y a la voluntad (*Félix*. cap. LIV).

Cuatro matices distintos del objeto de la razón. Los tres últimos son netamente filosóficos y, por tal motivo, no es del caso analizar. El primero es el eminentemente teológico. Constituye la cuestión que nos ocupa: el conocimiento de Dios. La distinción aparece ya en el versículo 250 del Amigo y del Amado; Escribe Ramón: "Dos pensamientos tenía el amigo: con el uno pensaba todos los días en la esencia y virtudes de su Amado; y con el otro, en las obras de su Amado; de aquí nació la cuestión sobre cual de éstos pensamientos era más excelente y más del gusto del Amado".

En el primer caso enumerado el entendimiento entiende la verdad de su Creador: la esencia y virtudes de su Amado. No como Creador, ello constituiría otra vez un tema filosófico, al sugerir la posibilidad de llegar a Dios-Creador partiendo de la realidad-creatura. El entendimiento conoce a su Creador como Divinidad. Ahí radica el problema teológico y aquí radica la primera unidad de la ciencia a que antes hacíamos mención.

La filosofía es racional y es, por ello, ciencia. Es conocimiento demostrativo del Creador y de su obra. La teología es igualmente racional y es, francamente para Llull, ciencia también. Es conocimiento discursivo sobre la Divinidad. Por tal razón no duda Ramón en escribir que el Entendimiento *dictaba* a muchos escolares filosofía y teología (*Blanquerna*. cap. XLIV).

La síntesis científico-luliana está al fundirse ambas ciencias en la unidad superior de la sabiduría. La sabiduría nace, explica Ramón, cuando el hombre *entiende y ama* a Dios (*Félix*. cap. LXVII). Y el amor es fe y devoción, principio de la sabiduría (*Lib. Amigo y Amado*. vers. 288), porque la devoción, hermana de la fe y la verdad (*Blanq.* cap. XLV) enamora y mueve a loar y honrar la Trinidad de Dios y la encarnación de su Hijo (*Blanquerna* cap. XLV).

Pero hay más todavía. El entendimiento tanto más se ennoblece y perfecciona cuanto más sutil, más profundo y más amplio sea el objeto de su conocimiento. "Cuanto más el entendimiento entiende las cosas dificultosas y altas, tanto es mayor y más noble y más elevado por su inteligencia, lo que no sucede siempre así en las otras potencias" (*Blan.* cap. XXXVIII). Otra vez una cuestión filosófica que puede tomar cariz teológico al ponerla en función de la oscuridad de la fe. Así Ramón Llull no duda un momento en declinarla hacia tales matices. En un pasaje del *Félix*, para justificar que los profetas del Antiguo Testamento hablaron en términos oscuros, afirma que donde más oscuramente hablaron los profetas del advenimiento de Jesucristo, más ocasionado está el humano entendimiento para levantarse a sí mismo en sutileza.

Con la premisa anterior, a la que responde siempre el arte luliano y su actitud fundamentalmente racional, sería fácil concluir el silogismo y cerrar la cuestión. Puesto que la fe es lo "non-vissum", en expresión de Santo Tomás, sobre el misterio, ocasionado está el entendimiento para levantarse sobre ella en discursos y sutilezas. Sin embargo la razón tiene sus límites que no es posible traspasar, límites que reconoce y defiende Ramón Llull, afirmando que "antes es de desear que el entendimiento tenga ignorancia de lo que no es posible entender" (*Blanq.* cap. XXXVIII). Expresión ésta que urge ocuparnos de la fe para formular los postulados de la cuestión desde la otra vertiente.

3. La noción luliana de la fe

El texto anterior se corrobora también con el siguiente:

"No convenía — dice la abadesa a una de sus religiosas que ha faltado en la fe— que nuestra alma entendiese tanto como es la obra que tiene Dios de sí mismo (los misterios). Y lo que no entendemos en Dios es aquella cosa por cuya inteligencia no es suficiente nuestro entendimiento por la mucha imperfección en que ahora está; y, por esto, manda Dios que con la luz de la *fe creamos lo que no podemos entender* de su trinidad y demás artículos" (*Blanq.* cap. XXX).

Ramón Llull al definir la fe nos ofrece una doble perspectiva. En el *Félix* encontramos ambos aspectos. Dice Llull (cap. LXIII): "La fe es *creer* en los catorce artículos". A reglón seguido añade: "La fe es luz del humano *entendimiento*, pues por la fe *supone* lo que no entiende".

En el primer aspecto la fe aparece como cuestión de conocimiento. Cuestión con dos factores correlativos: subjetivo uno, la creencia, base de la suposición del entendimiento; objetivo otro, los catorce artículos, supuesto del conocimiento. La fe conviene, de esta forma y de una manera propia, al entendimiento. Creer o no creer son actos tan sólo realizables por la facultad intelectual. Pero esto no significa un asentimiento espontáneo del entendimiento, sino imperado por la voluntad, según ha afirmado Sto. Tomás, a la que Dios mueve mediante la gracia (*S. Theol.* II-II, q. 2, a. 9). En tal caso la fe es el supuesto del entendimiento. Los "articula fidei" son las premisas de las cuales el entendimiento puede inferir todas las conclusiones que sea lícito extraer. El "intelligere" actúa aquí de una forma instrumental, aprovechando los datos de la fe como base. "Disputaremos con ellos (los moros) dice Ramón Llull (*Blanq.* cap. XLIV) con un nuevo modo, enseñándoles el Arte abreviado de hallar la verdad. Y cuando la hayan aprendido, entonces podremos fácilmente convencerles por el mismo arte y sus principios". Los principios del Arte luliano son de base y trascendencia metafísico-teológica.

En el *Félix* encontramos otro matiz de la fe, un segundo aspecto. Dice Llull: "La fe es *amar* a Dios en su unidad, trinidad, encarnación y los otros artículos, y este amor es operación de la *voluntad* sin entender lo que se ama, sino es que el hombre ama sólo lo que cree ser verdadero por la suposición que de ello hace" (*Félix*, cap. LXIII). Aquí la fe sería una vivencia. Un llegar a Dios por un camino irracional.

Los dos aspectos se complementan. Ramón admite las dos fórmulas conjuntamente para llegar a la Divinidad. Así en el *Libro del Amigo y del Amado* (vers. 241) plantea la cuestión en estos términos:

"Decía el Amigo que la ciencia infusa venía de voluntad, de devoción, de oración; y la adquirida venía del estudio y trabajo del entendimiento, y por eso es cuestión: ¿cuál ciencia es más presto en el Amigo y cuál le es más agradable y es más cómoda?"

El mismo Llull responde a la cuestión en el versículo 19, del mismo libro:

"El amigo preguntó al entendimiento y a la voluntad cual de los dos era más cercano de su Amado. Y corrieron los dos, y el entendimiento llegó mucho más presto a su Amado que no la voluntad".

Aquí encontramos la unidad de la fe subordinada, como antes la unidad de la ciencia del entendimiento, a una unidad superior. Pues si en el texto anterior parece ser dar una primacía al entendimiento sobre la fe, en el versículo 70 del Amigo y el Amado sucede lo contrario:

"Entró el Amigo en un delicioso prado, y vió a muchos jóvenes que perseguían muchedumbre de mariposas y hollaban las flores, y cuanto más porfiaban en agarrarlas, tanto más altas volaban las mariposas. De que discurrió el Amigo que tales son aquellos que con curiosas sutilezas piensan *comprender* a su Amado, quien abre las puertas a los simples y las cierra a los sutiles; y la *fe* muestra aquél en sus secretos por la ventana del *Amor*".

Precisamente en el *Libro del Amigo y del Amado* y en *Arte de contemplación*, apoteosis final del *Blanquerna*, los "articula fidei" y las "razones necesarias" se funden en una maravillosa unidad vivencial de fe, en una "sapiencia amorosa" de la Divinidad.

Tanto la fe-conocimiento como la fe-vivencia son necesarias para una verdadera sistematización teológica. Además, el objeto de ambas es el mismo, como es lógico. Cuenta Ramón en el *Blanquerna* (cap. XXX) que una religiosa fue tentada contra la fe mientras consideraba en la Santísima Trinidad, en la encarnación del divino Hijo, en la virginidad de Santa María, en la hostia consagrada, transsubstanciada en verdadera carne de nuestro señor Jesucristo. En el *Félix* (cap. LXVIII) escribe Llull

que la fe es amor a Dios en su unidad, trinidad, encarnación y los otros artículos.

Por último hay que añadir que la fe es luz divina que ilumina el alma humana, "por medio de la cual entendió por lo que antes no entendía el misterio... y cesaron sus dudas" (*Félix*, cap. IV).

La fe es una virtud por la que "son los hombres en vía de salvación, creyendo lo que no pueden entender", de tal forma y hasta tal punto que "si todo aquello que el hombre no puede entender no hubiera de creer, se siguiera que la fe fuese un vicio" (*Félix*, cap. IV), lo cual es inadmisibile.

4. Coordinación entre fe y razón

Los elementos esquematizados en los apartados precedentes nos llevan de la mano a plantear ya la cuestión central del presente comentario: las relaciones entre la fe y la razón. No era éste un problema aislado y surgido por el celo apostólico de Ramón Llull. Era el problema de la Edad Media que preocupaba a la Teoría de la ciencia, como en la E. Antigua preocupó el deslinde armónico entre mitología y filosofía, como en la E. Moderna se ha interesado conjugar y definir el pensar filosófico del pensar físico-químico, como hoy derivamos hacia una coordinación limitativa entre la ciencia filosófica y la ciencia bio-química. No obstante, también es cierto que Llull le introdujo un matiz misional específico y propio.

El P. Manser⁴ ha determinado cuatro vertientes distintas de la cuestión. La primera es la opinión de los que enfrentaron la fe y la razón en una oposición irreductible, opinión repartida entre fideistas y racionalistas. La segunda, la de Sto. Tomás, defiende una armonía entre fe y razón basada en una distinción de ambas. La tercera define una armonía fundamentada en la separación entre ellas. Por último, la corriente que apoya la armonía a base de la confusión de ambas. Aquí incluye el P. Manser la corriente agustiano-anselmiano-franciscana. En ella encuadra a Llull cuya tesis, dice, es que sin fe no hay absolutamente ningún conocimiento, citando en apoyo la *Phil. princ.* cap. 3 y el *Ars Magna*, p. IX, c. 63.

El planteamiento y la solución de la tesis luliana ha sido ampliamente estudiado por los lulistas modernos⁵, procurando centrar y definir en sus justos límites el tan discutido racionalismo de Llull. El gran empuje y análisis crítico de la teología luliana se debe a la labor del Dr. Garcías Palou⁶ cuyos análisis parecen sugerir que las vertientes, opuestas e irreductibles, del P. Manser, si exceptuamos la primera, se reducen, mejor, a puntos de vista distintos en los que cabe un relativo acercamiento.

4. *Esencia del tonismo*. E.S.I.E. Madrid, 1953.

5. Véase la bibliografía del final.

6. Consúltese la bibliografía apuntada al final.

Conforme al criterio de un estudio exegético centramos los matices, que es posible descubrir en la obra literaria de Llull, en un análisis de textos.

El beato Llull plantea la cuestión en el capítulo "De Quolibet" del *Blanquerna*:

"Si los artículos de la santa fe católica de los cristianos pueden ser entendidos por razones necesarias. Si la fe vale más o menos, en caso de poder ser entendidos sus artículos por razones necesarias".

Urgando en los textos tanto del *Blanquerna* como del *Félix*, unas citas parecen conceder una primacía a la razón sobre la fe, mientras otras manifiestan la preponderancia de la fe sobre la razón.

Preponderancia de la razón:

En el *Félix* (cap. IV) al tratar "De la Trinidad de Dios" escribe Llull que Félix escuchó un predicador sobre la Trinidad, maravillándose de que dijera el predicador "no deberse dar pruebas de él (misterio trinitario), por ser más conveniente que las gentes le crean, que no le entiendan por razones necesarias, siendo así que, si lo que dijo el predicador es verdad, se sigue que el hombre tenga mayor mérito en creer la Trinidad de Dios que en conocerla".

La respuesta del ermitaño a las palabras de Félix no deja lugar a dudas:

"Aquellos que quieren creer la Trinidad de Dios y no quieren entenderla, se aman más a sí mismos que a Dios, pues creyendo que adquieren mayor mérito con solamente creer lo que no entienden, no procuran entender lo que debieran".

Preponderancia de la fe:

En el versículo 334 del libro del Amigo y del Amado parece decir lo contrario. Nos habla de la disputa entre dos sobre el verdadero sentido de la simplicidad (si ignorancia o vida sin pecado?). Interviene el Amigo para decir que la "simplicidad es magnificar la fe sobre el saber en lo que la excede y evitar en toda forma las cosas vanas, supérfluas, curiosas y nimiamente sutiles... en todo lo que es de mi Amado".

En el *Félix* (cap. LXIII) se abunda en la misma idea:

"Un hombre lego deseaba tener conocimiento de Jesucristo..., quería entender los artículos y la Sagrada Escritura, y, como no pudiese entender estas cosas, la descredenza o incredulidad quisieron inducirle a que no creyese en la fe católica; pero la fe, por virtud y gracia de Dios, le sostiene... y le hace suponer lo que no entendía, considerando que la fe y las Escrituras de los cristianos son verdaderas, mas que él no las podía entender, por lo que se le

había dado la fe para creerlas; y como ese hombre así se ayudase de la fe contra la incredulidad, se empezó a exaltar su entendimiento”.

Desde luego no existe contradicción entre ambos extremos; sino mas bien dos matices distintos de un mismo problema. No dan lugar a dudas sobre la complementariedad de la fe y la razón. Ambos elementos entran en la síntesis. La cuestión está en determinar en cuál de los dos hay que cargar el acento. Ello nos impone un análisis en torno a dos giros factibles de la cuestión. Uno es el *matiz misionológico*; otro es la perspectiva *simplemente apologética*. Es importante tal distinción porque de ella es posible descubrir aspectos e ideas que se pasan por alto, en la solución luliana, de no hacerlo. No es exactamente igual la coordinación de la fe y la razón al referirnos a las “*disputas*” con los infieles por “razones necesarias” que a los razonamientos lulianos contra las “*dudas*” sobre la fe que tienen la monja o los clérigos de la narración novelística. En el primer caso existe *infidelidad*, carencia de fe-conocimiento y, principalmente, falta de fe-vivencia. En el segundo caso hay *incredulidad*, poner en interrogante la fe-conocimiento.

1º - *El matiz misionológico*

Los textos son abundantes al efecto. En el (cap. XLIII) *Blanquerna* leemos:

“Yo soy la Fe, que en compañía de esta señora (la Verdad) he pasado a tierra de moros con el fin de convertirlos al camino de la salvación, y no me han querido recibir a mí, aquella cuyo nombre es Verdad... Entendimiento es mi hermano, a quien voy yo ahora para que él vaya a aquellas gentes de donde yo vengo y con razones necesarias les demuestre los catorce artículos, y aquellos primero en los cuales son a mí descreyentes”.

En el capítulo siguiente responde el Entendimiento a los ruegos de la Fe con el fin de informarse de la situación. La Fe explicó los detalles e insistió en la petición. Dijo que allí se había encontrado con filósofos y sabios, los cuales, incluso, no creían en sus propios dogmas, que “no querían admitir autoridades de santos ni tener creencia verdadera sin inteligencia. Por esta causa venimos (Fe y Verdad) a vos... y os rogamos pasar a aquéllos y demostrarles la verdad con razones necesarias”.

El planteamiento es claro, sin embargo sugiere dos posibilidades. Que se haga una demostración racional, sin más, del problema de Dios o un razonamiento francamente teológico. En el primer caso no se sale del plano puramente filosófico. La labor misional de Ramón Lull se reduciría a una disputa filosófica con la intención de imponer la filosofía cristiana a la filosofía arábiga, a la judía o a la pagana. Incluso la

respuesta del Entendimiento en el *Blanquerna* puede inclinarnos a pensarlo. Vista las dificultades y las dudas que tienen los moros sabios en su creencia, considerando el deseo de los judíos de tener conocimiento seguro de la verdad y la falta de conocimiento de Dios de los paganos, iremos allá —afirma el Entendimiento a la Fe— “y disputaremos con un nuevo modo, enseñándoles el *Arte abreviado de hallar la verdad*. Cuando lo hayan aprendido, podremos fácilmente convencerles por el mismo arte y sus principios” (cap. XLIV).

No obstante el texto precedente, la intención de Lull no es estructurar una teodicea para los infieles, sino una teología. El razonamiento misionológico implica los “articula fidei” como base. En el *Félix* (cap. LXIII) afirma que Dios ha dejado la fe encomendada al Sumo Pontífice, a los cardenales, prelados y sacerdotes para que la guarden y la defiendan contra “los infieles e incrédulos, como lo son los judíos, sarracenos, herejes y otros infieles”. A reglón seguido añade: “los cristianos que son hombres legos e iliteratos están obligados a guardar y defender la fe con las manos corporales, y los eclesiásticos con las espirituales, como son *razones, argumentos, textos de la Sagrada Escritura, oraciones*”.

El texto luliano es claro. El *nuevo modo de convencer* a los infieles no es una exposición de la Sagrada Escritura porque ellos rechazan la autoridad. No es tampoco un argumento exclusivamente racional porque nos remontaríamos al argumento filosófico sin provecho para el caso. “Mucho tiempo ha —dice el filósofo— que yo he querido por medio de la filosofía adquirir conocimiento de Dios... lo que en parte he conseguido, pero de la obra que Dios tiene en sí mismo no tenía conocimiento, ni lo hubiera adquirido a no ser por la teología, que el santo ermitaño ha explicado” (*Gélix*, cap. IV). El encargo de Dios es *guardar y defender la fe*. En consecuencia no queda más que una salida: que el *nuevo modo de convencer* sea una síntesis armónica de razones, argumentos y textos de la Escritura.

En el *Blanquerna*, aduce igualmente Ramón textos evidentes de la coordinación entre la fe y la razón como factores integrantes del nuevo método misionológico⁷. La falta, escribe, de perseverancia y continuación de las *disputas* contra infieles —la disputa implica diálogo racional— es

7. A primera vista llama la atención que Lull hable de un “nuevo modo de convencer” cuando él ya estaba familiarizado con la técnica de la disputa que los dominicos ponían en práctica en Cataluña (Recuérdese la célebre disputa de Barcelona). No es posible aquí analizar la cuestión, sino únicamente consignarla. No obstante creo que el carácter de *nuevo* que señala el propio Ramón está en la conjunción de fe y razón. La novedad luliana hay que buscarla en la pretensión del autor de demostrar la fe por razones necesarias. Pretensión, sí, nueva porque no fundaba sus razones necesarias sólo en la razón, y porque no se quedaba tampoco en la postura tomista de llegar, en la *Summa contra Gentes*, por medio de la razón a un compromiso plenamente compatible con la fe. Ahí está la raíz, a mi modo de ver, de que la teología misionológica de Lull tomo un matiz especial.

la razón por la que parece a las gentes que el error no puede ser vencido ni superado por *nosotros* con vivas razones (*Blanq.* cap. XLIII). Con el "nosotros" se refiere Llull evidentemente a la síntesis tricotómica de fe —es el personaje que habla en el texto— y de entendimiento y de verdad— sus hermanos.

Fe y razón en franca colaboración son elementos del método luliano de conversión; pero, como tales, ofrecen una dificultad. En el *Félix* ha escrito Llull que el entendimiento por la fe *supone* lo que no entiende y esta suposición se exalta en entender lo que no podría ejecutar *sin la suposición* que por la fe hace (cap. LXIII). El nuevo método luliano de conversión sería un silogismo formado por una premisa mayor de fe y una menor de razón. La conclusión sería la demostración de la concordancia de la razón con la suposición de fe. En consecuencia, el entendimiento vendría a demostrar y justificar la suposición.

Analicemos el valor del método dialéctico luliano. No dudamos de su fuerza al considerar la "suposición" subjetivamente. Sin embargo, no es tan claro si fijamos la atención en el aspecto objetivo. La premisa mayor, dijimos, era de fe, entendida como fe-conocimiento, es decir, los datos de la revelación como supuesto básico. Textos de la Escritura, ha escrito Llull. "El entendimiento, afirma luego, por la fe supone *lo que no entiende*". Ahora bien, los infieles, hemos repetido ya, no admiten la fe. Luego, la premisa mayor estaría formada, ello es posible, por datos de la revelación de los que, aun sin creer en ellos, se inferirían oportunas consecuencias. Tales datos no son evidentes por no ser principios de razón ni son absolutamente ciertos por no admitir los infieles la certeza de la fe. Luego, funcionan a modo de meras hipótesis de razonamiento, "supuestos y suposiciones" en expresión luliana.

Es interesante aclarar que realmente el punto de partida del razonamiento es una *hipótesis de fe*. Creo que Llull se muestra preocupado por ello y manifiesta su postura. En el *Félix* (cap. IV) cuenta de un *filósofo* que fue a buscar un santo hombre cristiano, muy sabio en teología y filosofía. Lo encontró disputando con un judío sobre el misterio de la Trinidad. Vio que, por más que el santo varón se esforzaba en probarla con razones, el judío no la podía entender. Pero el *filósofo* entendió en parte las razones y se hizo bautizar. Maravillado el judío increpó al gentil. Este respondió que con su filosofía había llegado a entender a Dios y a las obras que opera en las criaturas; "pero de la obra que Dios tiene en sí mismo no tenía conocimiento, ni le hubiera adquirido a no ser por la teología que el santo ermitaño explica, pues puedes alcanzar su conocimiento si *supones* que hay trinidad y te complaces de que la haya en Dios, pues *probarla sin suponerla no puede ser*". Al final del mismo capítulo insiste Llull diciendo:

"Los filósofos gentiles *no suponían* por la fe lo que no

alcanzaban con el entendimiento, sino es que se dirigían por razones necesarias, y por esto su entendimiento no podía levantarse en tan alto grado para contemplar a Dios como el de los filósofos cristianos, católicos y teólogos, que por la fe comienzan, suponiendo ser Dios uno y trino”.

De lo anterior podemos deducir que no existe en tal caso una demostración científico-teológica, sin que ello implique defender la inutilidad del procedimiento luliano. Llull nos muestra, en las obras que comentamos, que, a pesar de lo dicho, existe verdadera coherencia entre los postulados de donde se parte y las conclusiones obtenidas. No cabe duda de que el conjunto da lugar a un verdadero “sistema” de razonamiento teológico. No tenemos una teología-ciencia, sino una *teología sistemática* porque en ella la certeza de la fe se queda en mera hipótesis, implícita y común entre Llull y sus interlocutores.

La coherencia existe en el silogismo luliano siempre que nos valgamos de los principios lógicos-metafísicos de su sistema, principios que, por otra parte, incluyen en sí un fondo básico común con el pensamiento mahometano y judío. Con tales principios el razonamiento luliano es concluyente. Dice en el *Félix* (cap. LXXIX):

“Delante de un gentil disputaban tres sabios, el uno cristiano, el otro mahometano y el otro judío. Para disputar y manifestar al gentil la verdad y la falsedad con el fin de que eligiese la una y se apartase de la otra, establecieron un criterio base que satisficiera a todos los disputantes. El criterio establecido fue el axioma de concordancia: convinieron que aquella ley que con los atributos de Dios y las virtudes creadas tuviera mayor concordancia y mayor contrariedad con los vicios, se tuviese por verdadera, y las demás por falsas”.

El por qué del acuerdo es la fundamentación argumentativa de Llull, asentada en el sustrato común y presupuesto implícito del pensamiento cristiano, judío y mahometano. En las tres posturas cabía el monoteísmo, una aceptación de una revelación⁸ como base de su religión y un ejemplarismo cosmológico-teológico. Sobre esta base no le es imposible plantear el razonamiento en torno a la Trinidad y a la Encarnación,

8. Leemos ya en la filosofía judía de Filón que el mundo es para nosotros escala hacia Dios (orden jerárquico del universo); pero sólo nos da la sombra de Dios, porque su comprensión proviene sólo de Dios mismo. Dice: Nos hemos formado la concepción de la causa partiendo del mundo, de sus partes y de sus poderes innatos; todas estas cosas no son creadas sin *arte* absolutamente perfecto, sino que el creador de este universo fue y es Dios... Pero, quien así razona sólo comprende a Dios por su sombra, concibiendo el artificio a través de sus obras (*Leg. Aleg.* III, 79). Este sol sensible, ¿acaso lo vemos por otro medio que por el sol?... y la luz, no se ve quizás con la luz? Así también Dios, que es luz de sí mismo, sólo por sí mismo se ve (*De pr.et* p., 917).

cuestiones estas dos que no encajaban en el sistema judío y musulmán.

Concluye Ramón su narración: "disputando con este orden, probó el sabio cristiano ser su ley verdadera y todas las otras falsas" (*Felix*. cap. LXXIX). En realidad toda la cuestión luliana, escribe Pring-Mill⁹ se reduce a demostrar que, si se aceptan los elementos comunes, se tiene que aceptar como lógica consecuencia y perfectamente encuadrada en aquéllos, según Llull, la Trinidad y la Encarnación.

El segundo paso es también importante en la fundamentación luliana del razonamiento teológico. Se aplica el axioma de la mayoría y minoridad, axioma no absolutamente extraño a sus interlocutores puesto que se basa en un orden jerárquico universal, idea, otra vez, no desconocida, sino admitida por las filosofías judía y musulmana.

Teniendo en cuenta el principio anterior razona Llull en el *Felix* (cap. LXXIX):

"un clérigo dijo a un hombre que, aunque es verdad que Dios es uno y trino y que se encarnó, esto no se podía probar ni demostrar en este mundo; de que aquel hombre se maravilló mucho, por parecerle que, si era cierto lo que clérigo le decía, se requería que la verdad, que es contraria a la falsedad, no sería demostrable; y que otras verdades menores lo serían, y que la mayor verdad no lo sería, lo que es imposible".

Se vislumbra aquí el postulado anselmiano de la mayor perfección con resabios del realismo ontológico-agustiniano. Continúa Llull:

"Además de que, si lo que el clérigo decía era verdad, se seguiría que el humano entendimiento no podría ni debería entender tanto a Dios, *para lo cual es creado*, como podría y debería entender las cosas mundanas, para lo cual no es creado".

Podría objetarse que las palabras de Llull suponen precisamente lo que se quiere demostrar. Termina el texto, refiriéndose a las cosas mundanas, "sino es en cuanto tienen *relación y manifiestan* las divinas" Ahí (ejemplarismo y participación) estamos ya en un plano francamente racional, en el que se presupone la consideración platónico-anselmiana de los objetos metafísicos, que por razón de método acepta su existencia como "creditum" o "pone entre paréntesis su ser ahí y trata de comprenderlo"¹⁰

Insiste Llull en el *Blanquerna* (cap. XXX) distinguiendo dos tipos de conocimiento:

1º - el puramente racional: "bastante ha dado Dios virtud a nuestro

9. *El Microcosmos lul·lià*. Ed. Moll. Palma de Mallorca, 1961.

10. DEMPFF, A. *Metafísica de la Edad Media*. Ed. Gredos, Madrid, 1957.

entendimiento para conocer por medio de las criaturas al que es creador de todas”;

2º - el netamente teológico: basado en el misterio y comparando con las criaturas mediante la aplicación de la ley de mayor perfección que reduce al absurdo la proposición contraria, dice: “así como puede entender que el hombre es una persona compuesta por dos naturalezas diversas..., aun mejor, puede Dios ser una esencia en tres personas y que estas tres personas sean la misma esencia”. Fundamenta a continuación el razonamiento afirmando que “si Dios no tuviese tal poder, se seguiría que Dios sería más poderoso en unir la pluralidad en la criatura que en sí mismo, lo que es inconveniente y no se puede conceder”.

¿Acercamos aquí la filosofía a la teología? Diría más. Conseguimos la armonía entre ambas ciencias al coordinar la fe y la razón. Ello no quiere decir, sin embargo, como pretende P. Manser¹¹ que en Ramón Llull la fe y la razón se armonizan a causa de una triple confusión de ambas: confusión en cuanto al origen, confusión en cuanto al concepto y confusión en cuanto al dominio respectivo. Los textos lulianos son claros. Fe y razón son hermanas, pero opuestas. Ramón no pretendía, como hemos indicado antes, establecer compartimentos de disciplinas, sino conseguir una ciencia universal que fuera filosofía y teología y lógica y didáctica, y a la vez, síntesis de ellas. Además, Llull ya se plantea la objeción racionalista de que se le acusa. Por boca de Blanquerna dice: “si el entendimiento demostrase con razones los artículos por los cuales la fe recibe iluminación en su creer contra el entender, ésta perdería todo su mérito”, su valor y su razón de ser.

Llull responde con otro de los fundamentales principios lulianos: la aplicación de la primera y segunda intención, poniendo al descubierto el valor primario de la conversión y quedando en segundo plano el sistema. Lo que se pretende, viene a decir Llull, es que los infieles se conviertan conociendo y amando a Dios. Que sea por la fe o por la razón, esto importa poco, es secundario. Así, por boca de la fe, dice (cap. LXIII) que “no era conveniente cosa que la principal razón por la cual el hombre quiera convertir los infieles, sea para que la fe sea ocasión de mayor mérito”. Luego añade, “conviene que yo (la fe) sea por la *segunda intención*, y sea la *primera* el que sea *amado* y *conocido* y que el entendimiento pueda usar de su virtud”. Si esto sucede la conversión será un hecho. Entonces la fe será un factor importante en sus vidas puesto que habrán dejado de ser infieles, porque, concluye Llull, cuanto más alto asciende y puede ascender el entendimiento a entender los artículos de la fe, tanto más puedo yo subir, que soy la fe, y subo más alto sobre el entendimiento y creo aquello que no puedo entender.

11. Cfr. loc. cit.

El aspecto misionológico, resumiendo lo dicho hasta aquí, nos descubre, en el problema de las relaciones entre fe y razón, la formulación de una *teología sistemática*, entendida como un conjunto de conocimientos relacionados entre sí y armónicamente conjugados de tal forma que ofrecen una visión discursiva en torno a una idea.

2º - La perspectiva apologética

El planteamiento en el segundo caso es distinto. Aquí no se niega la fe en su doble aspecto. En el caso anterior lo que pretendía Llull era, mediante el razonamiento, mover la voluntad hacia Dios y con ella sugerir la fe —segunda intención—, ha escrito.

Cabe ahora plantear el problema partiendo no de la falta de fe, sino del *pecado de fe*. Llull en el *Blanquerna* (cap. XXX) habla de la falta de una religiosa: “obró, dice, mi alma como flaca y miserable”. La falta, la miseria de su pecado, consistió en una *duda* sobre la fe, mejor aun, en pretender *razionalizar* el *artículo de fe*. Dice el texto luliano que

dudó en la trinidad *escudriñando*....

dudó en la encarnación *pensando*....

dudó en la virginidad *imaginando*....

dudó en la hostia consagrada del mismo modo que en lo expresado...

En el *Félix* (cap. IV) plantea la misma cuestión diciendo de un mercader que “estaba *enfermo* espiritualmente porque padecía *dudas* sobre el misterio de la Santísima Trinidad”.

La duda es función del entendimiento y las razones que aporta la religiosa para probar la suya son evidentemente de tipo racional y discursivo. Porque escudriñó, pensó e imaginó se tambaleó su fe-conocimiento, aunque de ninguna manera tuvo la menor resquebrajadura la fe-vivencia. Por tal motivo pide penitencia; pero pide también se le declare la duda.

La abadesa establece un razonamiento partiendo, sin embargo, de los artículos de fe. No olvidemos que la monja no los había negado. Lo que había hecho era intentar comprenderlos. El razonamiento de la abadesa se limita simplemente a razonar, en la medida posible, los “articula fidei”, tan ciertos para ella como para su religiosa.

El capítulo XXXVIII del *Blanquerna* puede ser considerado como un análisis de la estructura de la argumentación que Llull va a emprender. Dice:

“Si deseamos *entender* a Dios conviene:

primero: “usemos de fe... y creamos lo que no podemos entender.

después: “usemos la inteligencia... con comparación”

para que: “entendamos, a) lo que Dios tiene en su esencia, b) lo que Dios tiene en sus obras, c) que Dios es cosa mayor de lo que nosotros podemos entender”.

El razonamiento de la abadesa en el cap. XXX de *Blanquerna* se ajusta rigurosamente al ritmo señalado antes.

1º - Punto de partida: una proposición indemostrable: Misterio de la Trinidad

“No conviene, dice, que nuestra alma entendiéndose tanto como es la obra de Dios en sí mismo engendrando el Padre al Hijo y procediendo el Espíritu Santo del Padre y del Hijo”.

Muestra a continuación que esta verdad base es verdad de fe. Dice:

- a) “Lo que no entendemos en Dios es aquella cosa por cuya inteligencia no es suficiente nuestro entendimiento por la mucha imperfección que ahora está”.
- b) “por esto manda Dios que con la luz de la fe creamos lo que no podemos entender de su santa e incomprendible trinidad”.

Asentada la premisa mayor es preciso formular la menor.

2º - Medio: argumento de razón, comparando la verdad revelada con elementos asequibles a la razón: seres creados (factores de comparación) y principios metafísicos (elementos de relación). Así dice:

- a) Elementos de comparación
 - a') datos: “nuestro entendimiento tiene virtud para conocer por medio de las criaturas al que es creador de todas”.
 - b') comparación: “así como puede entender que el hombre es una persona de dos naturalezas diversas, aun mejor sin comparación (se entiende aquí: grado absoluto perfecto) puede Dios ser una esencia en tres personas y que estas tres personas sea la misma esencia”.
- b) Principio metafísico de relación: aplicación del axioma de la mayoría, reduciendo al absurdo la proposición contraria. Así:

“Si Dios no tuviera tal poder, se seguiría que Dios sería más poderoso en unir la pluralidad en la criatura que en sí mismo, lo que es inconveniente, y no se puede conceder”.

3º - Conclusión: Luego Dios puede ser una esencia en tres personas y estas tres personas sean la misma esencia.

Más explícito todavía aparece el mismo argumento Iuliano en el *Félix* (cap. IV) en donde desarrolla más profusamente la premisa menor.

1º - Parte Félix del artículo de fe: Trinidad divina

2º - Premisa de razón:

1º) Elementos de comparación:

a) datos:

El mundo se compone de tres cosas diversas: sensualidad, intelectualidad y animalidad¹²:

12. Nótese aquí el valor del número real —3— y su simbolismo trinitario en la

- a) "por *sensualidad* has de entender las cosas sensuales, que son corporales...; una forma y una materia y una conjunción o unión de la materia y de la forma, de que se compone todo ente creado..."
- b) "por *intelectualidad* el alma del hombre y el angel... El alma por sí es una esencia en tres cosas diversas de las cuales es su ser y sin las cuales no podría ser una sustancia; estas son memoria, entendimiento y voluntad"
- c) "por *animalidad*, el mismo hombre y las demás cosas que tienen cuerpo y espíritu... El animal consiste también en tres cosas, esto es, en cuerpo y alma y la unión o conjunción por la cual el cuerpo y el alma se unen y son un animal"...
- b) Comparación: "En este número de uno y de tres consiste el mundo y todo cuanto tiene ser creado substancial..." como semejanza con Dios.
- 2º) Principio metafísico de relación: "Si Dios no fuese unidad de substancia y trinidad de personas, no hubiera criado todo cuanto tiene ser con esta disposición; pues debiendo tener todo su similitud, según que es cada cosa capaz de recibirla, no podría ser de otra forma, y hubiera sido imperfecta la creación".

3º - Conclusión: "La substancia de Dios es una en tres personas distintas, que son Padre, Hijo y Espíritu Santo".

Aquí el mercader, como antes la religiosa, quedó libre de *dudas*. Entendieron uno y otra la unidad y trinidad divina, se convencieron de la necesidad de la fe y de la limitación de la razón puesto que el misterio "entenderle no podeis" (*Félix*, cap. IV)¹³.

En el *Félix*, sobre la base de la conclusión anterior, continúa Lull exponiendo la naturaleza de Dios, discurriendo por las dignidades divinas.

El razonamiento anterior es un silogismo, aunque diferente al expuesto en el apartado precedente. Se parte ahora de una verdad de fe admitida como cierta. Se añade una premisa menor de razón para concluir las consecuencias lógicas que de tales principios se derivan. El proceso discursivo, a diferencia del anterior meramente sistemático, es aquí *científico*. Es una ciencia enraizada en la certeza de la fe como punto de partida y de la que es deudora la de la conclusión. Nos encontramos ante una teología luliana que es verdadera "*scientia fidei*"

estructuración del cosmos. Un estudio sobre la numerología con implicaciones en filosofía y teología puede verse en PRING-MILL. *El microcosmos lul-lià*. Palma de Mallorca 1961.

13. Con el mismo procedimiento, tanto en el *Blanquerna* como en el *Félix*, expone a continuación Lull los argumentos de la encarnación, virginidad, etc.

5. *La unidad luliana: Hacia una teología sintética*

¿Debemos pensar en una dualidad de teologías en el pensamiento luliano?

De ninguna manera. La teología misionológica y la "scientia fidei" no son sino dos aspectos de una misma unidad estructural. Esta unidad sería conseguida en una gradación ascendente. Sobre la base de una filosofía - "Blanquerna demostraba por razones naturales de filosofía como las criaturas significan a su Creador" (cap. LVII),— a parte de otras disciplinas, se llegaría a la teología, "la cual es el fin y complemento de todas las demás ciencias" (*Blan.* cap. LVI). No obstante Ramón Llull busca una unidad superior en la que se integraría la misma teología bajo todos sus aspectos: una ciencia universal que definiera los principios universalísimos, comunes a Dios y a la criatura. Ciencia universal de intelección y de amor. La ciencia luliana sería así una *sabiduría* que "entiende a Dios para que le ame" (*Félix.* cap. LXVII). La coordinación de la razón y de la fe se uniría ahora al amor como síntesis *del intelectualismo del conocimiento de la verdad eterna con el postulado del perfeccionamiento de la personalidad con el amor a Dios*. Es que si el hombre "entiende a Dios y no le ama, escribe Llull, su entender es ocasión de que en él haya ignorancia" (*Félix.* cap. LXVII).

¿Cuáles son entonces las características de esta sabiduría luliana? El tema desborda la intención del presente estudio. Por tal motivo nos limitaremos a enumerar escuetamente unas notas distintivas.

Ramón Llull define la sabiduría contraponiéndola a la ignorancia. Sabiduría es, dice, entender y amar a Dios (*Félix.* cap. LXVII y *Blanq.* cap. XXXIV), así como la ignorancia consiste en olvidarlo y desamarlo (*Félix.* loc. cfr). En otra ocasión añade que "sabiduría es memorar, entender, amar las virtudes y memorar, entender y aborrecer los vicios" (*Félix.* cfr. cit). Estamos en el punto del que habíamos partido al comienzo del presente trabajo. Hemos llegado a la unidad primitiva que sugeríamos al inicio, según la cual en Ramón Llull se conjugan en un todo sintético la teología y la mística y la ética y la dialéctica y la filosofía. De esta forma la teología argumentativa se completa con una acción misional y ascética y ésta deriva, como afirma Garcías Palou, del espíritu mismo de la teología¹⁴.

El teólogo luliano sería, a la vez, el apóstol de Dios. Ahí el ideal del sabio según Ramón Llull. El enamorado de Dios y embebido de ciencia, trabajador incansable para la salvación del hombre con palabras y con obras. El sabio luliano es el "*santo hombre cristiano muy sabio* (aquí significa versado) *en teología y filosofía*, que... *contempla* la obra de Dios en sí mismo y *disputa* con... (judío). (*Félix.* cap. IV).

14. GARCÍAS PALOU, S. *Hacia la localización del punto de emanación del espíritu de la Teología luliana*. Est. Lulianos, 2 (1958) 67-76.

Ramón Llull en otra ocasión explana las notas condensadas en la fórmula anterior. De su enumeración es posible entrever el concepto de sabiduría y el ideal del sabio Iuliano. Sin olvidar la fuerte presión cristiana de la Edad Media —principalmente agustiniano-anselmiana— es posible ver en aquellas notas resabios de la filosofía antigua.

El ideal del sabio se resume, según Llull de esta forma:

Ramón Llull

Neoplatonismo

1º Hacer que la sabiduría humana sea imagen de la divina

Dios ha querido que haya sabiduría en el hombre..., quiere que la sabiduría del hombre sea grande en bondad, en grandeza, en duración, poder y voluntad, porque tanto cuanto la sabiduría del hombre es grande en todas estas cosas, tanto tiene alguna semejanza con Dios (*Félix*. c. LXVII).

Será buena y virtuosa (el alma) si no concuerda con él (cuerpo y pasiones), sino que obra por sí sola lo que es sabiduría... Tal disposición del alma... no hay error en considerarla semejante a Dios, pues es puro lo divino y el acto de semejante especie, de manera que posee sabiduría quien lo imita (Plotino *Enn.* 1, 2º, 3).

2º Conocerse a sí mismo para conocer a Dios

¿De que le vale a éste joven su juventud, su robustez y su riqueza, sino tiene sabiduría y, por falta de ella, de todo cuanto tiene usa mal y no conoce a Dios, ni se conoce a sí mismo, ni a los bienes que Dios le ha encomendado? (*Félix* LXVII)

¿Sobre que cosa se podría investigar con mayor razón... que sobre el alma?... Porque nos conduce a estos dos conocimientos: de aquello de lo cual es principio y de aquello de lo cual proviene (*Enn.* IV, 3º, 1)

3º - Alcanzar una síntesis de conocimiento y amor

Dos pensamientos tenía el amigo: con el uno pensaba todos los días en la esencia y virtudes del amado; y con el otro, en las obras de su Amado (vers. 250).

Dime, fatuo, ¿en qué tiene principio la sabiduría? Respondió en fe y devoción que son la escalera por donde sube el entendimiento a entender los secretos de mi

El entendimiento tiene dos facultades: la facultad de entender, por la cual ve aquello que está en él, y otra por la cual ve lo que le trasciende... Y la una es la visión de un intelecto sensato, la otra es el intelecto amante.

Cuando sale de su juicio, embriagado de nectar divino, entonces se transforma en amante (*Enn.*

Amado (vers. 288). Pero si entiende a Dios y no le ama, su entendimiento es ocasión de que en él haya ignorancia (*Félix*, cap. LXVII)¹⁵

VI, 7º, 34)

Ramón Llull

Estoicismo

4º - Llegar a la imperturbabilidad por las virtudes

Un hombre loco.. encontró a un sabio, a quien dijo muchas injurias... Y el hombre sabio tuvo paciencia... y cuanto más paciencia tenía, más crecía su sabiduría ... por lo que amó la grandeza de la sabiduría, y conoció que ésta debía ser grande en él por medio de la fortaleza, abstinencia y paciencia, la que empezó a experimentar cuando se sintió inclinar a la ira e impaciencia, amando con fortaleza de espíritu la grandeza de la sabiduría (*Félix*. cap. LXVII). Pues la ignorancia es la pérdida de la imperturbabilidad, es impacientarse o montar en ira (*Félix*. caps. LXVII y LXXV)¹⁶

No digo que sea insensible a ellas (las pasiones), sino que las vence (*Séneca. De Proy.* II, 1-2).

Aquel, quienquiera que sea, que por la moderación y firmeza, se halle con el ánimo tranquilo y en armonía consigo mismo, ni se consume por molestias, ni se encuentra enervado por el temor, ni arde de deseo sediento de codicia, ni se consume en alborozarse con fútil vivacidad, ese es el sabio (*Cicerón Tusc.*, IV, 37).

5º - Poseer las virtudes, porque ser virtuoso es ser sabio

¿En donde, pues, están la esperanza, caridad, justicia, pruden-

Dicen que el sabio obra siempre en conformidad con todas las

15. Insisto en que las comparaciones establecidas no son en ningún momento una indicación de coincidencia, sino tan sólo un índice de referencia, eso sí, evidente; pero que es preciso evolucionar y determinar con todas las implicaciones posteriores hasta Llull, con el fin de poner de manifiesto los matices específicos y diferenciales. Desde la búsqueda de la verdad intelectualmente hasta su posesión, desde la "sofia" griega hasta la "sapientia" agustiniana "quae est Dei sapientia" (*De beata vita*, IV, 34).

16. Sería preciso estudiar las inflexiones comparativas entre la moderación estoica y la paciencia luliana, descubriendo que en la "paciencia luliana" no sólo hay, como en el estoicismo, prudencia, sino, además, armonía y firmeza, y que el vicio no es solo ignorancia sino también enfermedad y deformación moral. La falta de fe es una "enfermedad" espiritual, hemos escrito antes usando las palabras de Llull.

cia y fortaleza, para que ayuden a ... la sabiduría de mi hermano? Sabiduría es entender y amar a Dios (*Félix*. LXVII) y la bondad del hombre consiste en memorar, entender y amar a Dios (*Félix*. LXI). Dios quiere que el hombre sea bueno creyendo y sabiendo...; puedes adquirir conocimiento de las siete virtudes por las cuales es el hombre bueno si las ama (*Félix*. LXI).

virtudes, porque cada acción suya es perfecta, pues no carece de ninguna de las virtudes (Diog. VII, 65, 12) Y quien posee inteligencia obra bien y con prudencia, con temperancia, con regularidad y con buen orden (Diog. VII, 102, 20) De realizar todo conforme a la virtud... el sabio obra bien en todo (Diog. VII, 66, 19).

6º - Convencerse que el vicio es ignorancia

La ignorancia para persuadirlos (a los hombres) se conservasen en la poca caridad y devoción que antes tenían... Cuanto mayor sois vos, Ignorancia, en grandeza, mayor es vuestra malicia (*Félix*. cap. LXVII). Por vos Locura —dice la Sabiduría— se ha perdido la grandeza de la bondad, de la caridad, oración... (*Félix*. cap. LXVII).¹⁷

El necio todo lo que hace, lo hace mal y conforme a todos los vicios (Diog. VII, 66, 19). Y dicen también que todo necio es loco, que se ignora a sí mismo y a sus cosas, lo que es locura (Diog. VII, 68, 18).

Llull, además de las notas anteriores añade dos más:

7º - Saber usar y aprovechar las grandezas que nos ha dado Dios:

“Consideró (el ermitaño) en la grandeza del rey... Estando en esta consideración, deseó que a todas estas grandezas las acompañase la de la sabiduría, sin la cual ninguna servía por no saber usarlas ni aprovecharse de ellas (*Félix*. cap. LXVII).

17. Nótese, incluso, en este caso el empleo de la misma palabra para igualar la ignorancia con la locura.

8º - Honrar a Dios

“La sabiduría nace cuando el hombre entiende y ama a Dios..., y por ser esto así, se excusó Dios de dar la gloria a un rey... que se había cuidado muy poco de honrarle” (*Félix*, cap. LXVII).

S. TRIAS MERCANT
Palma de Mallorca

NOTA BIBLIOGRAFICA

CHENU, M. *La Théologie comme science au XIII siècle*. Bibliothéque thomiste, XXXIII. Paris 1957.

FLORI, M. *Las relaciones entre la filosofía y la teología, y concepto de filosofía cristiana en el Arte Magna del b. R. Llull*. Razón y Fe, 106 (1934) 289-96; 107 (1935) 171-7.

EIJO GARAY, L. *Las “razones necesarias” del B. Ramón Llull, en el marco de su época*. Estudios Lulianos, 9 (1965) 23-38¹⁸.

GARCÍAS PALOU, S. *San Anselmo de Canterbury y el B. Ramón Llull*. E. L., 1(1957) 63-89.

GARCÍAS PALOU, S. *Hacia la localización del punto de emanación del espíritu de la Teología luliana*. E.L., 2 (1958) 67-76.

GARCÍAS PALOU, S. *¿Fue R. Llull el primero en usar las expresiones “teología positiva” y “teólogo positivo”?* E.L., 2 (1958) 187-96.

GARCÍAS PALOU, S. *Indole científica del saber teológico, según el B. Ramón Llull*. E.L., 2 (1958) 317-22.

GARCÍAS PALOU, S. *El beato Ramón Llull y las controversias teológicas en el oriente cristiano*. E.L., 3 (1959) 161-80.

GARCÍAS PALOU, S. *Un discutido argumento trinitario de Ramón Llull, usado por el cardenal Fray Mateo d'Acquasparta (— 1302)*. E.L., 4 (1960) 73-82.

GARCÍAS PALOU, S. *Circunstancias históricas que inspiraron la composición del “Tractatus de modo convertendi infideles” del B. Ramón Llull*. E.L., 7 (1963) 189-202.

GARCÍAS PALOU, S. *Las “rationes necessariae”, del B. Ramón Llull, en los documentos presentados, por él mismo, a la Sede Romana*. E.L., 6 (1962) 311-25.

GARCÍAS PALOU, S. *El método teológico usado por el B. Ramón Llull en sus escritos relativos al cisma griego, y el de sus coetáneos teólogos latinófonos*. E.L., 8 (1964) 215-27.

18. A partir de este momento citaremos con las siglas E.L. la revista *Estudios Lulianos*.

GARCÍAS PALOU, S. *Eficacia del método especulativo, seguido por el B. Ramón Llull en sus tratados que versan sobre el capital error trinitario de la desmembración oriental*. E.L., 9 (1965) 71-84.

KAMAR, E. O.F.M. *La controverse sur la Procession du Saint-Esprit dans les écrits de R. Llull*. E.L., 1 (1957) 31-43.

LANDGRAF, A.M. *Introducción a la historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente*. Barcelona 1956.

LLINARES, A. *Le séjour de Raymond Lulle a Bougie (1307) et la "Disputatio Raymundi Christiani et Homar saraceni"*. E.L., 4 (1960) 63-72.

OLTRA, M. *Cuestiones trinitarias en D. Scoto y Ramón Llull*. Verdad y Vida, 1 (1940) 29-62, 287-92.

MIRALLES SBERT, J. *Carta con motivo del 70 centenario del nacimiento del B. Ramón Llull*. Razón y Fe, 100 (1932) 96-115.

MENDIA, B. *Posición adoptada por R. Llull en el problema de las relaciones entre la fe y la razón*. Verdad y Vida, 4 (1946) 29-62, 221-58.

PLATZECK, E. W. *La Figura "A" del "Ars" luliano y la Esfera inteligible de Plotino*. Studia Monografica et Recensiones, 9-10 (1953-54) 17-34.

XIBERTA, B. *La doctrina del maestro R. Llull sobre la demostración de los dogmas juzgada a la luz de la Historia y de la Teología*. Studia Monografica et Recensiones, 1 (1947) 5-32.

XIBERTA, B. *El presumpite racionalisme de Ramon Llull*. E.L., 7 (1963) 153-65.

ZARAGUETA, J. *La vida de Blanquerna culminante en la contemplación del amor divino*. E.L. 6 (1962) 51-70.

SOBRE UNA NOVA FONT DE NOTÍCIES DE MIRAMAR

La publicació de l'excel·lent llibre del Dr. Sebastià Garcias i Palou, *El Miramar de Ramon Llull*, és d'esperar que provoqui, tant entre els interessats pel lul·lisme com entre els historiadors de la Mallorca Medieval, un augment d'interès per aquella institució i per les vicissituds de la seva història.

Per aquesta raó, crec que pot fer servei la publicació dels dos fragments, que ofereixo a continuació. Tots dos procedeixen de sengles testaments, conservats ara a l'Arxiu del Regne de Mallorca, amb la signatura C 2600, sota la qual trobem un Manual de la Cúria del Veguer Reial de Mallorca de l'any 1413. Els dos testaments esmentats hi són transcrits formant part d'un procés entorn de l'herència de Joan Asmalric, junior, mort sense descendència; després de les formalitats inicials, hom copià el testament del pare, qui nomia també Joan Asmalric, procedia de Palafrugell (Girona) i dictà la seva darrera voluntat el 28 de juny del 1395. S'ho val de recollir la llista de deixes caritatives o per a bé d'ànima; es troba al f. 1 del registre esmentat i diu així:

“... de quibus ducentis libris dicte monete, lego operi ecclesie beate Marie Sedis Maioricarum, amore dei, decem solidos. Item, lego rectori dicte ecclesie sancte Crucis iure suo prorochiali, quinque solidos. Item, lego fratribus minoribus Civitatis Maioricarum, amore dei, ut orent deum pro animabus mei, parentum et benefactorum meorum, omniumque fidelium defunctorum, decem solidos. Item, lego fratribus predicatoribus dicte civitatis, eadem racione, decem solidos. Item, lego fratribus beate Marie de Carmelo, dicte civitatis, et eadem racione, decem solidos. Item, lego fratribus sancti Spiritus dicte civitatis, et eadem racione, alios decem solidos. Item, lego fratribus beate Marie Mercedis dicte civitatis, et eadem racione, alios decem solidos. Item, lego dominabus monialibus sancte Clare dicte civitatis, et eadem racione, alios decem solidos. Item, lego dominabus monialibus tercię regule sancti Francisci dicte civitatis, et eadem racione, decem solidos. (f.2r) Item, lego dominabus monialibus sancte Margarite dicte civitatis et eadem racione, alios decem solidos. Item, lego dominabus monialibus sancte Marie Magdalene dicte civitatis

et eadem racione, decem solidos. Item, lego Hospitali sancti Andree dicte civitatis et eadem racione, quinque solidos. Item, lego amore dei Hospitali sancti Anthonii Padoensis, quinque solidos. Item, lego Hospitali Sancti Spiritus dicte civitatis, amore dei, quinque solidos. Item, lego Hospitali sancte Marie-Magdalene dicte civitatis, amore dei, quinque solidos. Item, lego Hospitali sancte Caterine, quos dicitur d'En Salelles, amore dei, quinque solidos. Item, lego Hospitali puerorum orfanorum, amore dei, quinque solidos. Item, lego operi capelle sancti Bartholomei parrochie Inche, amore dei, quinque solidos. Item, lego operi capelle sancti Salvatoris de Ffalanigio, amore dei, quinque solidos. Item, lego operi capelle sancti Martini de la Cova, amore dei, quinque solidos. Item, lego operi ecclesie sancte Marie de Lucho, amore dei, quinque solidos. Item, lego dominabus monialibus Podii Pollencie, amore dei, et in remissionem peccatorum meorum, et ut orent deum pro animabus mei, parentum et benefactorum meorum, omniumque fidelium defunctorum, decem solidos. Item, lego operi ecclesie sive capelle sancti Enselm de la Palomera, amore dei, quinque solidos. Item, lego operi capelle sancte Caterine portus Sullaris, amore dei, quinque solidos. Item, lego operi capelle sancti Nicholay Portus Pini, dicte civitatis, amore dei, quinque solidos. Item, lego operi capelle sancte Trinitatis de Miramar, quinque solidos. Item, lego operi capelle sancti Johannis de Dayano, quinque solidos. Item, lego capelle sancte Marie de Loseta, quinque solidos. Item, lego pro triginta tribus missis, que dicuntur de sent Amador, canendis incontinenti morte mea secuta pro animabus mei, parentum et benefactorum meorum omniumque fidelium defunctorum, cum earum "auferena", quadraginta solidos. Item, lego pro captivis christianis loci de Palafrugell emendis seu redimendis a posse infidelium, noticie doctorum meorum manumissorum, decem libras dicte monete. Item, lego Antonio Smalrich, nepoti meo sive "nebot", centrum solidos. Item, lego Anthonio Feliu, nunc detento in posse infidelium decem libras dicte monete, que habeant converti in empcione seu redempcione persone sue, noticia et arbitrio dictorum meorum manumissorum...".

Encara no havien passat tres anys, el 28 de gener del 1398 feia testament Joan Asmalric, fill, i la llista d'institucions religioses i caritatives torna a ésser interessant, encara que hagi variat notablement el to religiós, més decantat en el fill a l'"opus operatum"; el text es troba en el registre citat, ff. 3v-4r:

"...et facta mea sepultura, ut dictum est, lego teche sive caxie dictorum magistrorum axie, duas libras. Item, lego pro missis canendis in ecclesia sancte Crucis, quinquaginta solidos. Item, lego operi dicte ecclesie (f. 4r) duas libras. Item, lego rectori dicte ecclesie pro iure suo parrochiali, decem solidos. Item, lego pro missis canendis in ecclesia sancti Jacobi, .XXti. solidos. Item, lego operi dicte ecclesie, viginti solidos.

Item, lego pro missis canendis in ecclesia sancte Eulalie, viginti solidos. Item, lego operi dicte Ecclesie, viginti solidos. Item, lego operi ecclesie sancti Michaelis, viginti solidos. Item, lego pro missis canendis in ecclesia sancti Nicholay, prorochiali Maiorice, viginti solidos. Item, lego operi dicte ecclesie, viginti solidos. Item, lego ecclesie monasterii fratrum minorum, viginti solidos. Item, lego tabule eorumdem, ut orent deum pro anima mea, viginti solidos. Item, lego operi ecclesie eorumdem, viginti solidos. Item, lego pro missis canendis in ecclesia monasterii beati dominici, fratrum predicatorum, viginti solidos. Item, lego tabule eorumdem ut orent deum pro anima mea, viginti solidos. Item, lego operi dicte ecclesie, viginti solidos. Item, lego pro missis canendis in ecclesia sancte Marie de Carmelo, viginti solidos. Item, lego eorumdem ecclesie, .XXti. solidos. Item, lego eorumdem tabule, viginti solidos. Item, lego pro missis canendis in ecclesia sancti Anthonii viannensis, decem solidos. Item, lego pro missis celebrandis in ecclesia sancti Spiritus, decem solidos. Item, lego cuilibet hospitali civitatis Maioricarum, amore dei, quinque solidos. Item, lego pro missis canendis et celebrandis in ecclesia sancte Marie Mercedis, decem solidos. Item, lego pro missis canendis in Sede Maioricarum, duas libras. Item, lego operi dicte ecclesie, quinquaginta solidos. Item, lego dominabus sancte Clare, Maioricis, ut orent deum pro anima mea, duas libras. Item, lego dominabus sancte Margarite, ut orent deum pro anima mea, viginti solidos. Item, lego dominabus sancte Marie Magdalene duas libras ut orent deum pro anima mea. Item, lego dominabus tercię regule, ut orent deum pro anima mea, decem solidos. Item, lego operi sancte Marie de Lucho, viginti solidos. Item, lego operi ecclesie monialium Podii Pollencie, viginti solidos. Item, lego monialibus dicti Podii, viginti solidos. Item, lego operi sancti Martini de la Cova, viginti solidos. Item, lego sancte Marie Magdalene Podii Inche, viginti solidos. Item, lego Sancte Trinitati de Miramar, viginti solidos. Item, lego operi sancti Elmi de la Palomera, viginti solidos”.

Si el lector té interès en reduir mentalment les dades dels dos textos anteriors en un esquema comparatiu, veurà que entre el 1395 i el 1398 o, més ben dit, entre dues generacions, s'ha produït un desplaçament notable en la vivència religiosa dins el mateix estament dels mercaders i la mateixa família. Només les institucions de caritat no veuen augmentada llur deïxa, la qual és en tots dos casos de cinc sous. Amb aquestes, potser amb més significat del que podria semblar a primera vista, també es troben marginades en el grup dels qui no veuen augmentada llur deïxa, les institucions pobres i les destinades a redimir captius: les beguines, els mercenaris i aquests misteriosos “freres del Sant Esperit”, que semblen Trinitaris i per tant també dedicats a la redempció de captius, marginació encara més frapant si hom la compara amb les darreres atencions de la llista del testament del 1395.

Per contra, la quantitat destinada a misses salta de 40 sous a 240, cosa que vol dir que es multiplica per sis. També es multiplica per sis (de 10 a 60) la quantitat donada als ordes religiosos que podríem anomenar "forts", franciscans, dominicans i carmelites. La quantitat global deixada a la Seu es multiplica per nou (de 10 a 90) i només apareixen en el testament de l'any 1398 les cinc parròquies de la Santa Creu, Sant Jaume, Santa Eulàlia, Sant Miquel i Sant Nicolau, de la Ciutat de Mallorca, i ben pescudes, per cert (230 sous en conjunt o 240, si hom hi afegeix Sant Antoni de Viana). Per contra, desapareixen una sèrie de capelles foranes: Sant Bartomeu d'Inca, Sant Salvador de Felanitx, Santa Cateïna de Sóller, Sant Nicolau de Porto Pi, Sant Joan de Deià i Santa Maria de Lloseta. Només una capella forana nova pot fer de minso contrapès a la pèrdua de les sis anteriors: Santa Magdalena del Puig d'Inca.

Podem, fins i tot, indicar els quatre punts cardinals que assenyalen el canvi entre dues generacions de cristians, a les darreries del s. XIV: concentració en la ciutat i oblit de la part forana; en el marc de la ciutat, potènciació de les institucions oficials (Seus i parròquies) i riques (tres ordes principals); congelació de la importància de les institucions de caritat, de les que fan més professió de pobresa i de les destinades a la redempció de captius; i augment de la importància atribuïda a la missa en tant que bé d'ànima i correlativa disminució de l'atribuïda a les oracions dels pobres i dels religiosos.

En aquest marc, en què més aviat semblaria que hi ha de sortir perdent (és fora Ciutat i no és institució oficial ni "forta"), Miramar és també una de les obres que guanyen en el testament del 1398, car salta de cinc a vint sous. ¿Quina explicació té aquest fet?

Jo només puc deixar obert l'interrogant. L'objectiu d'aquesta nota no ha estat altre que el d'assenyalar una nova possible font de la història de Miramar (les deixes en testaments) i de plantejar un problema, només encetat, que és el de les variacions de l'estimació de Miramar en la diacronia dels temps i àdhuc en la sincronia de les diverses capes del poble cristià. Els arxius, tan semblants a selves verges, segurament tenen la resposta, encara desconeguda.

Josep PERARNAU
 Fac. Teol. Barcelona - Sant Pacia
 Barcelona

CRONICA

Nuevos MAGISTER de la Maioricensis Schola Lullistica

*El día 3 de noviembre de 1978 fue investido *magister* de la Maioricensis Schola Lullistica el arabista francés Dr. Dominique URVOY. Su lección inaugural versó sobre el significado del *Libre d'Amic e Amat* para la comprensión de la influencia musulmana en Ramon Llull. (Véase el texto íntegro publicado en este mismo número de Estudios Lulianos). El nuevo *magister* cuenta con una ya amplia bibliografía de interés para el lulismo. Sus trabajos han confluído en su tesis doctoral sobre Ramon Llull y el pensamiento musulmán. (Véase la nota de L. Sala-Molins en Est. Lul., 21 (1977) 173-174). De entre sus publicaciones anteriores cabe destacar: *La vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes*. Al-Andalus, 37 (1972) 87-132; *La pensée d'Ibn Tumart*. Bull. Etudes Orientales, 27 (1974) 19-44; *Le monde des ulémas andalous*. Lib. Droz, Genève 1978.

*En la Sesión Académica celebrada el 14 de diciembre de 1978 fue investido *magister* de la Maioricensis Schola Lullistica el Dr. José M. SEVILLA MARCOS. Su lección inaugural trató de *El "Liber principiorum medicinae" dentro del contexto de las obras médicas de R. Llull*. El Dr. Sevilla Marcos resumió las principales líneas de la teoría médica luliana, indicando su conexión con la medicina usual en su contexto cultural. Le contestó el *magister* Dr. José M. Rodríguez Tejerina, Miembro de la Real Academia de Medicina.

Manifestaciones científicas de interés lulístico

*El *magister* profesor Robert PRING-MILL participó en noviembre de 1978 en las "Jornades Pedagògiques dels Països Catalans", celebradas en Palma de Mallorca. El profesor Pring-Mill pronunció, el día 3, una conferencia sobre la pedagogía en la obra luliana *Doctrina Pueril*.

*Un acontecimiento de relevada significación científica constituyó el ACTO DE HOMENAJE AL BEATO RAMON LLULL que tuvo lugar el

14 de noviembre de 1978, en Madrid. Organizado por el Patronato de la Fundación CITEMA (Centro de la Informática, Técnica y Material Administrativo), dentro del SIMO, es el segundo de los que anualmente se vienen celebrando en memoria de los "precursores" de la Ciencia moderna. El P. Eusebio COLOMER pronunció una conferencia sobre el tema *Ramon Llull ¿Precursor de la Informática?*. Se refirió en ella, entre otros, al tema de la lectura que hiciera Leibniz de la combinatoria luliana. Seguidamente se presentó el libro que, publicado por CITEMA, había sido preparado por Jordi GAYA con el título *Ramon Llull, Ars Notatoria*. En él, después de una breve introducción, se edita el texto latino de la inédita y curiosa obrita luliana, acompañándole la traducción al castellano. Al acto asistieron, además de los Miembros del Patronato CITEMA, el Vicesecretario General del Consejo Superior de Investigaciones Científicas D. Pedro Rocamora Valls y el Rector de la Maioricensis Schola Lullistica Dr. Sebastián Garcías Palou.

*Organizado por la ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI en los primeros días de marzo de 1979 tuvo lugar un encuentro internacional sobre el tema "Agiografia nell'occidente cristiano, secoli XIII-XV". Intervinieron, entre otros, E. Prinz, A. Vauchez, R. Manselli, J.M. de Garganta ("San Vicente Ferrer, predicador de penitencia y Reforma"). El Profesor, *magister* de la Maioricensis Schola Lullistica, Miquel BATLLORI intervino sobre el tema *Problemi della causa di beatificazione di Raimondo Lullo: Martirio, Culto, Ortodossia, Ingerenze politiche*.

*Promovido por el *Institut d'Estudis Catalans*, y con la colaboración de otras entidades culturales de Cataluña, se ha celebrado el SEXTO CENTENARIO DEL CISMA DE OCCIDENTE. Diferentes publicaciones, entre ellas una valiosa recopilación bibliográfica del tema, así como otros actos de interés cultural han venido sucediéndose a lo largo de estos meses. Las jornadas finales se celebraron los días 19-21 de abril del presente año.

*Patrocinado por el Ministerio Español de Cultura la Maioricensis Schola Lullistica ha convocado un CERTAMEN INTERNACIONAL DE DIBUJO, con la finalidad de ilustrar el "Llibre de les bèsties" del "Félix de les Meravelles". El plazo de presentación de originales se cierra el 20 de octubre de 1979. (Las Bases del Certamen pueden solicitarse a: Maioricensis Schola Lullistica. Apdo. 17. Palma de Mallorca).

*Los días 14-16 de septiembre de 1979 se celebrará en Noyon (Francia) un COLLOQUE INTERNATIONAL con motivo del V Centenario de CHARLES DE BOVELLES. Algunas de las comunicaciones tratarán,

presumiblemente, el lulismo del que fuera tenaz promotor de numerosas ediciones lulísticas.

Publicaciones de interés luliano

*En su colección "Grafitti" la editorial Città Armoniosa (Regio Emilia, Italia) ha publicado una traducción al italiano de una obra luliana. Se trata de IL LIBRO DELL'AMANTE E DELL'AMATO. La traducción ha sido realizada por Vera Passeri Pignoni. Con esta publicación se desea divulgar la obra de Llull "pressoché sconosciuto in Italia". Hay que recordar que las más recientes traducciones del opúsculo luliano datan del año 1932 (Brummer 128-129).

*La Revista alemana *Wissenschaft und Weisheit*, 41 (1979) 222-224, publica una nota de interés para la BIBLIOGRAFIA LULIANA del insigne lulista E.W. PLATZECK. Con anterioridad se habían publicado tres notas bibliográficas sobre la obra de Platzeck: *Wissenschaft und Weisheit*, 32 (1969) 254-263; *Antonianum*, 48 (1973) 268-299 y la *Bibliographia Lulliana* en: *Est. Lul.*, 17 (1973) I-XI. La nota publicada ahora sigue la enumeración de la publicada en *Antonianum*. Comprende del n. 343 al 362, correspondientes a los años 1974-1978. En las entradas mencionadas existen, al parecer, algunas repeticiones, por lo que a bibliografía luliana se refiere. Serían: 332/356, 335/344, 337/350. Dos artículos deben ser resaltados entre las últimas publicaciones del P. Platzeck: *Ramon Llull entre Occidente y Oriente*. *Acta Ordinis Fratrum Minorum*, 46 (1977) 48-53; *Die Kontemplation in den Frühschriften R. Lulls*. *Wissenschaft und Weisheit*, 41 (1978) 199-222.

CORRIGENDA

Com a nota suplementària a la *Nota suplementària a "Problemes de cronologia lul.liana"* (EL XXI, fasc. 3, 1977), voldria advertir, que a rel d'un descuit meu, es va introduir un error de certa importància a l'article citat. A la p. 222, Apartat 4, on diu *Ars inveniendi veritatem*, hauria de dir *Ars inventiva veritatis*. **A. Bonner.**

BIBLIOGRAFIA

Obras medievalistas

BALDUINO DE FORD. *Sacramento del Altar*. Ed. Monasterio Ntra. Sra. de los Angeles (c. 34, 7300 Azul, Argentina). Azul 1978, 307 pp.

La colección "Padres cistercienses" alcanza su tercer volumen con la presente obra. Como en los anteriores, también ahora se trata de un trabajo realizado por religiosas cistercienses y por las monjas benedictinas de Sta. Escolástica, que cuidaron de la traducción a partir del texto latino editado en la serie francesa "Sources Chretiennes". Se trata, pues, de la continuación de un propósito sugestivo: hacer accesible a un gran público textos medievales de interés religioso. Qué duda cabe, por otra parte, que serán también muy útiles para una formación teológica más profunda.

Con el texto de Balduino de Ford se ofrece no un ejemplar más de la "teología monástica" del siglo XII, sino un ejemplo de una determinada exégesis. El texto, en efecto, trata el tema eucarístico a partir de la Biblia. Muchos puntos habría que destacar en este tratamiento. El más descollante, sin duda, el hecho de que se nos presente una consideración de la Eucaristía en los distintos autores noetestamentarios en capítulos diferentes y señalando las diferencias entre uno y otro. La consideración, además, que se hace de la Escritura, queda bien diferenciada en su vertiente textual y la "mística". El Antiguo Testamento, por su parte, es tratado como "figura" y como algo a "ser cambiado" por el Nuevo.

En cuanto al problema controvertido en los debates eucarísticos de la época, Balduino constata la diversidad de términos referidos a la "conversión", indicando que ello no representa sino un esfuerzo teológico al servicio de una más adecuada inteligencia del misterio. El, por su parte, defiende el término "conversión según la substancia".

El volumen se abre con una presentación de la figura de Balduino de Ford (m. 1190).- S. Ramis.

BERTOLDO DI MOOSBURG. *Expositio super Elementationem theologicam Procli. 184-211: De animabus*. Ed. L. STURLESE. Ed. di storia e Letteratura. Roma 1974, XCII-394 pp.

A pesar de los años transcurridos desde su aparición, es obligado mencionar la brillantez de este volumen, inicio de una prometedora edición en ocho tomos, de la obra de Bertoldo de Moosburg. Desgra-

ciadamente, los temores expresados por E. Massa en la presentación se han hecho, al parecer, realidad, y han demorado la publicación de los restantes volúmenes.

La obra de Bertoldo de Moosburg es, ciertamente, interesante. Tal vez la indicación más acertada sobre el interés que pueda tener esta obra, viene dada por el mismo Bertoldo al afirmar que el tratado *De anima* aristotélico es un tratamiento incompleto del alma, y que debe ser completado por la tradición de Platón. Es, en efecto, en esta incorporación de doctrinas platónicas, por un hombre que pertenece por institución al discipulado de Alberto Magno y que escribe en una época de claro predominio aristotélico, donde radica uno de los puntos más cautivadores de la obra. Y el balance de esta tradición, tal como puede rastrearse en la obra de Bertoldo, no puede ser más completo. Ahora bien, más que la repetición de nombres como Avicbrón, Cicerón, Nemesio, además de los grandes maestros, sorprenden las escasas referencias a Algazel o Avicena.

La edición del texto sigue principalmente uno de los dos manuscritos que conservan el Comentario (Oxford, Balliol College 224 B), conservando en nota las pocas variantes del segundo (Vat. lat. 2192).

Hay que destacar, finalmente, el interesante capítulo *La Biblioteca di Bertoldo de Moosburg: ricerche archivistiche*, en el que se estudian algunos autógrafos de Alberto Magno, así como uno (Paris, lat. 6734) usado posteriormente por Nicolás de Cusa.- J. Gayà

BOOCKMANN, Hartmut. *Einführung in die Geschichte des Mittelalters*. Ed. C.H. Beck, München 1978, 164 pp.

Como exactamente indica el título, se trata de una introducción a la historia medieval. Una introducción dirigida a los estudiantes que, por interés o por exigencia de sus programas de estudios, toman contacto por primera vez con una época de la historia algo desatendida en la enseñanza escolar. Obviamente el libro se dirige a estudiantes alemanes.

Tomando el proceso histórico como resultado de la particular historia de diversos factores, se estudian los cuatro grandes capítulos del proceso histórico medieval: su organización social, su economía, sus instituciones de poder y sus instituciones religiosas. Cada capítulo y apartado es completado, posteriormente, por unas indicaciones bibliográficas precisas. Todo ello ilustrado por reproducciones y gráficos.

De esta manera el propósito de la obra queda claramente alcanzado. No cabe esperar, es cierto, novedades radicales en una obra de esta intención. Pero no es menos cierto que con obras introductorias claras y precisas se consigue una información clara y estimulante.- S. Jiménez.

BOUMAN, Johan. *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad*.

Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, 256 pp.

El pensamiento islámico, al irrumpir con fuerza en la historia universal, lo hacía con unos planteamientos ya bien definidos que le prestaron cohesión y firmeza. En la Revelación recibida por Mahoma halla la primera comunidad islámica los elementos necesarios para su organización. Al llevarlos a la práctica estos mismos elementos se revelarán cargados de una poderosa dinámica.

Con un meticuloso análisis de exégesis, adentrándose en la filología y en el análisis comparativo con otros sistemas religiosos, el autor del libro que presentamos nos introduce en la compacta síntesis del pensamiento islámico contenida en el Corán. El tema central intentado por el autor es el de la estructura formal de la relación entre el hombre y Dios. Lo determinante en esta estructura será, evidentemente, el acento que el pensamiento islámico pone en subrayar la absoluta transcendencia divina. Sólo a Dios cabe atribuir la iniciativa. Por eso, una sola revelación se abre como posible al hombre: aquella que abre la actividad misma de Dios. Esa actividad divina se despliega como contenido de las tres afirmaciones cardinales de la fe islámica: la creación del hombre, la revelación divina por la profecía y el Corán, y la decisión divina sobre el destino del hombre. Al hombre, por tanto, le corresponde reconocer y cumplir con la misión que deriva de su puesto de honor en la creación, integrarse en la comunidad de quienes aceptan la Revelación, someterse al juicio que le destinará al Paraíso o al Infierno:

Este es, en resumen, el hilo conductor del análisis presentado. En los distintos momentos de su desarrollo el autor toma en consideración muchísimos otros temas que ilustran, clarifican o explicitan la conexión sistemática que entrelaza los distintos temas. Su análisis del texto coránico presta particular atención al orden cronológico de los textos revelados y a la evolución que se detecta en sus diferentes etapas. Si a ello añadimos, como ya se indicó, los textos en que se encuadra la doctrina islámica, comparándola con las tradiciones judaica y cristiana, habremos mencionado los puntos que dan razón del interés de esta obra. Tal vez echará de menos el lector un índice temático más completo o un índice de los términos básicos que se analizan. En conjunto, pues, una exposición completa y bien realizada de las bases que, en el pensamiento islámico, estructuran la relación del hombre con Dios.- J. Gayà.

DECHANET, Jean. *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée*. Ed. Beauchesne, Paris 1978, 150 pp.

Las publicaciones del autor sobre Guillermo de Saint-Thierry son numerosas y bien conocidas. Las inició en 1937 al publicar *La lettre d'or*. Desde entonces se sucedieron las traducciones, las ediciones, los estudios sobre uno de los teólogos más representativos del siglo XII. El

conocimiento adquirido a lo largo de tantos años es el que ahora se compendia en este nuevo libro.

El título resume con precisión su propósito y su contenido. Se lanza en él la pregunta por los autores y por los textos que estuvieron a la base de la reflexión de Guillermo. En este sentido, se estudia a Juan Scoto Eriúgena, Gregorio de Nisa, Claudio Mamerto, Plotino. La difusión de las obras de los dos primeros es bien conocida y no ofrece más problemas a la hora de analizar su presencia en las obras de Guillermo. Es precisamente bajo su influencia que Guillermo muestra una marcada preferencia por los autores griegos, inclinándose a su favor cuando los autores occidentales ofrecen alguna diferencia. Hay que destacar, por su particular importancia para la teología tanto de Guillermo de Saint-Thierry, como de Bernardo de Clairvaux, la presencia de Orígenes entre las obras manejadas por Guillermo. Los otros autores señalados hablan de una perspectiva diferente y no menos atrayente al contemplar la cultura del siglo XII. Su presencia en la obra de Guillermo acentúa una vez más esta continuidad cultural que es garantía del esplendor de la Edad Media. Sin poder determinar con exactitud por qué medios conoció Guillermo la obra de Plotino, la comparación de temas, incluso expresiones, conduce a una evidencia razonable. Todas estas indicaciones, en suma, trazan con exactitud el estado de la cuestión de los estudios sobre Guillermo de Saint-Thierry. Claro está, por otra parte, que con ello se ilumina un espacio importante de la teología y de la cultura del siglo XII.- S. Ramis.

FRAPPIER, Jean. *Histoire, mythes et symboles. Etudes de littérature française*. Libr. Droz, Genève 1976.

Aquesta recopilació de divuit articles publicats entre 1947 i 1973 és una bona mostra de l'amplitud de cultura del conegut romanista Jean Frappier. Ens mena des de la història "heroica" de l'època carolingia tractada a *Réflexions sur les rapports des chansons de geste et de l'histoire* (pp. 1-19), fins a *Marcel Proust et ses lettres a une amie* (189-192), passant pel renaixement, amb dos estudis sobre Ronsard (261-288) i un *Sur Lucien Febvre et son interprétation psychologique du XVIIe siècle* (117-128). Però, com era d'esperar, la majoria d'articles versen sobre la literatura francesa medieval. Dins del camp del "roman courtois" —en el qual Frappier és un gran especialista— destaquen tres estudis molt interessants sobre elements mítics i sobre la utilització (i deformació) de llegendes clàssiques a l'edat mitjana; són *A propos du lai de "Tydorel"* (219-244), *Orphée et Proserpine ou la lyre et la harpe* (199-217), i *Remarques sur la peinture de la vie et des héros antiques dans la littérature française du XIIe et du XIIIe siècle* (21-54). També es podria destacar tres articles sobre temes diversos del pensament literari

medieval, que són *La douleur et la mort dans la littérature française des XIIe et XIIIe siècles* (85-110) *Chatiments infernaux et peur du diable, d'après quelques textes du XIIIe et du XIVe siècle* (129-136) i *Le thème de la lumière, de la "Chanson de Roland" au "Roman de la Rose"* (181-198). Pels llistes, l'article *Variations sur le thème du miroir, de Bernard de Ventadour a Maurice Sceve* podria esser d'interès, en vista de la importància del tema al *Libre de contemplació* (vegeu OE II, p. 1264, n. 129) i la seva menció a les Cent Formes, N° 53, de l'*Ars generalis ultima* (ed. de Palma, 1645, p. 357). Però destacar un assaig o altre és una empresa impossible; gairebé no n'hi ha plana d'aquesta col·lecció no transpira la finura i precisió de pensament de Jean Frappier, unides amb una remarcable claredat, elegància i naturalitat d'expressió. Anthony Bonner

Anthony Bonner

GARCIA BALLESTER, Luís. *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XV. I: La minoría musulmana y morisca*. Akal ed., Madrid 1976, 217 pp.

La demarcación señalada por el título del Tomo I es importante a la hora de enjuiciar el presente libro. No se trata de una historia de la medicina, ni de una historia general. El tema que se investiga se centra en el momento en que el ejercicio de la medicina evoluciona bajo la presión del cambio sociopolítico. A los avances castellanos y aragoneses, particularmente, sucede un cambio en la estructura social de las diversas regiones peninsulares cuyas coordenadas no son fácilmente reductibles a antagonismos de conquista. Influye el comportamiento religioso, influye el proyecto políticos, y los demás factores que rigen todo proceso social. De esta forma, una determinada parte de la población, antes mayoritaria y dominante, se ve sometida y en minoría. Pero son también sus comportamientos religiosos, sus estructuras sociales, sus instituciones intelectuales las que, a su vez, son sometidas y presionadas hacia el cambio o la simple desaparición. Siendo su resultado la expulsión. Por su presencia en todos los estratos de la comunidad, la medicina, y su profesional el médico, vehiculan significativamente los procesos de tal sociedad. Aunque pocas veces sean protagonistas, sentirán en múltiples ocasiones la presión, incluso inquisitorial, con la que una parte de la sociedad intenta establecer su dominio sobre la otra.

Dentro de este proceso a todas luces interesante, y que el autor recorre paso a paso y cuya documentación es particularmente abundante por lo que a Valencia y Aragón se refiere, aparecen otros problemas de sumo interés. Ahí está, por ejemplo, el tema del "reflujo de la escolástica" en un intento de implantar en España aquellas fructíferas estructuras de la Europa continental. Está también la triste historia de la

gran ocasión perdida cuando el "renacimiento español", en la expresión de crítica de fuentes, hubiera podido tomar una rica herencia de literatura árabe. Aparece, en otro momento, un tema tan importante en la corona de Aragón como fue el de la fundación de *studia linguarum*. Temas todos ellos que van acompañando el proceso de degradación de una profesión que va desde la autoridad del sabio afincado en una tradición secular, al curandero de las novelas castellanas del Siglo de Oro.- J. Gayà

HUERGA, Alvaro. *Savonarola, reformador y profeta*. BAC 397, Madrid 1978, XXIII-261 pp.

Hay hitos de la historia de los pueblos y las instituciones que gozan de particular atractivo. Desgraciadamente, también, son objeto de encontradas interpretaciones. En la Florencia del siglo XV, teatro de tantas glorias, la figura de Savonarola impone su sello dramático. Política y religión, como tantas otras veces, aportan sus claroscuros para dar palabra a una desesperación y a un deseo. El deseo de reformación que va germinando a lo largo y ancho de Europa, y la desesperación, la pérdida de confianza en quienes deberían tomar la iniciativa, el desencanto ante los callejones sin salida a donde conducen los intentos particularizadores.

Tal vez lo primero que cabría decir, de la monografía de A. Huerga, es que desdramatiza todo el acontecimiento. Fidelidad a los datos históricos, sometimiento de las interpretaciones a la letra de los textos savonarolianos, riguroso acatamiento a los límites que señalan la época histórica y escritura sobria, son rasgos que el lector ve aflorar en cada página. La historia del *Fratre* narrada por Huerga comienza en los años anteriores a la incorporación definitiva de Savonarola al convento de San Marcos de Florencia (1490). Su obra florentina es analizada en tres planos: reforma doméstica, reforma política y reforma eclesial. Su pensamiento sufre una evolución en su autocomprensión, que el autor resume en la gradación de tres fases: "a) No soy profeta. b) No niego que lo sea. c) Soy profeta". De esta manera recorre el camino entre el "anuncio", la "denuncia" y la "contestación", hasta dar con la "inobediencia".

Los procesos (abril-mayo 1498) ante la Señoría florentina y ante los comisarios papales ponen una vez más de manifiesto su personalidad: su propósito de reforma, su ideal de hacer de Florencia el punto de arranque de esta reforma, sus breves intentos de promover un Concilio, y, particularmente, su constante horror a la posibilidad de herejía. El cargo principal que pesa contra él será, pues, la desobediencia eclesial y su intromisión en la esfera política. Por esta segunda razón le lleva la Señoría florentina a la horca y a la hoguera.

Un destino y una doctrina que no son fenómeno aislado en la Florencia del Quattrocento. Destinos y doctrinas parecidas se repiten sobre todo en la España del XVI. Por ello es doblemente interesante contar con una monografía como la presente, que suscite preguntas y estudios sobre el, todavía inexplorado, siglo XVI en España.- J. Oliver.

IBN MARZUQ. *El Musnad: Hechos memorables de Abû l-Hasan, sultán de los Benimerines*. Estudio, traducción y anotación de M.J. VIGUERA. Instituto hispano-árabe de Cultura, Madrid 1977, 516 pp.

Ibn Marzûq (1310-1379) nos ofrece, a través de su obra, un testimonio elocuente de la situación social del mundo magrebí del siglo XIV. Su vida azarosa, en constantes ascensiones y desgracias, como correspondía a quien participaba del poder, le ofrecieron ocasiones insospechadas para ser testigo de excepción de una sociedad y de una cultura en los inicios del declive de su vigor creador. Su viaje al Oriente, aun adolescente, acompañando a su padre, le puso en contacto con las principales escuelas. En Medina, en La Meca, en Jerusalén, en El Cairo, en todas las ciudades importantes que visitó tuvo ocasión de hacerse con un rico bagaje de historia y tradición. Sus viajes posteriores, bien fueran con motivo de embajadas o de sus destierros en la corte de las naries de Granada, consolidaron en él una reflexión histórica y filosófica realista. Algo de esta reflexión es lo que mueve la trama del *Musnad*. La historia se convierte en su pluma en tratado político. Más allá de la narración de los hechos, de la biografía de su historiado, Ibn Marzûq reflexiona sobre el ideal de monarca que corresponde a la tradición "creyente". Un monarca fiel cumplidor con su misión religiosa, ejemplo de la comunidad, y constructor de la "ciudad" para su pueblo, patente, por ejemplo, en empresas hidráulicas, considerando "la ayuda que ello supone para las clases necesitadas".- J. Gayà

Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie. Ed. C.N.R.S., Paris 1977, 484pp.

Bajo los auspicios del CNRS se celebró en julio de 1975 un coloquio sobre Juan Scoto erígena. En el presente libro se publican las actas de tal coloquio. Con ello queda indicado el carácter fundamental de la obra. Las 44 comunicaciones recogidas dentro de su temática monográfica, atienden a múltiples centros de interés. Sobresalen aquellos que estudian la doctrina de Scoto y su influencia posterior, sin olvidar a quienes hacen lo mismo con autores que influyeron en el desarrollo de su pensamiento. Scoto recoge la herencia de San Agustín (*G. Madec, J.J. O'Meara, J. Morea*), de los neoplatónicos (*S. Breton, S. Gersh*) y de los autores comunes en la época, como Capella (*J. Preax, Cl. Leonardil*). Sin embargo, las grandes determinantes de su pensamiento las halló Scoto en aquellas

obras que tradujo o comentó: Máximo el Confesor (*E. Jeuneau*), Pseudo-Deionisio (*J. Barbet, M. Gandillac*). Para la recepción de estas obras Scoto se sirvió de la técnica y de los conocimientos de los gramáticos de su época (*P. Riche, B. Bishoff, J. Contreni, J. Jolivet, R. Boudellès, M.T. d'Alverny*).

De entre las comunicaciones que tratan la doctrina de Scoto Eriúgena, cabe mencionar las referentes a su antropología (*F. Bertin, B. McGinn, B. Stock, J.C. Foussard*). También se resalta la contribución erigenista a la estética medieval (*B. Munxelhaus, W. Beierwaltes, M. Lapidge*). De entre los autores influidos por Juan Scoto Eriúgena hay que mencionar a Honorio d'Auxerre (*P. Lucentini*), Hugo de san Victor (*J. Chatillon*) Juan de Ripa (*P. Vignaux*). Aunque menos inmediata también parece influir Scoto en la cábala de Gerona (*G. Sed-Rajan*), León Hebreo (*E.O. Bellinotto*), o Schopenhauer (*R. Martin*).

Con mucha dificultad podría darse a conocer la riqueza que late entre estas densas páginas. La figura de Scoto Eriúgena no es ni mucho menos, una de las mejor conocidas del Medioevo. Y con todo, su relevancia es indiscutible. Por ello estas comunicaciones representan contribuciones no meramente laudatorias, sino realmente nuevas. Representan la primera confluencia de esfuerzos plurales a fin de reconstruir la verdadera imagen del gran maestro carolíngio.- S. Jiménez.

Juifs et judaïsme de Languedoc. Cahiers de Fanjeaux, 12. Ed. Privat, Toulouse 1977, 422 pp.

No es preciso ponderar la significada posición que ocupó la comunidad judía del sur de Francia a lo largo de los siglos XII-XIV. Procedentes de diversas regiones, y de modo particular del Al-Andalus almohade, los refugiados judíos se incorporaron a las comunidades ya existentes, revitalizándolas y conduciéndolas a su máximo esplendor. La circunstancias políticas también contribuyeron a que, gracias sobre todo a la Corona de Aragón, se formara a ambos lados de los Pirineos una próspera región propicia a la presencia judía. Favorecida por todos estos factores la comunidad se desarrolló no exenta de problemas. Las controversias, centradas sobre la figura de Maimónides, minaron una y otra vez la cohesión de la comunidad judía. Como fruto de toda esta historia el Occidente latino se vió enriquecido por numerosísimas nuevas fuentes que los traductores judíos vertieron del árabe a través del hebreo o directamente al latín.

El libro presentado recoge estudios relacionados con los temas apuntados. Ordenados en tres grandes bloques, el primero trata de la "posición de los judíos en la sociedad cristiana meridional". En él se tratan problemas económicos (*G. Nahon, R. W. Emery*) y jurídicos (*H. Giller, A. Pales-Gobilliard*). Un segundo grupo, sobre la "vitalidad

interna del judaísmo del Languedec", recoge estudios de Y. Dossat (Los judíos en Toulouse), A. Grabois (Las escuelas de Narbonne), Ch. Touati (Los conflictos en torno a Maimónides), I. Twersky (Joseph Ibn Kaspi), G. Dahan (Impresiones de obras judías).

Sobre el talante de la presencia espiritual del judaísmo en Languedoc tratan los estudios recogidos en el tercer grupo. Se referencian diferentes momentos de la controversia entre judíos y cristianos: R. Manselli, M.-H. Vicaire (Las polémicas a principios del siglo XIII), B. Blumenkranz (Matfre Ermengaud), R. Sugranyes de Franch (*Le "Livre du gentil et des trois sages" de Raymond Lulle*). Paralela a esta postura polémica se vivía otra relación más enriquecedora y creadora: el intercambio científico y cultural. Montpellier fue el foco principal de este intercambio de conocimientos y métodos científicos: J. Shatzmiller (*Contacts et échanges entre savants juifs et chrétiens a Montpellier vers 1300*), D. Romano (*La transmission des sciences arabes par les juifs en Languedoc*)

Fácilmente se advertirá de la relevancia de los últimos trabajos citados para todo investigador de la cultura mediterránea del siglo XIII, y para el lulista en particular.- J. Oliver.

KELLEY, C.F. *Maister Eckhart on Divine Knowledge*. Yale Univ. Press, New Haven-London 1977, XV-285 pp.

El texto de este libro recoge más de treinta años de dedicación al tema. El autor señala en su prólogo cómo sucumbió a la fascinación de Eckhart en sus años de estudios, allá por 1930. Desde aquella fecha la figura del Maestro Eckhart ha ido haciéndose más clara. Sus obras han sido estudiadas y editadas, en su mayor parte, determinando sobre la autenticidad de muchos casos problemáticos. No por ello se ha difundido una imagen exacta de la doctrina del místico alemán.

En una primera parte, que el autor dedica a "consideraciones preliminares", se señalan los puntos sobre los que debe construirse una consideración que quiera ser fiel al texto del místico. Partiendo precisamente de este hecho, de que se trata de una doctrina mística y no de una teología o de una filosofía. Su fundamento no reside siquiera en esta misma experiencia mística, sino exclusivamente en el conocimiento divino. Damos con ello en lo que se ha señalado en otros autores como reducción del ser al pensar. Pues Eckhart, y este será el tema pacientemente desarrollado en los capítulos centrales de la obra, afirma toda la realidad a partir del pensar infinito. El acceso a esta evidencia lo señala Eckhart en el acto del conocer del sujeto humano. Pues en la primera percepción de su identidad el hombre percibe "que yo conozco" (I am A Knower), se define como "deseo de conocer" (unlimited will to know). Ahora bien, la percepción de la individualidad que el sujeto obtiene en esta su primera experiencia intelectual, le conduce a la evidencia de su

misma limitación. O, lo que es lo mismo, le conduce a la confirmación de que su acto de conocer sólo puede ser llevado a su plenitud con el auxilio de la gracia. El conocer *en* Dios, que es el término que el sujeto reconoce como su plenitud, se hace posible cuando Dios asiste con su gracia, con su Palabra. Esta Palabra en la que el modo divino de conocer se nos hace próximo, obra en el sujeto no sólo el conocimiento de la esencia divina, sino su participación en ella. Lo cual resulta evidente, puesto que si esta esencia es conocer, el conocer del hombre, sostenido por la gracia, es una cierta profundización, internamiento en este conocer. Con ello la vida mística se desarrolla conociendo grados diversos, hacia la consecución de su meta última.

El autor había anunciado un intento de comprensión, y no tanto un ejercicio de erudición. Y esta es, en efecto, la nota dominante del libro. Paso a paso se nos introduce en el mundo eckhartiano, rebosante de vitalidad, a pesar de sus no siempre evidentes formulaciones. Hubiera sido, quizá, interesante transcribir algunas citas originales del maestro, a fin de tener más a mano sus formulaciones literales.- J. Estelric.

KUNZLE, Pius. *Heinrich Seuses Horologium Sapientiae*. Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von D. Planzer. Universitätsverlag, Freiburg 1977, XXIV-692 pp.

Monumental trabajo el editado por P. Künzle sobre una de las obras más influyentes en la historia de la espiritualidad europea. En efecto, la presencia de Enrique Suso (1295-1366) se extiende a lo largo de siglos y repercute en todos los estamentos de la sociedad religiosa, sin limitarse a una orden, a una tendencia, ni a una nación concreta. Todo ello por obra de este tratado llamado *Horologium Sapientiae*. Pese a su difusión, o precisamente por su ingente difusión, se había demorado la edición crítica del texto. Ahora se nos la ofrece, junto con un magistral estudio que por sí solo formaría un respetable volumen.

En su introducción (que cuenta con un total de 360 páginas) el autor trata exhaustivamente su tema. Lo inicia un estudio biográfico de Suso con el fin de señalar la fecha de redacción del *Horologium*. Con los datos disponibles se señala como fecha de conclusión de la redacción 1333-1334. El título recuerda temas clásicos en la espiritualidad tradicional. El texto sigue también en su temática una tradición ampliamente alimentada por la Sagrada Escritura y la Liturgia, y conocedora de los grandes maestros, Casiano y Bernardo en particular. Suso, por lo demás, se halla bajo el influjo de la tradición propia de su misma orden dominicana.

Tras esta introducción histórica, Künzle presenta la parte tal vez más fascinante de su estudio, también la que seguramente le llevó más horas de laborioso trabajo. Consiste en el estudio pormenorizado de 233 manus-

critos en los que se recoge total o parcialmente el texto del *Horologium*. Este estudio, junto con la consideración de las ediciones y traducciones, sirve de base al amplio trabajo de crítica textual y valoración de la tradición manuscrita (pp. 290-348). Con lo que permite el material estudiado se reconstruye la genealogía hasta dar con dos arquetipos, a partir de cuya existencia se toma la decisión sobre la redacción del texto. Para tal redacción se adopta un criterio de máxima economía, si bien, con ello, se le restan al lector las posibilidades de cotejar de modo más frecuente las decisiones del editor.

Al texto del *Horologium* le siguen unos índices muy completos, que facilitan el uso de la obra. En ellos se anotan los textos paralelos, fuentes, índices de conceptos, etc.

El conjunto representa una obra extensa, útil sin duda no sólo para el conocimiento de la importante personalidad de Suso y su lugar de primer orden en la mística europea, sino también para el conjunto de la teología del siglo XIV.- J. Estelric.

PASCHETTO, Eugenia. *Demoni e prodigi. Note su alcuni scritti di Witelo e di Oresme*. Ed. G. Giappichelli, Torino 1978, 140 pp.

Esta obra contiene tres partes bien definidas, sobre el tema común de la demonología medieval. Las cuestiones que aparecen a lo largo de los dos estudios van desde la magia al tratamiento teológico.

En el primer capítulo (*Linguaggio e magia nel "De Configurationibus" di Oresme*) se considera la concepción que tenía Oresme de la cuestión. Su punto de vista es de notoria importancia, por cuanto su obra ocupa un lugar muy destacado en la historia de la ciencia occidental. Oresme es un hombre guiado por el deseo de vencer a la superstición con la ciencia. Incluidas aquellas supersticiones que se habían enquistado en la religión popular. La teoría de la *configuratio qualitatum* le sirve a Oresme para hallar una vía de solución al problema. Una teoría que recuerda la explicación, rigurosamente teoricista, sin folklorismo, que Al-Kindi desarrolló en el *De radiis*, texto muy conocido en la Edad Media.

Mucho más rigorista se nos muestra Oresme en el tema de la astrología y en la afirmación de la existencia de los demonios; existencia afirmada bajo la autoridad de la fe. En su estudio (*Demoni e astri nei "Quodlibeta" di Oresme*), la autora compara la exposición de Oresme con la de Witelo. Su investigación le lleva a pronunciarse sobre la consideración de Oresme como precursor de la moderna ciencia del siglo XV. Para la autora resulta excesivo considerarle como innovador, siendo más bien un "repetidor" y, en muchos casos, un hombre detenido por la duda y la prudencia.

Finalmente ofrece la edición crítica de la *Epistula de primaria causa*

poenitentiae in hominibus et de substantia et natura daemonum, de Witelo. Se trata de una disertación sobre la naturaleza de los demonios fundada en la doctrina natural) "quia quaestio est a me naturaliter quaesita, ad ipsam naturaliter respondebo"). El autor, reconociendo la escasez de obras sobre el tema, se apoya en Platón, Aristóteles, Alhazen etc. Esta obra de Witelo se conserva íntegra en un único manuscrito y fragmentaria en otros tres. La edición aquí presentada ofrece la lectura crítica de todos ellos.- J. Gayà.

PERARNAU ESPELT, Josep. *Dos tratados "espirituales" de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval*. Separata de *Anthologica Annua*, 22-23 (1975-1976) 154 pp.

L'"Alia informatio Beguinorum" d'Arnau de Vilanova. Facultat de teologia de Barcelona, secció Sant Pacià; Studia, textus, subsidia, II. Barcelona 1978, 213 pp.

Dos muestras de la labor investigadora del Dr. Perarnau son las que aparecen en estas dos publicaciones. Por una parte se siguen aportando valiosísimos datos para el esclarecimiento de la presencia de autores y doctrinas procedentes de Cataluña en la cultura castellana de los siglos XIV y XV. Por otro lado, continúa la investigación arnaldiana en el esfuerzo de conocer con exactitud los textos originales del oscuro y polemizado autor catalán.

En el primer trabajo se edita la traducción castellana de dos tratados de Arnau de Vilanova: *Dyalogus de elementis catholice fide* y *De helemosina et sacrificio*. Dos traducciones contenidas en el manuscrito Casatense 1.022 (estudiado por el autor en un trabajo anterior, cf. *Estudios Lulianos*, 21 (1977) 235 s.), que, al contener también algunas obras de corte lulístico, es de suma importancia para el estudio de la "iteración de una cultura periférica de España sobre la castellana". En esta línea recoge el autor importantes datos para determinar la presencia de beguinos en Castilla. Afirmación que, como reconoce el mismo autor, llamará la atención de los historiadores. Su hipótesis se basa en el uso documental de otros términos (*fraticellus*, de *tertia regula sancti Francisci*, de *tertio ordine sancti Francisci*) que, como enseñan otros documentos, se usan indistintamente como sinónimos. De importancia fundamental resultan para el tema una serie de bulas del pontificado de Benedicto XIII.

A esta introducción, abierta, por supuesto, a la aportación de nuevos datos, le sigue la edición de los textos mencionados. Acompañan a la edición notas tomadas de la versión latina contenida en un manuscrito Vaticano.

El segundo trabajo señalado es más interesante aún, si cabe. Gracias al hallazgo de una traducción napolitana y del original catalán de la *Alia*

Informatio Beguinorum, el autor puede ofrecer una edición completísima de este "escrito a través del cual se obtiene un resumen compendiado de la ideología de aquella corriente espiritualista". El texto, breve, es acompañado por amplias notas explicativas, tanto en los aspectos históricos, como en los doctrinales. Además de todo ello, y constituyendo más de la mitad del libro, Perarnau ofrece tres capítulos igualmente importantes. Documental el primero, presenta cinco documentos referentes al ambiente espiritualista de Barcelona y alrededores entre 1309 y 1315. El segundo capítulo (*El primer arnaldisme a Barcelona*) ahonda en las repercusiones de las doctrinas espiritualistas de Arnau de Vilanova en Barcelona. Otro capítulo final sobre *La significació doctrinal d' "Alia Informatio Beguinorum"* enmarca este escrito en la corriente espiritualista de los siglos XIII y XIV.- J. Gayà.

PERROY, E. *La Edad Media. La expansión del Oriente y el nacimiento de la civilización occidental*. Ed. Destino, Barcelona 1977, 729 pp.

Repetidamente reeditada la "Historia general de las civilizaciones" de M. Crouzet, de la que la presente obra es su tercer volumen, ofrece uno de los más interesantes tratamientos de conjunto de la civilización humana. Este tomo, en concreto, cuenta con especialistas destacados que garantizan su calidad. G. Duby y M. Mollat toman a su cuenta los capítulos correspondientes a la historia de los países occidentales, mientras J. Auboyer y Cl. Cahen se ocupan de las civilizaciones asiáticas y musulmana.

De este trabajo de conjunto resulta un estudio cuyo principal objetivo es poner de relieve de modo particular los momentos en que las diferentes civilizaciones que conviven en la Edad Media entran en contacto. En la Edad Media, en efecto, no se dan a modo de compartimentos estancos una serie de civilizaciones independientes y aisladas. Por el contrario, su dinámica histórica queda caracterizada por la búsqueda de lo diferente. A diferencia de otras edades, antiguas o modernas, en las que la dinámica histórica viene regida por el intento de extender el dominio sobre los demás. Ciertamente, no estuvo exenta la Edad Media de tentativas similares, pero en su conjunto, y no en último término a causa de su escaso desarrollo económico, se distingue por este constante afán de conocer. La Edad Media fue una época de exploradores. Aunque no pocas veces fueran cortesanos de conquistadores.

Son diez siglos los que se recorren en este volumen. Muchos años de laboriosa gestación, de lenta maduración, de tenaz lucha contra las dificultades, con las que en los más remotos rincones van construyéndose no uno, sino una pluralidad de modos de ser. Sobre sus diferencias construirá la Edad Moderna sus naciones y sus imperios. Esta es, en resumidas cuentas, la lección que nos propone este libro.- J. Oliver.

PIERRE DUBOIS. *De Recuperatione Terre Sancte. Dalla "Respublica Christiana" ai primi nazionalismi e alla politica antimediterranea*, a cura di Angelo DIOTTI. Ed. Olschki, Florencia 1977.

Este libro consta esencialmente de cuatro partes: 1) una descripción del tratado de Pierre Dubois, precedido de una breve biografía de su autor; 2) una comparación con la *Monarchia* de Dante; 3) una comparación de los dos textos con el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua; 4) una edición del texto del *De Recuperatione*. El Prof. Diotti toma la posición que el interés de Dubois por la Cruzada es más bien un prototipo para poder presentar sus ideas políticas y sus planes reformistas. Y estas ideas son de un notable patriotismo y chovinismo francés, bien en consonancia con los proyectos de Felipe el Hermoso y su irreprimiblemente ambicioso hermano, Carlos de Valois, el famoso *rei del xapeu e del vent* de los cronistas catalanes. Es evidente que Dubois piensa que ya ha sonado la hora para Francia de tomar el papel del Imperio, no en el sentido de un monarca vagamente hegemónico, como en el antiguo Imperio germánico, pero en el de un *país* hegemónico, que sería naturalmente, Francia. Así que Diotti está en lo cierto hablando de un atisbo de nacionalismo moderno. Pero Dubois va bastante más lejos. Sugiere, por ejemplo, que el Papa se desate de preocupaciones temporales, cediendo el Patrimonio de San Pedro a Francia "pro certa annua pensione perpetuo." Por mucho que Felipe IV tuvo el Papado bajo su dominio (dominio que duró gran parte del siglo XIV), nunca logró hacer del Papa un simple *pensionnaire*, según palabra de Renan, como hubiera querido Dubois. Para otros soberanos y países de Europa tiene sugerencias, si no similares, al menos en el mismo plano pseudo-lógico y utópico. Hace ya años que Langlois dijo que Pierre Dubois, "redistribuant les royaumes avec une superbe mépris des difficultés d'exécution, ressemble aux fortes têtes de village qui, combinant des alliances entre les potentats, remanient tous les jours à leur gré la carte du monde."

La comparación con Dante resulta curiosa, porque como dice el autor, Dante es "all'opposto dell'avvocato normanno (i.e. Dubois)." En efecto, las altas resonancias éticas, filosóficas e imperiales del florentino tienen un eco bien pobre en el nacionalismo algo estridente y oportunista del panfletista francés.

En cuanto a Marsilio de Padua, las ideas emitidas en su *Defensor pacis* son las más sorprendentes de los tres. Propone un estado democrático (*universitas civium*), y una iglesia democrática (*universitas fidelium*) con un Papa sin soberanía (*principatum*) ni poder (*iudicium vel iurisdictionem coactivum*). Propone además una completa libertad de pensamiento (el único juez en materia de fe es Cristo, y eso en el Cielo, no en la tierra); la abolición de tribunales eclesiásticos, con los sacerdotes

juzgados por tribunales laicos (*peccat igitur gravius sacerdos, et es amplius puniendum*); que el clero debería practicar la *summam paupertatem*, y la iglesia no debería poseer bienes materiales; y que todos los sacerdotes deberían ser iguales, incluyendo los obispos y el Obispo de Roma. La corrupción y degeneración de la iglesia de su tiempo le hacen llegar al punto de hablar del Pontífice como *draco (ille) magnus, serpens antiquus, qui digne vocari debet diabolus et sathanas*.

Así que me parece muy correcto ver en Dante un hombre de su tiempo, en las ideas nacionalistas de Dubois una antelación del renacimiento, y en las ideas democráticas y revolucionarias de Marsilio de Padua un hombre más bién de nuestro tiempo. Pero insistir mucho en el aspecto conservador de los dos primeros y progresista del último, tal como hace el autor, tiene el peligro de caer en anacronismo. Muchas veces los "progresos" de la Edad Media en su avance hacia el Renacimiento, eran en el sentido de mayores exacciones fiscales y mayores pérdidas de libertad para las capas bajas de la sociedad, y muchas veces los reformistas no buscaban más que regresar a "los buenos tiempos del Rey X."

Sigue luego la edición de *De recuperatione* sobre el Ms. único de la Biblioteca Vaticana, edición substancialmente similar a la de Langlois de 1891, con unas nueve correcciones de detalle, y en apéndice un *post-scriptum* de Dubois de 1308, que en la publication de Langlois de 1891 era algo recortado por "motivos de buen gusto."

Tengo dos pequeñas críticas de este libro por otra parte muy interesante. La primera es una cierta tendencia del Prof. Diotti a hacer aseveraciones indocumentadas. Hablando de los años estudiantiles de Dubois en Paris, dice: "Sempre nella capitale francese fece conoscenza con Raimundo Lullo e Ruggero Bacone." ¿De donde sacó tal noticia, ignorada, que yo sepa, de los propios lulistas? De Marsilio de Padua dice que "nacque a Padova nel 1278," mientras que Riedlinger (*ROL* V, 62) se limita a decir que "Ortu certe Patavinum coniciunt natum intra annos circiter 1275 et 1290."

Para nosotros, los lulistas, es también una lástima que esta obra ni siquiera menciona el hecho de que por las mismas fechas, Ramon Llull estaba enviando al Rey de Francia y al Papa obras bastante similares a la de Dubois, y en todo caso más similares que las de Dante y Marsilio de Padua. El Prof. Diotti, por ejemplo, parece desconocer las sugerencias muy interesantes de Hillgarth sobre posibles relaciones entre Dubois y Llull (en su *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth Century France*, p. 128, nn. 344 y 346 sobre todo). Una comparación entre esas dos figuras hubiera sido interesante y fructífera.- A Bonner.

ROSE, Paul L. *The Italian Renaissance of Mathematics. Studies on Humanities and Mathematicians from Petrarch to Galileo*. Libr. Droz, Genève 1975, 316 pp.

Recoge este volumen una serie de estudios que, como indica el subtítulo, tiene como tema la matemática y la mentalidad del mundo humanístico anterior a Galileo. La minuciosa investigación que se lleva a cabo se rige explícitamente por la preocupación por responder a dos preguntas esenciales: la biografía de los que intervinieron en la historia científica de estos siglos, y, en segundo lugar, la clarificación de la transmisión de la cultura clásica.

A este segundo propósito se consagran diversos capítulos que se adentran incluso en la tradición medieval (*The Medieval Renaissance of Mathematics*). Otros estudios tratan de algunos autores que tuvieron particular influencia en Italia, como Regiomontanus y Copérnico. El grueso del libro, como corresponde al título general, se consagra, evidentemente, a los matemáticos italianos: Cardano, Bombelli, Tartaglia, la escuela de Urbino y el mismo Galileo. A través de un análisis biográfico y temático destaca el autor la importancia que en todos estos científicos, especialmente dedicados a las matemáticas, tuvo el conocimiento y el estudio de las obras "humanísticas" clásicas. Humanista y matemático describen dos centros de interés diferenciados, en cierta manera herederos del trivium y quadrivium. Pero, por encima de ello, la característica del "humanismo" italiano es la mutua influencia entre ambos, o, lo que es lo mismo, su unidad en el interés investigador de los científicos de aquellos siglos. Debemos entender en este esforzado trabajo sobre los materiales recibidos, en este intento de reordenación de temas, el punto de partida que prepara y exige la "nueva ciencia". Galileo representará, en este sentido, el paso decisivo y el principio de otra gran etapa de la historia científica. El libro de Rose representa una contribución valiosísima a la historia de uno de los más efervescentes períodos de la historia de la ciencia.- J. Gayà.

SANFILIPPO, Mario. *Il sistema feudale nell'Occidente medievale*. SEI, Torino 1975, 159 pp.

La bibliografía sobre el sistema feudal ha registrado, en lo que va de siglo, un auge espectacular. Resulta difícil incluso para los especialistas hacerse con una idea clara de la situación historiográfica, pero mucho más azarosa resulta la situación para los principiantes, que corren el peligro de perderse en su intento.

El libro de Sanfilippo será, sin duda, de gran utilidad. Se intenta, en efecto, introducir al lector a través de unas breves explicaciones para incorporar seguidamente textos documentales con referencias directas a cuestiones concretas. La obra se divide en dos partes. En la primera se

tratan las relaciones nacidas en torno a la producción agraria y la posesión de la tierra. La segunda parte analiza las instituciones feudales en sus diversos estamentos sociales, como también en algunos de sus presupuestos ideológicos. De no menor importancia es el capítulo que, recogiendo textos de diferentes historiadores contemporáneos, da a conocer diferentes perspectivas de la historiografía moderna sobre el tema. Se añade, además, un breve vocabulario sobre algunos de los principales términos.

Un libro, en definitiva, que será un instrumento muy útil a la hora de iniciarse en el estudio del sistema feudal, y nada despreciable para quienes, familiarizados ya con la Edad Media, podrán retornar a textos básicos y siempre esclarecedores.- S. Jimènez.

SMITH, Robert S. *Historia de los Consulados de Mar (1250-1700)*. Ed. Península, Barcelona 1978, 206 pp.

La historia de la economía mediterránea durante la Edad Media tuvo en los Consulados de Mar una de sus instituciones más representativas. El impulso corporativo que hizo surgir a los gremios, indujo a comerciantes y marinos a la búsqueda de medios que gozaran de cierta autonomía en la solución de los problemas que les eran propios. De esta forma los Consulados reunían las funciones de cooperación y de justicia. Las principales formas en que se desarrollaron los Consulados están representadas por tres núcleos diferenciados. Una primera modalidad, propia de los puertos del Mediterráneo, agrupaba a importadores, exportadores y comerciantes cuyo campo de acción se extendía a lo largo de las costas del mar Mediterráneo. Implantado en Burgos y Bilbao fue un instrumento de la marina mercante vizcaina, que tan poderoso auge conoció en el siglo XV. En Sevilla, por otra parte, la instalación del Consulado de Mar estuvo al servicio del comercio americano, instalándose incluso tales Consulados en México y Lima.

Pese a su larga duración los Consulados de Mar no siempre gozaron de excelente operatividad. Al concentrar en un reducido número de individuos funciones dispares como las de proveer a los intereses del gremio y ejercer como tribunal, su funcionamiento se vería debilitado por ignorancias o entorpecido por ingerencias. Como institución para la defensa de un grupo muy determinado no es extraño que compartiera el destino de semejantes invenciones. Motor del proceso económico en sus primeras etapas, lo que es patente en su misma capacidad para dar respuesta a las necesidades concretas de cada puerto importante, languidece con los años hasta convertirse en inútil defensa de privilegios adquiridos.

Sin intentar una historia de todas las vicisitudes que conocieron los Consulados de Mar, la obra ofrece una sugerente panorámica de este

apasionante capítulo de la historia económica y social de la Edad Media ibérica. J. Oliver.

TAIANA, Franz. *Amor Purus und die Minne*. Germanistica Friburgensia, Universitätsverlag, Fribourg (Schw.) 1977.

Tothom està d'acord que l'amor cortès va jugar un paper fonamental dins del desenvolupament de l'ideari social de l'Occident cristià. Però l'acord no passa d'allà: sobre les qüestions dels seus orígens, de què representava dins de la societat i el món literari dels segles XII i XIII, i fins i tot, de exactament què era, hi ha hagut discussions i hipòtesis per tots els gusts. De manera particular han abundat teories pseudo-antropològiques, molt atractives pel gran públic, però que només han contribuït, per la seva manca de base documental, a entelar el quadre.

Dins d'aquest camp de batalla, Franz Taiana ha entrat amb una tranquil·litat i seguretat admirable. Ha escrit una tesi doctoral sobre el tractat *De amore* d'Andreas Capellanus i la seva relació amb la poesia dels trobadors, *trouweres* i *minnesanger*, i amb la societat del temps. Com es veu, el tema és vast i espinós, però l'autor ha sabut navegar entre els escrits rellevants de l'època sense perdre de vista lo que puguin contenir o no contenir de realitat social. Des de la seva Introducció consigna l'element de joc dins de la poesia "courtoise" i l'intel·lectualitat de l'amor cortès (cita la frase de Paul Zumthor, que l'anomena "amour de tête"). Per mal vists que siguin pels crítics romàntics i neo-romàntics, tals conceptes, manejats amb intel·ligència i coneixement de fonts, resulten força aclaridors. I és dins d'aquest marc que l'autor examina el concepte de l'amor reflexat als escrits de l'època, les relacions entre l'amor platònic i sensual, el paper de la dona, la interacció entre amor cortès (*Minne*), amor (*Liebe*) i matrimoni, i finalment la *reprobatio amoris* o la condenació de l'amor eròtic. *Anthony Bonner*

MARTINEZ, Marcos G. *Monasterios medievales asturianos*. (Siglos VIII-XII). Ed. Ayalga, Salinas 1977, 154 pp.

Con una intenció eminentement divulgadora, este libro se enmarca en una ya notable colecció de obras sentradas todas ellas en temas asturianos. Como deja apuntado en su introducció y en la referencia bibliográfica con que concluye la obra, el autor ha trabajado con datos archivísticos e históricos que garantizan la exactitud de sus afirmaciones. A lo largo de sus capítulos se sigue una descripció cronológica de las fundaciones monásticas desde el siglo VIII al XII, siguiendo su geografía y su permanencia en el tiempo. No destacan fundaciones que por sus dimensiones o su actividad se convirtieran en cabeza de vastos congregaciones y ejercieran un poder de extenso radio de acción. Se trata más bien de pequeñas ermitas, de monasterios con etapas de florecimiento

limitadas, no pocas veces centros de algún suceso o empresa política determinada. Interesa su conocimiento y su estudio particularmente para obtener un acercamiento a la sociedad que principió el movimiento de la Reconquista y que fue su guía y mentor durante los primeros años. *J. Oliver.*

VALDEAVELLANO, Luís G. *El mercado en León y Castilla durante la Edad Media*. Universidad de Sevilla. Sevilla 1975, 224pp.

La primera edición de esta obra vio la luz en 1931. Al ser reeditada en la colección de "Libros de Bolsillo" de la Universidad de Sevilla el autor ha procedido a los retoques más indispensables, particularmente por lo que a la bibliografía se refiere. De esta manera, y por su particular estilo de fácil acceso, la monografía de Valdeavellano conserva su prístino interés. El mercado es, en la historia de León y Castilla, una de las instituciones más determinantes de su configuración socio-política. El mercado estructura la vida ciudadana, las relaciones entre los pueblos y, de modo no menos decisivo, las instituciones jurídicas tanto sociales como en el ámbito del ejercicio del poder.

En los cinco capítulos en que se desarrolla el tema, el mercado sirve también para iluminar la trayectoria histórica que va desde los tiempos visigóticos hasta los finales de la Edad Media. Un tema que alcanza considerable relieve es el de la evolución urbana. Su tesis no representa, a la hora de su reedición, novedad expresa, pero mantiene su interés. Precisamente para los reinos de Castilla y León la cuestión de la Reconquista y su significación es todavía un tema incitante.- J. Estelric.

VAZQUEZ, Isaac (ed.). *Studia Historico-Ecclesiastica*. Festgabe für Prof. L.G. SPATLING. Roma 1977, XXII-799 pp.

Dedicado al investigador franciscano, este volumen recoge un total de 22 trabajos, cuya temática recorre los veinte siglos de la historia eclesiástica. Los cinco primeros estudios, dedicados a los primeros siglos del cristianismo, tratan temas patrísticos y de la historia monástica. La Edad Media es estudiada en seis trabajos cuyo título recogemos: K. HALLINGER, *Das Phänomen der liturgischen Steigerungs Klunys*; G.P. MAIER, *Die Entwicklung der Pfarrei Waidorf an der Ybbs bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts*; A. GARCIA GARCIA, *Primeros reflejos del Concilio IV Lateranense*; O. SCHMUCKI, "Ignorans sum et idiota". *Das Ausmass der schulischen Bildung des hl. Franziskus von Assisi*; E. GRAU, *Die Klausur im Kloster S. Damiano zu Lebzeiten der heiligen Klara*; I. VAZQUEZ, *Documentación Pontificia Medieval en Santa Clara de Salamanca*.

Los restantes estudios siguen ocupándose de temas históricos de siglos posteriores. De entre ellos cabe señalar también: J. GARCIA ORO,

Las Reformas Pretridentinas en los Colegios religiosos de Salamanca; A. MATANIÇ, Dati e riflessioni sui rapporti tra il Primo e il Terzo Ordine di san Francesco nell'epoca medievale.- S. Ramis.

WARNOCK, R.G. - ZUMKELLER, A. *Der Traktat Heinrichs von Friemar über die Unterscheidung der Geister.* Augustinus-Verlag, Würzburg 1977, 279 pp.

Una ingente tradición manuscrita atestigua del favor que, a través de la historia, obtuvo el *Tractatus de quattuor instinctibus* tanto en su texto latino, como en su versión alemana. Ambas versiones son objeto de la presente edición. Precede un amplio estudio sobre cada una de las tradiciones.

A la reconocida competencia de A. Zumkeller se debe el estudio de la tradición latina. Mientras la tradición "popular" es objeto de la investigación del americano R. Warnock. En ambos trabajos se da completa relación de la tradición textual, con sus diferentes recopilaciones, excerpta etc. Particularmente interesante y útil las anotaciones que se hacen sobre las peculiaridades lingüísticas de los diferentes testimonios de la traducción del texto.

La obra de Enrique de Friemar (m. 1340) parece haber sido escrita en el primer decenio del siglo XIV. Su temática nos introduce en el campo sugestivo del discernimiento de espíritus. Se trata de un tema importante para quienes quieren mantenerse en la "vía recta". Y a la par, recuerda el autor, un cometido árduo. Pues la afirmación de un mismo origen último tanto para el orden natural, como para el de la gracia, impide soluciones fáciles, que serían por lo general tendentes al dualismo.

Cuatro son los "instintos" que se analizan: divino, angélico, diabólico y natural. La trama fundamental de la exposición la constituye el estudio de los "signos" que corresponden a cada uno de ellos. En los dos últimos, el diabólico y el natural, más extensamente en éste, son estudiados en sus distintas relaciones con los anteriores. La parte correspondiente al instinto natural, en efecto, considera el "impulso" por él originado, en cuanto "al aumento de ciencia y conocimiento natural", "al progreso en el aumento de la gracia y santidad", en orden a los dones interiores y en orden a los ejercicios exteriores.

El conjunto, pues, desarrollado en un estilo terso y conciso es una interesante incursión en la psicología de la vida de perfección. Su lectura, sin duda alguna, recuerda un camino que las grandes corrientes místicas de siglos posteriores frecuentarán de nuevo.- J. Gayà.

ZIMMERMANN, A. (Ed.) *Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der*

Heilsgeschichte. Miscellanea Mediaevalia 11. Ed. W. de Gruyter, Berlin 1977, 548 pp.

Por la misma esencia de sus orígenes la civilización occidental tuvo que desarrollar el tema del bien y del mal en su especulación y en su visión del mundo. Un tema fuente de graves conflictos en ocasiones, que se universaliza hasta abarcar todos los aspectos del actuar humano. Puede ser él objeto de estudio filosófico y teológico, pero su presencia se patentiza también en la música o en la historiografía. Y de una manera específica busca expresión en términos de una economía de salvación. Todas estas son, en apretada síntesis, las coordenadas que distribuyen el contenido de este volumen de *Miscellanea Mediaevalia*.

Un estudio, que podría calificarse de sistemático, nos introduce en el tema: W. HUBENER, "*Malum auget decorem in universo*". *Die kosmologische Integration des Bösen in der Heilsgeschichte*. Es una reflexión que nos ayuda a abarcar de una sola mirada la historia del tema. Del tema hecho historia nos hablan muy en concreto aquellas colaboraciones que estudian la historiografía medieval en algunos de sus momentos más relevantes. Desde un panorámica global, como la ofrecida por J. EHLERS (*Gut und Böse in der hochmittelalterlichen Historiographie*), pasamos a otros ejemplos concretos (I. PERI, *Die Konzeption des Heilsgeschehen und die Frage nach dem Ursprung des Bösen im Hexaemeron Aino von Reichersberg*; S. OTTO, *Bonaventuras christologischen Einwand gegen die Geschichtslehre des Joachim von Fiore*; M. MARKOWSKI, *Die Schilderung des Guten und Bösen in der "Chronica" des Vicentius Kadlubek*).

Digno de mención resulta el hecho de que una reflexión, de origen prácticamente común con la cristiana, como es la islámica, omitiera el carácter histórico de la salvación, o, por lo menos, lo explicara de un modo notablemente diferente. A esta cuestión se refiere el estudio de A. FALATURI, *Das Fehlen des Aspekts der Heilsgeschichte in der islamischen Theologie*.

En el campo de la reflexión teológica se abre todo un abanico de perspectivas desde las que se trata el problema del bien y del mal. Regularmente el tema aparece en el tratamiento de la creación, de la antropología y de la escatología, como muestran los estudios de U. WIENBRUCH (la doctrina de los ángeles en san Buenaventura), E.-H. WEBER, W.J. HOYE, I. CRAEMER-RIECENBERG (Tomás de Aquino y la psicología origenista). F. SEIBT. Desde otra perspectiva preocupa también el problema del bien y del mal a los teólogos y a los historiadores: su presencia histórica en la herejía. Problema eclesiológico como estudia H.G. WALTER, y problema histórico perpetuado en las corrientes maniqueas: N.H. HARING (Alano de Lille y el neomaniqueísmo), A. CAZENAUE (catarismo).

Concluimos este sumario de temas tratados mencionando las colaboraciones de H. BACKES, B. SCHMOLKE-HASSELMANN (estética de la literatura francesa antigua), H. SCHADE (expresiones artísticas), M. BIELITZ (música en los siglos XII y XIII).- J. Oliver.

J. DANIELOU - R. DU CHARALT, *La catequesis en los primeros siglos* Ediciones Studium, Madrid 1975.

Este libro que presentamos, son los apuntes del curso dado por J. Danielou en el Instituto Superior de Pastoral Catequética de Paris, que Regina du Charalt, con las notas tomadas en clase por los alumnos, ha recopilado y dado forma.

El tema del libro es el estudio de la catequesis en la época patristica, concretamente hasta el s. IV; saber que es J. Danielou quién habla sobre esta materia, es suficiente garantía para el libro.

En la Introducción se clarifican los conceptos básicos de "catequesis" y los que giran en torno suyo. Después de la Introducción, en la primera parte, se nos presentan las principales fuentes sobre esta materia, a continuación de lo cual, es descrita la estructura de la catequesis que evidentemente corre parejas con la estructura del catecumenado, que también es estudiado.

En la segunda y tercera parte es estudiado el contenido de la catequesis en su aspecto dogmático y en su aspecto moral. Este estudio del contenido de la catequesis se hace sobre el paradigma de tres períodos: antigüedad, siglo tercero, y siglo cuarto.

Cabe destacar en el estudio dogmático del contenido de la catequesis, la atención que se pone a las cuestiones de utilización y exégesis del A T en la catequesis.

La cuarta parte trata de la catequesis sacramentaria, esta parte de la obra es prácticamente un estudio bíblico —teológico— litúrgico de los sacramentos de la iniciación cristiana. El estudio se hace a partir de los grandes tratados que sobre la iniciación nos han dejado los Padres: Tertuliano, Cirilo de Jerusalén, Teodoro de Mopsuestia y Ambrosio de Milán.

En la quinta y última parte se habla del método catequítico, partiendo de la obra de Agustín *De catechizandis Rudibus*. En el último capítulo de esta última parte, se habla del contenido de la catequesis, como síntesis de la historia de la salvación.

Termina el libro con unas tablas cronológicas de los acontecimientos históricos y de los Autores eclesiásticos y Padres estudiados.

Creemos que este libro va más allá de lo que su título indica, y que puede muy bien utilizarse bajo el punto de vista litúrgico, patristico y

teológico en el estudio de los sacramentos de la iniciación cristiana y del catecumenado.

No se pueden pasar por alto unos detalles que suponemos son *lapsus calami*, pero que en un libro como este, se pueden prestar a errores o confusión: en la página 17 se dice que Tradición Apostólica de Hipólito es del siglo segundo; hoy normalmente se admite, sobre todo después de la edición de B. Botte en: LQF 39, que es de principios del s. III.

En la página 23 cita un fragmento de la Historia Eclesiástica de Eusebio de Cesarea VI, 3, 1-7; en este texto citado sitúa a Orígenes en Antioquía, y es en Alejandría en donde Orígenes dió impulso a la escuela catequética. Se ha transcrito defectuosamente el texto de la Historia Eclesiástica.

Finalmente, creemos que hay que matizar una expresión de la página 45 que según se desprende del texto, parece como si ya en el siglo tercero estuviera institucionalizada la cuaresma, con la cual corre parejas el último período del catecumenado. Precisamente, por la tradición Apostólica de Hipólito sabemos que en el siglo tercero todavía en Roma no está organizada la cuaresma.

Estas precisiones que acabamos de hacer, no desmerecen la importancia de este libro que consideramos muy útil para un estudio serio de la catequesis cristiana y su contenido.- G. Ramis.

E. SCHWEIZER - A. DIEZ MACHO, *La Iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto*. Biblioteca de Estudios Bíblicos 7, Ed. Sígueme, Salamanca 1974.

Bajo este título se encuentran reunidas tres conferencias del Profesor Eduardo Schweizer de la Universidad de Zurich, y una del Profesor Alejandro Díez Macho de la Universidad Complutense de Madrid. La afinidad del tema de estas cuatro conferencias ha hecho posible el reunir las en un solo volumen y bajo un único título.

Las conferencias del Profesor Schweizer se tuvieron en abril de 1973 en Sevilla con motivo del primer encuentro o curso de actualización bíblica, organizado por la Institución San Jerónimo para la investigación bíblica; la conferencia del Profesor Díez Macho, fué pronunciada en la Universidad de Sevilla.

Los títulos de las tres conferencias del Profesor Schweizer: 1) Los comienzos de la Iglesia; 2) La Comunidad de Siria; y 3) El culto en el Nuevo Testamento y en la actualidad, son suficientemente elocuentes como para despertar el interés del estudioso.

Los puntos claves sobre los que gira la primera conferencia son: a) el grupo de los "doce" apóstoles; b) el grupo de profetas; c) la parusía. En el tema de la Comunidad de Siria, a la que se llega por el evangelio de

Mateo, se subrayan especialmente dos puntos: a) la función de los profetas; b) el ministerio de Pedro. En la cuestión del culto, se hace incapié en el aspecto de la confesión de fe como fundamentación del mismo, y en el tema del culto en espíritu.

Evidentemente estos temas están tratados desde la óptica de la teología protestante; diciendo esto, no queremos apostillar esta teología, sino simplemente hacer una constatación. Creemos que la visión de estas cuestiones desde esta óptica, puede ayudar mucho a la óptica católica y enriquecerla bajo muchos aspectos.

La conferencia del Profesor Díez Macho, nos hace caer en la cuenta de la importancia de la literatura intertestamentaria para la exégesis del N T. Casi la definiría como una lección práctica e ilustrativa sobre el tema, acompañada de abundante bibliografía.

Resumiendo, diríamos que es un libro que nos ofrece unos puntos de estudio básicos sobre la primitiva comunidad apostólica, y nos muestra un instrumento necesario para la sabia interpretación de los textos del N T (la literatura intertestamentaria) a través de los cuales llegamos a esta Comunidad.- G. Ramis.

J-M. PEROSANZ, *El símbolo Atanasiano. Un comentario para la meditación* Ediciones Palabra, Madrid 1976.

El subtítulo del libro que comentamos, es la llave de interpretación del mismo: una serie de reflexiones o meditaciones en torno del texto del *Quicumque*.

En la Introducción del libro, el autor hace una sencilla presentación del texto que ofrece a continuación en latín y castellano.

La reflexión o meditación sobre el texto consta de una Introducción, siete capítulos o apartados divididos en dos partes: la Santísima Trinidad y la Encarnación de nuestro Señor, y una conclusión.

En la Introducción general, el autor nos ha advertido que no quiere hacer "un tratado de teología trinitaria o cristológica, sino escribir un comentario espiritual" (pàg. 9); y es fiel a este propósito (hemos de agradecerle sus notas aclaratorias a pie de página sobre los conceptos "sustancia", "persona", "unidad", "trinidad", "procesiones", "hipóstasis", "naturaleza", etc), aunque su comentario rezuma cuestiones teológicas muy posteriores al símbolo, y derivaciones hacia la vida espiritual ajenas al contexto (en sentido amplio) teológico y espiritual del texto. Es el gran peligro que se corre al estudiar los textos patrísticos, verlos con una óptica teológica posterior a ellos.

A pesar de este pequeño reparo, queremos dejar bien sentado, que hay que agradecer, de todo corazón, la divulgación de los textos primitivos cristianos.- G. Ramis.

RESEÑA DE REVISTAS

ANALECTA BOLLANDIANA, 96 (1978) 5-50: F. HALKIN, Les manuscrits grecs de la Bibliothéque Laurentienne à Florence. Inventaire hagiographique; 65-104: M. LAPIDGE, Dominic of Everham "Vita S. Ecgwini episcopi et confessoris"; 183-200: B. DE GAIFFIER, Hispana et Lusitana, VIII; 277-298: A. BOYLE, Interpolation in Scottish Calendars; 305-337: A. ACCONCIA LONGA, II concilio Calcedonense in un antico contacio per S. Eufemia.

ANALECTA CALASANCTIANA, 20 (1978) 377-420: C. MEGINO RILLO, Cipriano de Cartago y la trilogía unidad-primado-colegialidad; 423-435: A. DIAZ, Las relaciones Lope-Góngora. Análisis de la "Carta echadiza".

ANALECTA T.O.R., 14 n. 129 (1978) 11-47: C. ESSER, Un (Documento) Precursore della "Epistola ad Fideles" di san Francesco d'Assisi; 49-88: M. SENSI, Vicende del T.O.R. nella Valle Spoleтана; 89-114: L. TEMPERINI, Arnaldo Fortini, storico di San Francesco.

ANALES VALENTINOS, 4 (1978) 85-148: M. CARCEL ORTI, La Diócesis de Valencia en 1617; 149-175: V. CONEJERO MARTINEZ, Dos eclesiásticos catalanes acusados de jansenistas: J. Climent y F. Amat; 355-418: J. LLIDO HERRERO, J. Climent: Filojansenismo y regalismo en la España de Carlos III.

ANGELICUM, 55 (1978) 104-123: P.J. BEARSLEY, Jesus the Son of Mary According to St. Thomas Aquinas; 415-457: A. CAPARELLO, La terminologia greca nel Commentario al "De Caelo": Tommaso d'Aquino e lingua greca; 534-556: J. AUMANN, Thomistic Evaluation of Love and Charity.

ANNALI DELLA FACOLTA DI LETTERE E FILOSOFIA (Bari), 19-20 (1976-77) 201-223: M. CANNATARA. Un insolito documento privato barese del secolo XI; 237-292: M. DE NICHILLO, Un carne inedito di Matteo Canale per le nozze di Ercole I d'Este con Eleonora d'Aragona.

ANTHOLOGICA ANNUA, 22-23 (1975-76) 11-104: J.L. GONZALEZ NOVALIN. El Deán de Santiago, D. Diego de Muros. Su puesto en la historia del humanismo español; 105-203: R. ROBRES LLUCH, Biblismo en San Juan de Ribera. Dos comentarios inéditos al Cantar de los Cantares; 477-603: J. PERARNAU, Dos tratados "espirituales" de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval.

ANUARIO FILOSOFICO, 10 (1977) 27-69: R. ALVIRA, "Causa et fortuna" en sto. Tomás de Aquino; 105-129: A.L. GONZALEZ, Intuición y escepticismo en Ockham; 219-241: J.I. SARANYANA, Sobre el fin de los días. (La escatología del mundo, según sto. Tomás); 93-114: J. GARCIA LOPEZ, Entendimiento y voluntad en el acto de la elección; 115-143: A.L. GONZALEZ, El problema de la intuición de lo no existente y el escepticismo ockhamista.

ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTERAIRE DU MOYEN AGE, 44 (1977) 7-31: D.N. BELL, The vision of the world and the archetypes in the Latin spirituality of the Middle Ages; 33-78: D.K. BOLTON, The study of the Consolation of philosophy in Anglo-Saxon England; 79-125: Ch.S.F. BURNETT, What is the "Experimentairus" of Bernardus Silvestris? A preliminary Survey of the material; 127-147: G. VAJDA, La question disputée de l'essence et de l'existence vue par Juda Cohen, philosophe juif de Provence; 149-242: G.B. FOWLER, Manuscrit Admont 608 an Engelbert of Admont; 243-285: P.V. SPADE, Roger Swyneshed's "Obligaciones". Edition and comments.

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, 41 (1978) 221-236: P. VIGNAUX, Philosophie et théologie trinitaire chez Jean de Ripa.

ARCHIVUM FRANCISCANUM HISTORICUM, 71 (1978) 37-64: A.G. HAUF, La "Vita Christi" di Fr. Francesc Eiximenis, como tratado de Cristología para seglares; 65-111: P. de A. MARTINEZ, Dos sermones inéditos sobre S. José del bto. Bernardino de Feltre; 305-338: M. D'ALATRI, Un processo dell'inverno 1346-1347 contro gli inquisitori delle Marche; 339-405: C. PIANA, Scritti polemici fra Conventuali ed Osservanti a metà del '400 con la partecipazione dei giuristi secolari; 406-420: J. POULENC, Les statuts d'Ange de Pérouse pour le gouvernement du Grand Couvent des Cordeliers de Paris.

ATTI E MEMORIE (Società Savonese di Storia Patria), 10 (1976) 55-75: F. MARTIGNONE, L'insegnamento pubblico in Liguria del '400; 77-96: G. AIRALDI, Biblioteche medievali in Liguria; 97-107: N. CALVINI, Biblioteche rinascimentali in Liguria; 109-134: G.G. MUSSO, Libri e cultura dei Genovesi fuori Genova tra Medioevo ed Età Moderna; 135-177: L. BALLETO, La biblioteca del convento dei Domenicani di Taggia; 179-188: A.I. FONTANA, Le biblioteche di tre ecclesiastici genovesi intorno alla metà del Quattrocento.

AUGUSTINIANA, 28 (1978) 34-90: A. ZUMKELLER, Der Predigband Cod. Berolonensi Lat. Fol 851 des Erfurter Augustinertheologen Johannes von Dorsten; 183-221 E. BOOTH, St. Augustine's "noticia sui" Related to Aristotle and the Early Neo-Platonism; 288-309: J. FREDEMAN, John Capraves "Life of st. Augustine"; 310-352: J. QUINN, The Concept of Time in Giles of Rome; 448-516: A. DE MEIJER-M. SCHRAMA, Bibliographie historique de l'Ordre de Saint Augustin,

1970-1975.

AUGUSTINIANUM, 18 (1978) 361-382: A. DE NICOLA, Aspetti dell'etica matrimoniale di Fulgenzio di Ruspe; 487-532: M. SIMONETTI, Letteratura antimonofisita d'Occidente.

AUGUSTINIS, 23 (1978) Monográfico: V. CAPANAGA, Primicias agustinianas.

AWRAQ, (1798) 4-11 J.M. FORNEAS, De la transmisión de algunas obras de tendencia as ari en al-Andalus; 12-28: J.M. CORRIENTE, Aproximación al estudio del tema de amor en la poesia hispano-árabe de los siglos XII y XIII; 29-45: B. PAVON, Tudela: ciudad medieval. Arte islámico y mudéjar; 46-54: R. KONTZI, La literatura aljamiada. En árabe: 4-8: S. FAYSAL, El amor en la poesia árabe; 9-17: I. al-'ARABI, Granada, capital de los Banû Zîrî; 34-38: S. al-MAHDI, La música árabe y su influencia en la cuenca del Mediterráneo.

BERCEO, nn. 94-95 (1978) Monográfico: II Jornadas de Estudios Berceanos. Actas.

BROTERIA, 107 (1978) 505-518: A. HUERTA, Aristóteles mais perte de Camoes: O "Corpus" Pedagógico e Didáctico de João de Barros.

BULLETIN D'ETUDES ORIENTALES, 29 (1977) 7-16: M. ALALRD, Comment comprendre le Coran selon Muhasîbî; 33-52: J.E. BENCHEIKH, Le cénacle poétique du calife al-Mutawakkil; 53-63: M. BERGE, Les écrits d'Abû Hayyân Al-Tawhîdî. Problèmes de chronologie; 85-95: C.E. BOSWORTH, Al-Hwârazmî on theology and sects: the chapter on Kalam in the Mafâtîh al-'Ulûm; 115-120: R. DELADRIERE, Les niveaux de conscience selon l'exégèse d'Al-Qâšânî; 157-178: D. GIMARET, Théories de l'acte humain dans l'Ecole Hanbalite; 179-187: D. GRIL, Le commentaire du verset de la lumière d'après Ibn Arabî; 221-230: M. HAMIDULLAH, Les voyages du prophète avant l'Islam; 243-249: H.R. IDRIS, d'al-Dabbâg, hagiographe et chroniqueur Kairo-uanais du XIII siècle et de son jugement sur les Fâtimides; 251-259: J. JOLIVET, L'intellect selon al-Fârâbî: quelques remarques; 269-278: R.G. KHOURY, Quelques réflexions sur les citations de la Bible dans les premières générations islamiques du premier et du deuxième siècles de l'Hégire.

BULLETIN OF HISPANIC STUDIES, 55 (1978) 5-17: M.A. PARKER, Juan de Mena's Ovidian Material: an Alfonsine influence?; 95-102: Ch. FRAKER, Alfonso X, the Empire and the "Primera crónica"; 189-202: R.G. KEIGHTLEY, Boethius, Villena and Juan de Mena.

BULLETIN OF THE JOHN RYLANDS UNIVERSITY LIBRARY OF MANCHESTER, 60 (1977/78) 13-27: J.A. BOYLE, The Alexander Romance in the East and West; 289-302: B.S. BENEDIKZ, Notes on Some Medieval Icelandic Manuscripts.

BULLETIN DE LITTERATURE ECCLESIASTIQUE, 79 (1978) 267-284: E. GRIFFE, Les royautes barbares et l'episcopat de 501 à 571; 285-300: E. GRIFFE, L'episcopat gaulois de 481 à 561. Le choix des évêques.

BULLETTINO DELL'ISTITUTO STORICO ITALIANO PER IL MEDIO EVO, 85 (1974) 1-16: F. GABRIELI, Gli Omayyadi di Spagna e l'Oriente; 17-51: G.G. FISSORE, Cultura grafica e scuola in Asti nei secoli IX e X; 53-87: C. FROVA, Trivio e Quadrivio a Reims: l'insegnamento di Gerberto d'Aurillac; 89-144: G. BARONE, Frate Elia; 151-177: A. MORISI, Vangeli apocrifi e leggende nella cultura religiosa del tardo Medioevo; 179-230: E. GUSBERTI, Cesare Borgia in Machiavelli.

BURGENSE, 19 (1978) 87-130: R. MARIMON BATLLO, Sacramento en sto. Tomás y el Vaticano II; 375-398: M. GARRIDO, Los himnos litúrgicos de la santa Cruz desde el siglo VI al siglo XVI; 399-439: F.J. LOZANO, La legislación canónica sobre la penitencia en la España romana y visigoda (ss. IV-VII).

CAHIERS DE CIVILISATION MEDIEVALE, 20 (1977) 13-48: J. DUFOUR, Les rouleaux mortuaires de Catalogne; 93-104: R. FOSSIER, La femme dans les sociétés occidentales; 105-129: M.-Th. d'ALVERNY, Comment les théologiens et les philosophes voient la femme; 131-143: R. ARNALDEZ, Statut juridique et sociologique de la femme en Islam; 145-176: J. BEAUCAMP, La situation juridique de la femme à Byzance; 177-188: Ch. FRUGONI, L'iconographie de la femme au cours des X-XII siècles; 189-200: A. GIEYSZTOR, La femme dans les civilisations des X-XII s.: la femme en Europe orientale; 201-217: J. LEJEUNE, La femme dans les littératures française et occitane du XI ou XIII siècle; 219-251: J. VERDON, Les sources de l'histoire de la femme en Occident aux X-XIII siècles; 307-322: J. JOLIVET, A belard entre chien et loup.

CAHIERS DE JOSPHOLOGIE, 25 (1977) Monográfico: Saint Joseph à l'époque de la Renaissance (1450-1600).

CISTERCIUM, 30 (1978) 47-57: D. YAÑEZ, El título de "Santa Maria" en la documentación de Moreruela; 129-149: A. DIMIER, Granjas, bodegas y edificios de explotación cistercienses; 157-186: M.S. MARTIN, El monasterio de santa María de Contodo en Cuéllar; 333-346, J.L. MONGE, La estabilidad según los primeros cistercienses.

COLLECTANEA FRANCISCANA, 47 (1977) 5-25: R. MANSELLI, L'Anticristo mistico: Pietro di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale e i papa del loro tempo; 97-117: P. PEANO, Le Béguins du Languedoc ou la crise du T.O.F. dans la France méridionale (XIII-XIV s.); 217-267: G.L. POTESTA, Un secolo di studi sull' "Arbor vitae": Chiesa ed escatologia in Ubertino da Casale; 297-316: M. D'ALATRI, Gli insediamenti francescani del Duecento nella custodia di Campagna; 349-363: M.

SENSI, Le clarise a Foligno nel secolo XIII.

COMPOSTELANUM, 22 (1977) 201-232: I. MIECK, Les témoignages oculaires du pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle.- Etude bibliographique (du XII au XVII s.).

CUADERNOS DE ARQUEOLOGIA E HISTORIA DE LA CIUDAD (Barcelona), 17 (1977) 117-127: Ph. BANKS, The North-Western Gate of the City of Barcelona in the 11th. and 12th. Centuries; 129-139: C. BATLLE I GALLART, Sobre la fira de Barcelona (segle XIII); 141-154: J.-F. CABESTANY, Una primera reforma urbana a Barcelona: la plaça del blat (1351).

CUADERNOS DE INVESTIGACION HISTORICA, 2 (1978) 13-37: G. D'AGOSTINO, El sistema político representativo interno del reino de Nápoles entre Monarquía aragonesa y Virreinato español; 215-236: L. FERNANDEZ, Las ferias de Villalón durante la guerra de las Comunidades; 291-316: R. KAGAN, Justicia y poder en Castilla, siglos XVI-XVII.

DIDASKALIA, 7 (1977) 201-208: M. MARTINS, A "Visão de Tundalo" no "Breve Sumário da Historia de Deus"; 309-397: J.O. BRANGANCA, Pontifical de Braga do século XII - Porto, Biblioteca Municipal, ms. 1134; 399-432: M. MARTINS, Canções Marianas musicadas nos Autos Vicentinos.

DIVINITAS, 22 (1978) 84-87: L. CIAPPI, Cattolicità della "Messa privata" nel pensiero di san Tommaso; 336-356: Th. G. BELMANS, La specification de l'agir humain par son objet chez st. Thomas d'Aquin.

DIVUS THOMAS, 81 (1978) 40-53: E.E. STEGER, Verbum cordis: Mediation between I and Thou; 109-140: St. KOWLCZYK, L'argument thomiste de causalité efficiente; 169-176: G. VISCONTI, La filosofia di san Bonaventura.

EGLISE ET THEOLOGIE, 9 (1978) 239-270: E. LAMIRANDE, Saint Ambroise, théologien de l'Eglise ou homme d'Eglise.

ESCRITOS DEL VEDAT, 8 (1978) 95-121: R. ARNAU, La aportación de Durando de san Porciano a la teología del sacramento del orden; 123-159: J.M. BERNAL, El lucernario pascual en la liturgia hispánica; 161-177: J. JANINI, Las piezas litúrgicas del Toledo 25.7 editadas por Ortiz.

ESPIRITU, 27 (1978) 47-75: J. PEGUEROLES, La Patria y el Camino. El juicio de san Agustín sobre el platonismo; 105-127: E. COLOMER, El pensament català de l'Edat Mitjana i al Renaixement, i el llegat filosòfic grec.

ESTUDIOS, 34 (1978) 217-237, 323-359: E.G. CASTRO, Encuadre histórico-religioso de la Orden de la Merced.

ESTUDIOS FILOSOFICOS, 27 (1978) 21-61: A. CORTABARRIA, El filósofo Avempace en los escritos de san Alberto Magno; 111-125: F.

BONNIN, Santo Tomás de Aquino y la felicidad imperfecta; 127-135: R. MARIMON, El concepto del ser, primer principio del entendimiento en santo Tomás de Aquino.

ESTUDIOS FRANCISCANOS, 79 (1978) 1-20: D.J. VIERA, Francese Eiximenis y el homicidio de la mujer adúltera; 63-81: N. del MOLAR, Una traducción antigua del "lignum vitae" de sant Bonaventura; 202-262: F. ELIZONDO, Exposiciones de la regla franciscana publicadas por capuchinos españoles.

ESTUDIOS JOSEFINOS, 32 (1978) 14-35: E. LLAMAS, San José en dos misales del siglo XV; 147-164: M. GARCIA, Mt. 1-2 y Lc. 1-2 en san Alberto Magno.

ESTUDIOS TRINITARIOS, 11 (1977) 307-332: A. HAMMAN, Bibliografía trinitaria patrística; 333-368, J.R. GARCIA-MURGA, Bibliografía teológico-católica sobre el misterio trinitario.

FILOSOFIA OGGI, 1 (1978) 99-112: J. MOREAU, Aristote et Rousseau. L'homme est-il naturellement sociable; 271-290: B.L. ZWKI-YAN, La struttura onto-psicologica dell'interiorismo agostiniano e la "memoria sui".

FRANCISCAN STUDIES, 37 (1977) 5-17: R. ARIW, Did Ockham Use His Razor?; 18-31: L.J. BOWMAN, Bonaventura's "Contuition" and Heidegger's "Thinking": Some Parallels; 32-65: G.J. ETZKORN, Walter Chatton and the Controversy on the Absolute Necessity of Grace; 66-102: G. GAL, Adam of Wodeham's Question on the "Complexe significabile" as the Immediate Object of Scientific Knowledge; 103-119: L. MACKEY, Entratment of God: Reflections on Aquinas' Five Ways; 120-138: J. MALCOLM, On the Disappearance of "Copulatio" as a Property of a Term; 139-152: A. P. MARTINCH, Scotus and Anselm on the Existence of God; 153-206: Th. R. MATHIAS, Bonaventurian Ways to God through Reason; 207-218: H.S. OFFLER, The Three Males of Natural Law in Ockham: A Revision of the Text; 219-227: J.F. QUINN, St. Bonaventure and Arabian Interpretations of Two Aristotelean Problems.

GREGORIANUM, 59 (1978) 39-69: Ch.-A. BERNARD, Les formes de la Théologie chez Denys l'Areopagite; 375-412: F. BOURASSA, Théologie trinitaire de saint Augustin (II); 739-750: N. SPROKEL, The "Index Thomisticus".

HISPANIA, 37 (1977) 5-56: E. BENITO RUANO, La Orden de Santiago en Francia; 207-219: M.L. BUENO, Notas acerca de la estructura agraria en el Reino de León en el siglo XII; 299-317: F.J. FACI, Sancho el Mayor de Navarra y el monasterio de San Salvador de Oña.

HISPANIA SACRA, 28 (1975) 5-35: J. JANINI, El Oficio mozárabe de la Asunción; 37-101: M.S. GROS, El antiguo rito bautismal catalano-narbonense; 103-124: J. JANINI, Las colectas sálmicas del

"Liber Ordinum".

JOURNAL OF THE WARBURG AND COURTAULD INSTITUTES, 41 (1978) 1-15: P. J. ALEXANDER, The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin; 16-49: M. BAKER, Medieval Illustrations of Bede's "Life of St. Cuthbert"; 50-64: P.G. SCHMIDT, The Vision of Thurkill; 302-307: E. KOSMER, Gardens of Virtue in the Middle Ages; 307-312: B. ROWLAND, Bishop Bradwardine on the Artificial Memory.

MEDIAEVAL STUDIES, 40 (1978) 1-29: J.P. TORRELL, Deux remaniements anonymes des "Collationes in decem preceptis" de saint Thomas d'Aquin; 30-55: R.J. LONG, Richard Fishacre's "Quaestio" on the Ascension of Christ: An Edition; 56-80: P.V. SPADE, Robert Fland's "Insolubilia": An Edition, with Comments on the Dating of Fland's Works; 81-95: J. GRANT, A New "Passio beati Edmundi regis (et) martyris"; 223-238: J.D. DAWSON, William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition; 290-311: J. GOERING, The "Summa" of Master Serlo and Thirteenth-Century Penitential Literature; 349-360: W.H. PRINCIPE, Richard Fishacre's Use of Averroes with Respect to Motion and the Human Soul of Christ.

MEMORIAS DE HISTORIA ANTIGUA, 1 (1977) 115-118: R. TEJA, Honestiores y humiliores en el Bajo Imperio: hacia la configuración en clases sociales de una división jurídica; 247-256: L.A. GARCIA MORENO, Composición y estructura de la fuerza de trabajo humana en la Península Ibérica durante la antigüedad tardía; 257-268: L. GARCIA IGLESIAS, Motivaciones de la política antijudía del reino visigodo en el siglo VII.

MISCELLANEA FRANCESCANA, 77 (1977) 45-94: L. IAMMARONE, Il "divenire di Dios" e Giovanni Duns Scoto; 261-296: O. TODISCO, La ragione nella fede secondo Giovanni Duns Scoto; 328-366: C. REHO, L'uomo esemplare dell'Exaameron di s. Bonaventura; 512-517: P. GACH, Franziskaner im Mittelalterlichen Polen.

PENSAMIENTO, 34 (1978) 25-47: W.R. DAROS, La interpretación rosminiana del intelecto agente tomista; 409-436: T. de ANDRES HERNANSANZ, Aspectos biográficos, metodológicos y doctrinales de Orígenes como filósofo.

RASSEGNA DI TEOLOGIA, 19 (1978) 64-69: E. BELLONE, Sull'exegesi biblica medievale; 111-123: G.A. SCALTRITI, Carisma e obbedienza nel Savonarola.

RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE, 66 (1978) 227-264: F. RUELLO, Histoire des idées médiévales (Bulletin critique); 569-584: R. ARNALDEZ, Influences juives dans la pensée musulmane.

REGNUM DEI, 33 (1977) 9-251: G. PAPA, Una complessa causa di beatificazione.- Il B. Paolo Burali d'Arezzo; 251-280: V. MENEGHIN,

Alcuni scritti di teatini nella biblioteca di s. Michele in Isola di Venezia.

RELIGION Y CULTURA, 24 (1978) 97-122: L. PEREZ BLANCO, Amor y muerte en la poesia precolombina y castellana; 181-197: P. LANGA, San Agustín y el "personalismo" matrimonial.

RENOVATIO, 13 (1978) 198-219: C. LEONARDI, L'esperienza di Dio in Giovanni Cassiano; 220-229: S. CARDONE, Riflessioni sull'itinerario interiore di s. Agostino; 459-501: G.L. ROSSI, La perfettissima scienza dell' anima di Cristo.

REVISTA CATALANA DE TEOLOGIA, 3 (1978) 17-98: J. PERARNAU, Aportació al tema de les traduccions bíbliques catalanes medievals; 99-126: M. BALASCH I RECORT, El pensament bíblic de Felip de Malla; 127-152: J. DE PUIG I OLIVER, Escripura i actitud humanística en el "Liber creaturarum" de Ramon Sibiuda; 153-171: M. S. GROS, Fragments de Biblies llatines del Museu Episcopal de Vic; 173-201: F. VATTIONI, La Vetus Latina di Tobia nella Bibbia di Roda; 313-325: J. JANINI, Dos calendarios de Barcelona (siglos X y XIV).

REVISTA DE ESPIRITUALIDAD, 37 (1978) 7-322: S. CASTRO, Cristología existencial: doctrina de santa Teresa.

REVISTA DE FILOGIA ESPAÑOLA, 58 (1976) 1-34: M. MORREALE, Lectura del primer capítulo del Libro de la Sabiduria en los romanceamientos bíblicos contenidos en Esc. I, 1-6, "General Estoria" y Esc. I, 1-4; 241-250: I. CARRASCO, Contribución al estudio del léxico institucional en "Las Partidas": El Alférez.

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, 34 (1978) 59-68: M. MARTINS, Uma sintese da "Ars Generalis" de R. Lullo, em versos Goliardos; 133-156: A. FREIRE, A Catarse trágica em Aristóteles; 325-338: M. C. MONTEIRO, Tempo e memória em santo Agostinho.

RICERCHE BIBLICHE E RELIGIOSE, 13 (1978) 45-58: D. PELLEGRINI, Messaggi in codice nella Bibbia e in Dante.

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, 70 (1978) 3-10: P. MAZZARELLA, Le "rationes seminales" di s. Agostino; 11-28: R. BULTOT, "Quadrivium", "natura" et "ingenium naturale" chez Guillaume d'Hirsau; 29-48: G. VERBEKE, Le hasard et la fortune. Reflexion d'Albert le Grand sur la doctrine d'Aristote; 49-62: S. MANSION, L'intelligibilité métaphysique d'après le "Proemium" du commentaire de saint Thomas à la "Métaphysique" d'Aristote; 63-98: J.I. SARANYANA, Sobre la inmaterialidad de las sustancias espirituales (santo Tomás versus Avicébrón); 99-112: F. VAN STEENBERGHEN, Prolégomènes à la "quarta via"; 113-134: L. HODL, Die philosophische Gotteslehre des Thomas von Aquin in der Diskussion der Schulen um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert; 135-148: P. VIGNAUX, Métaphysique de l'Exode, philosophie de la religion (A partir du "De primo Principio" selon Duns Scot); 149-178: F. CORVINO, La nozione di "specie

intelligibile" da Duns Scoto ai maestri agostiniani del secolo XIV; 179-192: A. POPPI, L'antropologia averroistica nel pensiero di Pietro Auriol; 193-206: M.T. BEONIO-BROCCHIERI, Il "De origine iurisdictionum" di Durando di san Porziano; 207-226: A. GHISALBERTI, L'intuizione in Ockham; 227-238: G.F. VESCOVINI, Simone di Castello maestro delle arti a Bologna nella seconda metà del XIV secolo e la medicina dei "moderni"; 239-244: S. WODEK, La pensée métaphysique à Cracovie au XVe. siècle; 245-266: C. VASOLI, Il "Digestum Sapientiae" di Yves di Parigi; 433-439: P. ROSSI, Tracce della versione latina di un commento greco ai "Secondi Analitici" nel "Commentarius in Posteriorum Analyticorum libri" di Roberto Grossatesta.

SALESIANUM, 40 (1978) 245-292: P. G. MARCUZZI, L'usura, un caso di giurisdizione controversa in un "Responsum" inedito di Pietro di La Palu (1280-1342); 467-528, 747-778: A.M. PAPES, Dottrine politiche nell'età carolingia e nel secolo decimo.

SCIENCE ET SPIRIT, 30 (1978) 169-184: L. DEWAN, Being per se, Being per accidens and St. Thomas' Metaphysics; 313-323: R.P. HARDY, Early Biographical Documentation on Juan de la Cruz.

SCRIPTA THEOLOGICA, 10 (1978) 9-32: P.G. ALVES DE SOUSA, El concepto de "Soteria" en el "De Incarnatione Verbi" de san Atanasio; 33-64: J. POLO, La Mariología de Francisco de Vitoria: cuestiones bibliográficas; 373-408: A. ARANDA, El Espíritu santo en la "Exposición de Fe" de san Gregorio Taumaturgo; 409-466: L.F. MATEO-SECO, La Mariología en san Gregorio de Nisa.

SELECCIONES DE FRANCISCANISMO, 7 (1978) 97-115: M. STEINER, La experiencia de la fraternidad en san Francisco de Asís; 181-191: A. MONFEIRO, Fuentes de inspiración inmediata en los escritos de san Francisco; 221-232: O. VAN ASSELDONK, El Espíritu santo en los escritos y en la vida de santa Clara; 233-242: E. GRAU, El "Privilegio de la Pobreza" de santa Clara.

STUDI FRANCESCANI, 75 (1978) 1-516: M. DAMIATA, Guglielmo d'Ockham: povertà e potere.

STUDI MEDIEVALI, 18 (1977) 1-38: S. AVERINCEN, Notion de l'homme et tradition littéraire à Byzance; 65-109: A.G. RIGG, Goliath and other Pseudonyms; 111-159: A.I. PINI, Gli estimi cittadini di Bologna dal 1296 al 1329; 231-247: B. MURDOCH, Die Bearbeitung des Her- und Leander-Stoffes. Zur literarischen Ovid-Rezeption im späten Mittelalter; 567-583: R. MANSELLI, Testimonianze minori sulle eresie: Giocchino da Fiore di fronte a catari e valdesi; 585-609: H.-J. BEYER, Die Frühphase der "Ars dictandi"; 611-711: G. BRAGA, Problemi di autenticità per Oddone di Cluny; 715-749: A.M. CHIAVACCI LEONARDI, La "Monarchia" di Dante alla luce della "Commedia"; 751-814: C. JEUDY, Israel le grammairien et la tradition manuscrite du commentateur

de Remis d'Auxerre à l'"Ars minor" de Donat; 815-880: M. LAPIDGE, The Authorship of the Adonic Verses "ad Fidolium" Attributed to Columbanus; 881-932: A. LINDER, The Knowledge of Johan of Salisbury in the Late Middle Ages; 933-960: X. MURATOVA, "Adam donne leur noms aux animaux". L'iconographie de la scène dans l'art du M.A.; 961-1026: O. CAPITANI, Crisi epistemologica e crisi di identità: appunti sulla ateoreticità di una medievistica; 1027-1056: V. FUMAGALLI, L'evoluzione dell'economia agraria e dei patti colonici dall'alto al Basso Medioevo; 1057-1174: C. LEONARDI, Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia; 1175-1193: V. LICITRA, Il mito di Alberico di Montecasino iniziatore dell'"Ars dictaminis"; 1195-1270: M. OLDONI, Gerberto e la sua storia.

STUDIA PATAVINA, 24 (1977) 369-382: O. ROSSI, La concezione della libertà come testimonianza di liberazione in Anselmo d'Aosta.

STUDIUM, 18 (1978) 3-37: M. SANCHEZ, ¿Murió envenenado santo Tomás de Aquino?; 91-106: W.A. WALLACE, El concepto de movimiento en el siglo XVI.

STUDIUM LEGIONENSE, 17 (1976) 151-175: A. RIVERA, Doctrina y devoción mariana en san Martín de León; 177-209: E. PEREZ HERRERO, La necrópolis hispano-hebrea de Puente Castro (León); 215-272: F.J. LOZANO, Los fundamentos antropológicos de la Etica en san Isidoro.

STUDIUM OVETENSE, 5 (1977) 7-36: S. CERRA SUAREZ, La geografía y el misterio de Africa en san Isidoro de Sevilla; 37-65: J. MENENDEZ PELAEZ, Las Biblias romanceadas y su influencia en la General Estoria.

WISSENSCHAFT UND WEISHEIT, 40 (1977) 1-10: J. LANG, Erschaut und begriffen. Die sakramentale Genialität des hl. Franziskus von Assisi; 158-188: H. ENDERS, Die "quinque viae" des Thomas Aquinas und das Argument aus Anselms Proslogion; 204-209: D. FLOOD, Franziskus und sein Orden im 13. Jahrhundert.

LIBROS RECIBIDOS

- EL-ARABI, Muhiyuddin. *Tratado de la unidad*. Traducido y comentado por Roberto PLA. Luís Cárcamo editor, Madrid 1979, 107 pp.
- BERNATH, Klaus (ed.). *Thomas von Aquin, I: Chronologie und Werkanalyse*. Wege der Forschung, 188. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, XI-491 pp.
- BRADY, Ignazio. *San Francesco uomo dello Spirito*. Ed. LIEF, Vicenza 1978, 110 pp.
- DYKMANS, Marc. *Le cérémonial papal de la fin du Moyen age a la Renaissance. I: Le Cérémonial papal du XIIIe. siecle*. Bibliotheque de l'Institute historique Belge de Rome, 24. Bruxelles-Rome 1977, 378 pp.
- ECKERMANN, Willigis. *Wort und Wirklichkeit. Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule*. Cassiciacum, 33. Augustinus-Verlag, Würzburg 1978, XXII-338 pp.
- GALMES DE FUENTES, Alvaro. *Epica árabe y épica castellana*. Ed. Ariel, Barcelona 1978, 171 pp.
- GUIDETTI, Massimo (ed.). *Storia d'Italia e d'Europa: comunità e popoli, I. L'Europa barbara e feudale*. Jaca Book ed., Milano 1978, 426 pp.
- KLEIBER, Wolfgang (ed.). *Otfried von Weissenburg*. Wege der Forschung, 419. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, VI-438 pp.
- LEFEUVRE, Gerard. *La vocation sacerdotale dans le Second Concile du Vatican*. Ed. Tèqui, Paris 1978, 302 pp.
- LOPEZ DE SALAMANCA, J. - MARTINEZ DE OSMA. *La confesión y las indulgencias. Prereforma y tradición*. Ed. San Esteban, Salamanca 1978, 196 pp.
- PIAZZA, Leonardo. *Mediazione simbolica in san Bonaventura*. Ed. LIEF, Vicenza 1978, 141 pp.
- PSEUDO-ARISTOTELES. *Teología*. Traducción del árabe, introducción y notas de Luciano RUBIO. Ed. Paulinas, Madrid 1978, 278 pp.
- STEGMULLER, Wolfgang (ed.). *Das Universalien-Problem*. Wege

der Forschung, 83. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, VI-372 pp.

STOKSTAD, Marilyn Jane. *Santiago de Compostela in the Age of the Great Pilgrimages*. University of Oklahoma Press, Norman 1978, XIII-177 pp.

THOMAS VON SUTTON. *Contra quodlibet Iohannis Duns Scoti*. Herausgegeben J. SCHNEIDER. Bayerische Akademie der Wissenschaften. München 1978, XIII-112 pp. DM 24.

Estudios Lulianos

PUBLICACION CUATRIMESTRAL

Suscripción anual

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

Número suelto

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

Número atrasado

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

Números dobles

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

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

ULTIMAS PUBLICACIONES LULIANAS

SEBASTIAN GARCIAS PALOU EL MIRAMAR DE RAMON LLULL

Palma de Mallorca, 1977, 370 págs., 1250 pts.

Instituto de Estudios Baleáricos, Calle General Goded, 1. Palma de Mallorca

RAMON LLULL PROVERBIS DE RAMON

Introducción, traducción y notas por

S. GARCIAS PALOU

Ed. Nacional, Madrid 1978, 468 págs.

JORDI GAYA RAMON LLULL, ARS NOTATORIA

Introducción, edición y traducción

(Publicado por CITEMA, Pl. Conde Valle de Suchil, 8)

Madrid 1978, 96 págs.

JORDI GAYA LA TEORIA LULIANA DE LOS CORRELATIVOS

Historia de su formación conceptual

Palma de Mallorca 1979, 241 págs.



Estudios Lulianos

se publica con la ayuda de la CAJA DE AHORROS Y MONTE DE PIEDAD
DE LAS BALEARES