

Estudios Lulianos

Revista de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

(Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

Núm. 70

SUMARIO

- Ch. E. DUFOURQ. La Méditerranée et le Christianisme. págs. 5-22
 L. ROBLES. El "Studium Arabicum" del capítulo Dominicano de
 Toledo de 1.250. págs. 23-47
 J. GAYA. Algunos temas lulianos en los escritos de Charles de Bovelles págs. 49-69
 A. BONNER. Notes de bibliografía i cronologia lul.lianes. págs. 71-86

BIBLIOGRAFIA

- J. GAYA. "De conversione sua ad poenitentiam". Reflexiones ante la edición crítica de *Vita Coetanea*, págs. 87-91. - Bibliografía, págs. 93-108.

ESTUDIOS LULIANOS se publica bajo la responsabilidad del CONSEJO ACADÉMICO de la MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA.

Director: Sr. Prof. Dr. Sebastián Garcías Palou.

Secretario: Sr. Prof. Dr. Jordi Gayà Estelric.

Para correspondencia, envío de originales, libros para recensión e intercambio:

Estudios Lulianos
Apartado Correos, 17
Palma de Mallorca
España

Precio de Suscripción:

España: 1.000 Ptas.

Extranjero: 1.200 Ptas.

Número suelto: 500 Ptas.

© Estudios Lulianos

Maioricensis Schola Lullística

Apdo. 17. Palma de Mallorca (España)

Depósito Legal P.M. 268-1961

Estudios Julianos

Estudios Lulianos

Revista de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

(Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

Vol. XXIV 1980 Año XXIV

Maioricensis Schola Lullistica
Palma de Mallorca

LA MEDITERRANEE ET LE CHRISTIANISME:

CADRE GEOPOLITIQUE ET ECONOMIQUE DE L' APOSTOLAT MISSIONNAIRE DE RAMON LLULL

Le sujet que je tente d'exposer ici est dominé par un problème historique d'importance majeure: celui de l'évolution différente, des deux moitiés du monde méditerranéen médiéval, la moitié chrétienne et la moitié musulmane. Cette différence est d'autant plus digne de retenir l'attention des historiens qu'il est difficile, sinon impossible, de l'expliquer par les facteurs que la mode actuelle fait constamment évoquer: l'économie, les systèmes de production et d'échange. En effet, les courbes des destinées contraires des deux mondes méditerranéens en présence - le chrétien et le musulman - les oppositions entre eux - oppositions de civilisation, de mentalités et de structures sociales - et la différence de leur évolution économique ont une origine essentiellement religieuse. Voilà qui devrait être sujet de réflexion approfondie pour tous ceux qui se consacrent à l'étude des sciences dites humaines.

Pour bien prendre la dimension de ce problème, il faut le replacer dans le mouvement historique - "il faut tendre au général", disait notre Pascal au XVII^e siècle - et si l'on embrasse donc d'un regard d'ensemble l'évolution antérieure à l'apparition du christianisme, on discerne que pour notre vieux monde gravitant autour de la Méditerranée, les millénaires de ce que nous appelons l'histoire ancienne ont été une lente évolution vers l'unité du monde européen, africain et asiatique à la fois, du monde *eurafroasiatique* donc, qui entoure la grande mer. Cette évolution vers l'unité conduisit, nous le savons tous, au prodigieux épanouissement impérial romain, à cet empire eurafroasiatique de Rome qui a servi historiquement de berceau à la religion universelle que le Christ révéla alors aux hommes. C'est là, à mon sens, un des aspects de l'histoire qui illustre le mieux les formules majestueuses utilisées au XVII^e siècle en France par un des maîtres de la pensée catholique des plus fermes que nous ayons jamais eus en mon pays, Bossuet: "Dieu, du plus haut des cieux, tient les rênes de tous les royaumes. C'est lui qui prépare les effets dans les causes les plus lointaines".

Avec le recul des siècles, nous distinguons bien ce que fut cette progression de l'univers antique vers l'unité et quelles furent les conséquences de cet aboutissement unitaire: la civilisation latine puis le christianisme se répandirent tout autour de la mer dans le cadre impérial romain. Les notions usuelles de notre science géographique élémentaire déforment la réalité en ce sens que nous avons tendance à penser en Europe, d'une part, Asie, d'un autre côté, Afrique, d'un troisième, comme s'il s'agissait là de personnalités collectives, bien arrêtées, définies et fondamentalement différentes. Or, comme le disait sous forme de boutade un des meilleurs esprits français du XXème siècle, le grand Méditerranéen Paul Valéry, "en nous parlant des cinq continents - Europe, Asie, Afrique, Amérique et Océanie - les géographes oublient le plus important: le continent méditerranéen".

Cette vérité géohistorique est incontestable: il existe un monde méditerranéen, celui dont le christianisme fit la conquête spirituelle progressive dans les premiers siècles de notre ère, en rayonnant de quelques foyers, tels Alexandrie ou Carthage en Afrique, comme Jérusalem ou Antioche en Asie, et en Europe Rome ou par exemple Gaudix, qui fut suivant la tradition le premier évêché créé dans la Péninsule ibérique. Puis, l'empire romain disparu, l'Eglise catholique romaine lui survécut, on est tenté de dire: lui succéda; et le christianisme, après avoir fait la conquête spirituelle des peuples venus de l'Europe septentrionale et centrale, installés dans les anciennes provinces de l'empire, se dilata grâce à ses missionnaires qui partirent convertir des populations de l'univers resté en dehors de l'ancien édifice impérial romain, tant en Russie, en Ethiopie ou même en Iran, qu'en Germanie ou en Scandinavie, la Méditerranée restant pourtant le centre de ce monde élargi qui paraissait plan, et Rome restant sa capitale spirituelle en son coeur géographique.

Mais voici qu'au VIIème siècle de notre ère, l'islam apparut; ce fait proprement religieux entraîna la rupture de l'unité spirituelle du monde gravitant autour de la mer et une série de conséquences politiques, sociales et économiques considérables, non seulement dans les pays où il triompha mais aussi dans ceux où il ne s'implanta point. La plupart des terres asiatiques bordières de la Méditerranée et de ses mers annexes furent vite conquises par les Mahométans ainsi que, assez vite, toutes les terres africaines qui en étaient riveraines puis l'Espagne et plus tard - pour deux siècles environ - la Sicile. Ne nous arrêtons pas au détail de ces conquêtes arabes, mais constatons que des villes comme Cordoue et Rome ou - autre exemple - comme Alexandrie et Constantinople, qui avaient été des cités - soeurs durant des siècles, devinrent dès lors des communautés humaines où tout était différent entre celle qui restait chrétienne et celle qui était devenue musulmane. Ce fut alors une rupture radicale de la séculaire commu-

nauté des destins des divers pays méditerranéens. Elle entraîna un bouleversement dans tous les aspects de la vie des individus et des sociétés, y compris dans le déroulement même du commerce. Deux mondes différents se partagèrent désormais le pourtour de la mer: la chrétienté et le *dar al - islam*.

Encore les aspects et la portée de ce partage ne furent - ils pas complètement les mêmes dans le bassin occidental et dans le bassin oriental de la Méditerranée. L' Orient avait une physionomie distincte de celle de l' Occident: il était un ensemble de terres où des civilisations avaient éclos particulièrement tôt, puis cet ensemble avait été un creuset qui à l' époque hellénistique avait servi à l' élaboration d' une culture gréco-orientale dont l' empire romain avait été ensuite l' héritier. Par delà les éléments latins, romains, chrétiens qui faisaient une unité du monde méditerranéen, l' Orient conservait ainsi des racines anciennes, une mentalité propre, une originalité toujours présente, tant à Alexandrie qu' à Constantinople ou en Asie, à tel point que dans la cadre de l' empire byzantin le christianisme dit grec sans sortir de l' unité catholique romaine - il ne fit qu' au XIème siècle - avait des modalités et des conceptions siennes, de souche orientale, différentes des modalités et des conceptions qui avec la papauté romaine prévalaient dans le bassin occidental de la mer.

Quant à l' islam, s' il est - comme on le rappelait tout à l' heure - un fait essentiellement religieux, il est en même temps géographiquement et historiquement un fait oriental, en ce sens qu' il est né en Orient et qu' il a été véhiculé par un peuple oriental, le peuple arabe. Cela fait que le problème des rapports entre chrétiens et musulmans dans les régions conquises par les Arabes - disons par les Mahométans - ne se posa pas de la même manière dans les pays méditerranéens orientaux et dans les occidentaux. En Orient, les chrétiens, pour chrétiens et romains et latinisés qu' ils aient été ou qu' ils fussent encore plus ou moins, n' en restaient pas moins grecs, gréco - orientaux; là l' Orient en soi restait ainsi un dénominateur commun entre musulmans et chrétiens.

En Occident, ce fut différent: à la veille de la conquête arabe, la Berbérie et l' Italie, la Péninsule ibérique et la Gaule avaient été et étaient chacune partie intégrante de l' univers latin, chrétien, romain. La Berbérie, terre de l' empereur Septime Sévère et de saint Agustin, était aussi pénétrée de latinité et de christianisme que la Péninsule ibérique, terre de l' empereur Trajan et de saint Isidore. Certes, ici et là, comme en Gaule, il y avait de nombreux bastions montagneux et de nombreuses survivances païennes, des zones et des âmes encore impénétrées, mais l' ensemble était occidental, tandis que le conquérant, l' envahisseur arabo-musulman qui y arriva, était un pur oriental. Cela fait que la rupture qui se produisit entre l' Occident restant chrétien et l' Occident tombant sous la domination arabe orientale, fut une ruptu-

re plus déchirante et plus grande source d'incompatibilités que celle entre Orientaux chrétiens et Orientaux musulmans. C'est du moins là un problème qui est à poser, sujet de réflexion et de recherche. Pour nous, ici, il s'agit de savoir où en était ce monde méditerranéen mi-chrétien mi-musulman à la fin du XIII^{ème} siècle et au début du XIV^{ème}, c'est à dire au temps de Ramon Llull, des alentours de 1235 à ceux de 1315.

Tandis qu'en Orient, la rupture entre le christianisme oriental ou grec et le christianisme romain était consommée depuis le milieu du XI^{ème} siècle, et que la tentative de réimplantation d'une chrétienté occidentale temporelle en Terre Sainte, initiée à la fin du XI^{ème} siècle, avait avorté et languissait après des débuts prometteurs, en Occident les Arabes avaient déjà été complètement chassés de Sicile et ils avaient reculé dans la Péninsule ibérique bien au sud de Tortosa et de Saragosse, bien au sud de Tolède et de Lisbonne. Pour tenter de dresser un tableau de ce monde méditerranéen en fonction des préoccupations de notre Congrès, un tableau assez complet sans être trop long, je présenterai les faits qui me paraissent le plus importants en les groupant en trois grandes séries: d'abord, les traits généraux d'ordre politique et politico-culturels définissant l'ensemble méditerranéen du temps; ensuite, des faits plus particuliers caractérisant le premier plan de l'horizon méditerranéen islamique pour la chrétienté et notamment pour les Majorquins, à savoir les complexes réalités maghribines; enfin, des données économiques influençant les rapports entre les deux grandes aires politiques et culturelles en présence - la chrétienne et la musulmane - en tentant ainsi de discerner les ressorts de l'imbrication des facteurs politiques, économiques et culturels.

Première partie: L'horizon méditerranéen de Ramon Llull

Le fait majeur est celui qui a déjà été évoqué: le monde méditerranéen était divisé en deux parties, la chrétienté et la "maison de l'islam". Cela durait depuis six siècles déjà, et ces deux univers paraissaient à première vue complètement inconciliables.

D'une part, la chrétienté méditerranéenne était fondamentalement romaine: l'Italie, la Gaule devenant France, les bastions chrétiens de la *reconquista* ibérique se prolongeaient même, vers l'est, par l'empire latin de Constantinople - de religion chrétienne romaine - qui de 1204 à 1261 tint la place de l'empire byzantin - de religion chrétienne grecque - celui-ci étant alors morcelé et réduit à diverses terres asiatiques et à quelques bastions isolés dans les Balkans. Plus à l'est encore, l'île de Chypre longuement disputée entre chrétiens et musulmans était devenue aussi royaume latin depuis la fin du XII^{ème} siècle (1191-1192) et elle l'était toujours du vivant de Llull, tandis que subsistèrent aussi après 1261 comme vestiges du feu empire latin de

Constantinople des principautés latines installées en Grèce: le Péloponèse - la principauté de Morée - sous la direction de princes français puis italiens, et l'Attique - le duché d'Athènes - sous la direction de princes français puis catalans. Enfin, sur le continent asiatique s'étirait le long du littoral syro-palestinien le legs de la 1^{ère} Croisade en Terre Sainte - celle de la fin du XI^{ème} siècle - à savoir le royaume de Jérusalem - qui s'il était privé de sa capitale depuis 1187, se maintint sur la côte jusqu'en 1291. Sa disparition, cruelle au cœur des chrétiens, survenue alors que Lull était un quinquagénaire, fut en quelque mesure compensée, au moins comme tremplin d'espérance, par la transformation de l'île de Rhodes - jusqu'alors byzantine et menacée par les musulmans - en Etat latin appartenant à l'Ordre de l'Hôpital et de Saint-Jean de Jérusalem, à partir de 1308 et pour plus de deux siècles. Dans tout ce secteur asiatique de la chrétienté, à la faveur des Croisades, donc depuis la fin du XI^{ème} siècle, des Eglises grecques orientales s'étaient ralliées à l'Eglise romaine, notamment celle d'Arménie et celle des Maronites du Liban. Ainsi, au sein de la chrétienté, l'Eglise de Rome tendait à prévaloir, même en Orient, sur l'Eglise grecque schismatique.

De l'autre côté de la barrière religieuse séparant islam et christianisme, la moitié méridionale de l'Espagne, toute l'Afrique méditerranéenne, la plus grande partie de la Syrie-Palestine et de l'Asie mineure faisaient partie du monde soumis à l'enseignement du Prophète Mohamed, et bien que ce monde musulman comme le monde chrétien ignorât l'unité politique - il l'avait perdue dès le milieu du VIII^{ème} siècle - il avait une profonde unité de civilisation et de pensée religieuse surmontant les nuances que diversifiaient les diverses "voies" de la foi et de la conduite mahométanes. Mais tandis que la plupart des terres chrétiennes de la fin du XIII^{ème} siècle et du début du XIV^{ème} n'avaient pas derrière elles un passé musulman - exceptions faites pour la Sicile et l'Espagne chrétienne - toutes les terres méditerranéennes du *dar al-islam* étaient d'anciennes terres romaines; et si beaucoup de leurs habitants s'étaient progressivement convertis à l'islam, certains d'entre eux étaient longtemps restés chrétiens, voire l'étaient encore, notamment en Orient: en Egypte comme en Syrie-Palestine.

Cette constatation nous permet de mettre en lumière un fait capital: l'islam, là où il était le maître, tolérait le christianisme, comme le judaïsme, d'ailleurs. En effet, il reconnaissait ces deux religions monothéistes plus anciennes que lui, des religions déjà révélées par Dieu, par le Dieu unique, des religions dont les croyants avaient le mérite de respecter des livres d'inspiration divine, la Bible et les Evangiles. Toutefois, cette tolérance était défiante; aux yeux du musulman, les chrétiens avaient un double défaut majeur: ils ne reconnaissaient pas le dernier prophète de Dieu, Mohamed; et ils avaient déformé la vie du prophète Jésus, en faisant de lui un Dieu, Dieu, le Fils de Dieu, ce qui

était à son sens une inadmissible altération scandaleuse du principe absolu de l'unité divine. Il reprochait donc aux chrétiens à la fois de ne pas respecter la parole de Dieu révélée par Mohamed, c'est à dire le Coran, et d'être des "polythéistes trinitaires". Il les considérait ainsi comme des rebelles, des insoumis à Dieu, mais respectables car ils croyaient tout de même en Dieu.

Par conséquent, les chrétiens vivant en terre d'islam qui n'avaient pas l'audace de résister aux musulmans par les armes, pouvaient rester des hommes libres, pratiquant leur religion et conservant leurs lois et coutumes, organisés en cellules autonomes. Mais cette tolérance avait des limites infranchissables: le chrétien devait respecter l'islam; sous peine de mort, il ne devait pas faire d'apostolat religieux auprès des musulmans; il ne devait pas exercer son culte d'une manière ostentatoire et bruyante; en aucun cas il ne pouvait prendre pour femme une musulmane, tandis que tout musulman avait le droit d'avoir une ou plusieurs chrétiennes parmi ses épouses, tous les enfants nés de ces unions mixtes devant être musulmans; enfin tout musulman se convertissant au christianisme était passible de la peine de mort. Telles étaient quelques unes des limites les plus remarquables qui cernaient la tolérance islamique envers le christianisme.

Ces données générales, constantes depuis plus d'un demimillénaire au temps où vivait Ramon Llull, forment la toile de fond du monde méditerranéen d'alors. Mais le monde sans cesse se transforme, dans un sens ou dans un autre. Et des réalités historiques récentes, récentes pour Ramon Llull, étaient forcément sujet de réflexion pour les esprits éclairés du XIIIème siècle: l'évolution du monde méditerranéen n'était pas la même en Orient et en Occident. En Orient, le christianisme reculait devant l'islam; plus précisément, les Etats chrétiens reculaient, se rétrécissaient, tandis que s'étendait le *dar al-islam*. La grande espérance née de la 1ère Croisade à l'extrême du XIème siècle, lors de la création du royaume de Jérusalem, flanqué vers le nord par le comté de Tripoli, la principauté d'Antioche et le comté d'Edesse, s'était peu à peu résorbée en un mirage: depuis la perte de Jérusalem (survenue en 1187) le royaume latin de Terre Sainte n'était plus qu'une frange méditerranéenne qu'aucune des Croisades de la fin du XIIème siècle et du XIIIème ne réussit à renforcer véritablement. La bifurcation contre Byzance de la 4ème Croisade au début du XIIIème siècle avait bien pu faire naître l'empire latin de Constantinople aux dépens de l'empire byzantin grec schismatique, cela avait bien pu être interprété comme un renforcement de l'Occident romain, devant lui permettre d'être un plus solide champion de la chrétienté contre l'islam, mais cet empire latin n'avait pu vraiment s'enraciner et Ramon Llull le vit sombrer devant la résurrection de l'empire byzantin en 1261, 30 ans avant qu'il vit pareillement rayer totalement de la carte le royaume de Jérusalem quand les musulmans achevèrent de le reconquérir en

1291. La survivance des petits groupes de populations chrétiennes çà et là dans l' Orient musulman, n' était pas motif de consolation suffisant pour les chrétiens d' Occident se réveillant du grand rêve déçu de la Croisade.

Par contre, ce qu' ils voyaient se produire dans la moitié occidentale du bassin méditerranéen était beaucoup plus réconfortant pour eux. Peu avant la prise de Jérusalem par les premiers Croisés, la ville de Palerme - en 1072 - puis toute la Sicile étaient redevenues chrétiennes, et tandis que Jérusalem n' était demeurée possession de la chrétienté que durant un siècle à peine, Palerme et la Sicile l' étaient encore deux et trois siècles - et définitivement - après leur reconquête. De plus, l' Espagne chrétienne ne cessait de se dilater vers le sud: la *reconquista* reins tallait la civilisation et le pouvoir chrétiens dans les Baléares en 1230-1235, dans l' Andalousie du Guadalquivir - à Cordoue en 1236, à Seville en 1248 - dans le royaume de Valence - dont la capitale fut prise en 1238 - et sur les terres murciennes d' abord par le biais d' un protectorat castillan établi en 1243-1244 puis par leur annexion pure et simple à la Castille, à la suite de leur révolte que Jacques le Conquérant contribua largement à étouffer en enlevant Murcie aux rebelles en 1266. Ces faits caractéristiques de l' expansion de la chrétienté dans l' Occident méditerranéen aux dépens du domaine musulman, constituent une série toute contraire à celle qui en Orient se faisait au profit du *dar al-islam* au détriment des dernières possessions du royaume latin de Jérusalem.

De l' histoire des terres, passons à celle des croyances. Tout esprit non prévenu est amené à constater que le triomphe des armes chrétiennes dans l' histoire a toujours abouti à faciliter la christianisation des peuples infidèles vivant sur les terres conquises. Il n' en est pas moins vrai qu' un esprit religieux, par delà la geste militaire de la Croisade reconquérante, ne peut que surtout songer à la conquête ou reconquête pacifique et spirituelle des âmes. Or, sur ce plan aussi, l' Occident était riche de promesses. Tandis que les communautés chrétiennes de l' Orient dominé par les musulmans, restant sur la défensive spirituelle, se contentaient d' être heureuses de pouvoir survivre, en Occident se réalisait une mutation religieuse de l' islam au christianisme grâce à la prédication catholique souvent nourrie au préalable par une solide étude de l' islam, afin d' être sûre en matière de controverse. Le courant de conversion dans l' Espagne reconquise était puissant: des descendants des califes almohades, l' ancien roi de Valence Abou Saïd et une partie au moins de sa famille, un fils du dernier souverain musulman de Majorque, un notable majorquin devenu Dominicain, le Bienheureux Miquel de Benazar, sont les convertis les mieux connus car les plus notables, mais maint de leurs correligionnaires dut suivre le même itinéraire spirituel qu' eux: il est certes indiscutable que de nombreux mahométans furent l' autorité des reconquérants en émigrant et

que d'autres restèrent fidèles au Coran tout en demeurant en terre redevenue chrétienne; mais il ne l'est pas moins que certains se convertirent à la religion romaine. Les *studia arabica* créés par les Dominicains pour étudier la langue et la pensée arabes étaient des écoles de formation missionnaire, notamment celui de Murcie vers 1265-1280, et celui plus précoce encore qui fonctionna à Tunis vers 1250-1270.

Ce dernier fait que je viens de rappeler, est particulièrement digne d'attention: cette création réalisée en Afrique prouve ce qu'était la puissance de dilatation de l'Occident chrétien au milieu du XIII^e siècle, quand Llull avait une vingtaine d'années. Non seulement la chrétienté venait de réaliser et réalisait en Europe de grands progrès à la fois sur le terrain et dans les esprits, mais encore, plus encore, elle envisageait avec espoir et audace un nouvel essor au-delà de la mer. C'est sur cette proche portion musulmane de l'horizon méditerranéen des Occidentaux que nous allons nous arrêter maintenant.

Deuxième partie: Le Maghrib, ex-Berbérie latine et chrétienne

En direction de l'Afrique se trouvaient placés en avant-garde de l'Occident chrétien, les Catalans de la Couronne d'Aragon, c'est à dire de cette portion méditerranéenne de la Péninsule Ibérique que je me suis risqué à appeler l'Espagne catalane, cette Espagne catalane dont le bastion avancé en pleine mer était et reste les Baléares.

Exception faite pour la prise de la Sicile qui avait été une réalisation insulaire dont les tentatives de prolongement en Tunisie avaient tourné court dans la première moitié du XII^e siècle, la reconquête réalisée par les Occidentaux sur les Musulmans avait été essentiellement oeuvre terrienne et continentale, jusqu'au jour de la prise de Majorque. Cette victoire chrétienne, elle, fut immédiatement suivie, d'une manière significative, par la création d'une amirauté de Catalogne et de Majorque, qui devint vite l'amirauté de la Couronne d'Aragon.

C'est sur la mer et par les voies maritimes que les Catalans restaient des reconquêteurs et pouvaient continuer à l'être. Les vieux accords entre Castille et Couronne d'Aragon limitant aux alentours de la zone d'Alicante l'expansion catalano-aragonaise vers le sud de la Péninsule, la mer était la seule voie d'expansion et pas seulement d'activités commerciales pour ces marins par excellence qui étaient les Catalans. Les Baléares, on le sait bien ici, ne sont pas plus éloignées de l'Afrique que de la Péninsule Ibérique. Aussi n'est-il pas étonnant qu'après leur installation à Majorque les souverains catalans aient vite cherché à établir une influence, voire un contrôle ou même leur domination sur le Berbérie. Je n'insiste pas sur cette histoire que j'ai déjà beaucoup étudiée et longuement exposée: par le commerce, par le biais des tributs obtenus de souverains maghribins comme jadis de souverains des *taiïfas* d'al-Andalus, par l'immixtion dans les douanes ma-

ghribines, par l'installation de milices chrétiennes officielles dans les armées des souverains berbères, une influence diffuse se faisait sentir dans ces pays d'Afrique purement musulmans alors, au moment même où par des conquêtes en Europe sur des chrétiens commençait à prendre forme le grand empire catalan qui finit par faire face à l'Afrique: dès le temps de Ramon Llull, il engloba la Sicile (1282), Malte, Pantelleria, les îles tunisiennes des Kerkenna et de Djerba, puis l'Attique (1311) et plus tard la Sardaigne, et la moitié méridionale de la Péninsule italienne.

Or, si cette orientation de la Couronne d'Aragon à travers la mer, face au Maghrib et vers le Maghrib est un fait politique, elle est aussi un fait religieux. Avant même que l'apostolat missionnaire de Ramon Llull prit forme, la papauté avait créé -en 1266- un évêché du Maroc ou de Marrakech plus ou moins dans le cadre de la politique d'entente esquissée entre le royaume de Castille et le califat almohade décadent; peu après, au moins un *studium arabicum* -celui de Tunis déjà cité il y a un instant - fonctionna en Berbérie; enfin les milices chrétiennes du Maghrib avaient des aumôniers tout comme des prêtres étaient affectés comme chapelains dans les fondouks-consulats installés par des ressortissants chrétiens dans les divers Etats de cette Berbérie. Certes, tout prosélytisme était interdit à ces ministres du Christ - nous retrouvons là avec la tolérance de l'islam envers le christianisme, les limites de de cette tolérance - mais les clercs les plus cultivés du temps, les plus orientés vers les questions d'islam, les plus proches de l'Afrique, des Catalans tels les Dominicains saint Raymond de Penyafort ou Ramon Martí, ou Ramon Llull, ne pouvaient ignorer que cette Berbérie avait été aussi chrétienne que les terres d'Al-Andalus qui venaient de se reconquérir : Séville, la ville de saint Isidore redevenait foyer chrétien, pourquoi n'en serait-il pas de même de Carthage, la ville de saint Cyprien et de Bône, celle de saint Augustin?

D'ailleurs, le christianisme préislamique avait aussi longtemps survécu en terre de Berbérie que dans la Péninsule Ibérique: environ un demi-millénaire. Bien que les chroniques arabes ne l'indiquent presque jamais, quelques bribes d'allusions qui s'y trouvent ici ou là, et plus encore des témoignages archéologiques et épigraphiques permettent de savoir que le christianisme subsistait encore en Berbérie à la fin du XI^{ème} siècle et au début du XII^{ème}, un christianisme autochtone, préislamique, replié sur lui-même, conservant l'usage d'un latin plus ou moins dégénéré et celui d'une sorte de langue latino-berbère dite *alfariqui*, ayant souvent perdu contact avec Rome et avec les autres terres de la chrétienté, évoluant parfois vers des formulations inconsciemment hérétiques. Tout cela est bien connu aujourd'hui, mais devait l'être pareillement à Rome et dans les grands centres d'études de la chrétienté d'Occident aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles. Ce sont seulement les persécutions déclenchées par les Almohades au milieu du

XIIème siècle qui mirent pratiquement fin au christianisme berbère préislamique. Autrement dit, les fameux Mozarabes d'Espagne, dont le plus illustre fut saint Euloge de Cordoue, si intrépides encore dans la foi chrétienne aux IXème et Xème siècles, avaient eu leurs homologues dans la Berbérie à la même époque. Mais si l'histoire des Mozarabes d'Espagne ne nous est pas inconnue, grâce à la réalisation continue et progressive de la *reconquista*, celle de leurs frères de Berbérie, isolés par la mer, a sombré dans l'oubli, du fait du silence des textes. La parallélisme de l'histoire d'*al-Andalus* et de l'histoire du Maghrib n'en est pas moins incontestable; il se poursuivit jusqu'au XIIIème siècle: on peut par exemple penser que dans une certaine mesure l'histoire missionnaire des dominicains et des franciscains partant alors pour le Maghrib est comparable à celle du saint valencien mozarabe Pierre Pascal (Pere Pascual) - né en 1227, mort en 1300- qui à Grenade ou il finit en martyr cherchait à réanimer une flamme chrétienne qui y était alors aussi éteinte, semble-t-il, que dans l'ensemble de la Berbérie.

Il n'était pas impossible d'envisager une rechristianisation de la Berbérie: peut-être - mais peu vraisemblablement - par les résurgences d'un atavisme non complètement oublié encore; peut-être - en une faible mesure - par un certain respect pour le christianisme; plus sûrement par révérence envers la force chrétienne reconquérante s'affirmant en Espagne comme elle l'avait fait en Sicile et de plus en plus puissante sur mer; quelques uns des représentants les plus éclairés ou les plus politiques des populations du Maghrib semblaient parfois incliner vers la religion du Christ où feignaient de le faire. En 1230 par exemple, le calife al-Mamoun déclara dans un prône officiel en la grande mosquée de Marrakech qu'il n'y avait jamais eu - en dehors du prophète Mohamed, bien sûr - qu'un guide envoyé par Dieu: Jésus. Quelque trente-cinq ans plus tard, une dizaine d'années donc avant la création de Miramar, le plus en vue des docteurs du *studium arabicum* des Dominicains de Tunis, le catalan Ramon Marti, crut à tort que le calife régnant en cette ville, al-Mostancir, était sur le point de se convertir au christianisme et attendait un appui militaire occidental pour changer officiellement de religion, et il en convainquit le roi de France saint Louis; c'est là l'un des motifs qui semble avoir entraîné ce prince à orienter vers la Tunisie sa Croisade de 1270 durant laquelle il trouva la mort. Treize ans plus tard, se trouvait en Sicile un fils d'un souverain tunisien - un fils d'al-Mostancir, peut-être - converti au christianisme, appelé "Pierre de Tunis", intriguant entre les Catalans et les Angevins. Enfin, en 1314, peu avant la mort de Ramon Llull, dans l'espoir de recevoir des subsides ou des secours militaires car son trône était vacillant, un autre souverain tunisien, Ibn al-Lihyani fit croire à Jacques II qu'il s'était secrètement converti au christianisme et qu'il avait réellement reçu un baptême clandestin: une étonnante lettre de félicitations, datée du 9 juillet 1314, dont la copie est

conservée dans un registre de chancellerie des Archives de la Couronne d' Aragon, fut adressée à cette occasion par Jacques II à son frère ce nouveau "roi Jacques", car Ibn al-Lihyani disait avoir pris ce prénom.³

Voilà des faits qui me paraissent significatifs et qui nous permettent de plus ou moins reconstituer le panorama africain politique, et politico-religieux, que Llull pouvait mentalement contempler quand il fonda Miramar, ces réalités maghribines avec lesquelles il prit ensuite un contact direct, sinon à Ceuta vers 1280, du moins sûrement à Tunis en 1292, à Bougie en 1307, de nouveau à Tunis et peut-être aussi à Bougie en 1314-1315, au moment précisément où se développait le roman de la pseudo-conversion du sultan Ibn al-Lihyani.⁴

A vrai dire, plus encore peut-être que de ces visions politico-religieuses exaltantes mais souvent décevantes, la vie méditerranéenne était faite d'humiles et courantes données quotidiennes formant la trame constante de l'existence. Elles non plus ne pouvaient être méconnues par un Majorquin comme Ramon Llull. Or elles aussi ne pouvaient que l'inciter à regarder vers le *dar al-islam* en général et le Maghrib en particulier, et à les juger accessibles aux chrétiens, donc peut-être à la christianisation. C'est sur cet aspect économique et politico-économique du cadre méditerranéen dans lequel se situa son apostolat, que je crois devoir donc fixer maintenant notre attention.

*Troisième partie: Les données quotidiennes
de la vie économique méditerranéenne
et leurs interférences avec les données politiques et culturelles.*

Depuis la fin du XIème siècle, la Méditerranée était sillonnée par les marins chrétiens; à partir du XIIème siècle et plus encore après la reconquête de Majorque et de Valence, d'Alicante et de Carthagène, la Méditerranée occidentale devint une aire économique dominée par les marchands de l'Occident, et le rôle des Catalans s'y amplifiait considérablement. Aux dires du chroniqueur Bernat Desclot, le célèbre amiral Roger de Lauria eut l'occasion de déclarer un jour vers l'an 1300: "de nos jours, même un poisson n'ose pas de se risquer à travers les flots sans un sauf-conduit du roi d' Aragon".⁵ Et chacun sait que dans ce trafic maritime de la Méditerranée occidentale, Majorque avait une place éminente: par sa situation géographique, et grâce à son excellente rade en eau profonde, elle était centre de redistribution commerciale, point d'escale, carrefour privilégié du négoce international. La trafic avec le Maghrib y était particulièrement intense, j'ai eu la bonne fortune de retrouver il y a une vingtaine d'années dans votre merveilleux *Archivo Histórico de Mallorca* un petit cahier, celui des *Guiatges* de janvier-mars 1284, document

complètement isolé puisque les autres registres de *Guiatges* ne remontent qu'au milieu du XIV^e siècle. Par ce cahier de 1284, qui ne couvre que des mois d'hiver, nous savons qu'en ce temps, au temps donc des débuts de Miramar, plusieurs petits bateaux majorquins quittaient l'île chaque semaine pour tel ou tel port du Maghrib, même dans la mauvaise saison. En outre, c'est en passant par Majorque, en s'y arrêtant, que les marins et marchands génois, provençaux et languedociens se rendaient aussi au Maroc et en Berbérie centrale.

Pour les Majorquins contemporains de Ramon Llull, pour Llull lui-même, l'Afrique n'était donc pas une terre lointaine et inconnue: elle était la porte d'à-côté; les réalités économiques quotidiennes, l'activité commerciale entre pays chrétiens et pays musulmans donnaient l'impression qu'une unité eurafricaine renaissait dans le bassin occidental de la mer; et ce, sous direction chrétienne, puisque les navigateurs et les commerçants chrétiens étaient les principaux réalisateurs de ce trafic. Le fait est d'autant plus remarquable que depuis l'époque de la conquête arabe, tant l'Église romaine et le patriarcat byzantin que les docteurs en droit islamique prohibaient la vente aux infidèles, c'est à dire aux adeptes de l'autre religion, de tout ce qui pouvait augmenter leur capacité d'action belliqueuse, ainsi que la vente des vivres de première nécessité. Mais par appât du gain, les chrétiens n'hésitaient pas à faire le commerce religieusement illicite: à l'occasion, ils allaient vendre armes, bateaux ou céréales dans les ports musulmans tant à Alexandrie que dans le Maghrib. L'Église peu à peu céda, au moins partiellement, devant ces errements: l'interdit religieux chrétien fléchit; et il est très significatif que cela se soit produit d'abord à Majorque: en effet, par une bulle du 9 avril 1241, dont un résumé fait au XIV^e siècle se trouve dans le *Liber Privilegiorum* conservé dans les archives de la cathédrale de Majorque,⁶ tout en rappelant qu'en aucun cas ne pouvaient être vendus à des pays d'islam ni armes ni fer ni bois ni chevaux ni mules ni rien de ce que pouvait leur servir à lutter contre les chrétiens, le pape Grégoire IX autorisa l'évêque de Majorque à permettre à ses diocésains de commercer avec les pays musulmans en temps de paix, même en y vendant des vivres.

Mieux encore, une sorte de cosmopolitisme économique englobant des adeptes des deux grandes religions en présence, s'esquissait sur les rives et les eaux de la Méditerranée; il est révélé, par exemple, par les contacts commerciaux entre le royaume de Jérusalem et la métropole musulmane de Syrie: Damas; il apparaît aussi dans l'histoire de la Méditerranée occidentale au temps de Llull: en ce temps où les bateaux étaient généralement des co-propriétés, certains de ceux qui naviguaient entre la Berbérie et Majorque ou d'autres terres chrétiennes, avaient parmi leurs-copropriétaires des musulmans à cô-

té de chrétiens; et il s'agissait non seulement de musulmans sujets de la Couronne d'Aragon comme par exemple les Maures ou *mudéjares* du royaume de Valence, mais aussi de Maghribins de Ceuta, de Tlemcen, de Tunis ou d'ailleurs. De même, des sociétés commerciales groupaient parfois des Maghribins et des chrétiens.

Certes, en ces siècles, le trafic n'était jamais sûr, car s'il était une constante de la vie méditerranéenne d'alors, il allait de pair avec une autre réalité quotidienne: la guerre de course et la piraterie. Un corsaire - et tout marin l'était plus ou moins - n'hésitait jamais à frapper illicitement les bateaux et les marchands relevant d'un pays avec lequel l'Etat dont il relevait lui-même était en paix, et il frappait légalement tous ceux avec qui cet Etat n'était pas en paix. Plus qu'une coexistence pacifique entre tous les riverains de la mer, se manifestait une curieuse coexistence de pratiques belliqueuses et de conduite pacifique. Le concert d'entente économique avait donc des limites qui faisaient parfois brusquement chuter navigateurs ou marchands dans un gouffre tragique où ils étaient la proie de la torture, de l'esclavage ou même de la mort. Mais tant que le Méditerranéen - chrétien ou musulman, juif aussi - avait la bonne fortune de traverser la mer et de trafiquer sans connaître la catastrophe, il côtoyait fraternellement des hommes professant une autre religion que la sienne et il se découvrait avec eux outre des intérêts communs, des habitudes, des aptitudes et des goûts semblables ou proches. Sur mer, dans les ports, chrétiens et musulmans conversaient et pas seulement de commerce parfois, et s'ils cherchaient toujours à se tromper quelque peu les uns les autres pour gagner le plus d'argent possible - mais cela se pratiquait même entre coreligionnaires - ils n'en discernaient pas moins que leur intérêt économique commun était de réduire l'emploi de la violence.

La piraterie entraînait en effet des représailles qui atteignaient facilement tous les concitoyens ou "compatriotes" de l'auteur d'un dol, d'une capture ou d'un meurtre, et cela aboutissait à un cycle de réactions qui nuisaient au négoce et risquaient de le paralyser à la longue. Majorque semble avoir été l'un des premiers hauts lieux méditerranéens à réagir contre ce risque d'asphyxie, en trouvant un procédé destiné à suppléer celui des lettres de marques qui légalisaient les représailles. On adopta la formule de faibles prélèvements proportionnels à effectuer sur les marchands d'une ville donnée trafiquant avec telle autre cité. Prélèvements réalisés après accord entre l'Etat dont un sujet avait été coupable et celui dont un sujet était victime. Cette formule qui prit à Majorque le nom de *lou*, a été étudiée depuis peu par plusieurs d'entre nous et notamment par notre cher et grand ami Francisco Sevillano Colom, dont je tiens ici à saluer pieusement la mémoire en ce premier séjour que je fais à Majorque depuis sa disparition: sa gentillesse infinie n'avait comme égale que sa compétence.

Tout cela faisait qu'une société économique christiano-musulmane fraternelle tendait à se forger des rivages chrétiens aux rivages musulmans de la mer; et Majorque jouait géographiquement un rôle essentiel dans cette évolution.

Cependant, ce mouvement a été très hésitant et limité: il faut se garder de toute exagération et il serait faux de croire que l'économie ait ainsi facilité tout uniment un rapprochement à possibles conséquences religieuses entre chrétiens et musulmans. En effet, plusieurs données historiques essentielles allaient en sens contraire de cette possible évolution; elles l'ont freinée, voire totalement arrêtée.

La première de ces données est capitale: les intérêts mercantiles s'opposaient à l'apostolat chrétien; les marchands occidentaux qui fréquentaient les ports maghribins étaient tout heureux d'y être tolérés, d'y commercer et d'y gagner de l'argent; leur foi se limitait à la pratique de leur religion grâce aux chapelains qui disaient la messe et distribuaient les sacrements dans les fondouks-consulats. Rien n'inquiétait plus et ne mécontenta davantage ces marchands que les impulsions missionnaires qui emportèrent parfois des clercs réguliers, notamment des Franciscains, par exemple à Ceuta et à Marrakech dans la première moitié de XIII^e siècle, ou encore Ramon Llull lui-même à Tunis en 1292, sison à Bougie en 1315. En effet, l'islam, comme nous l'avons déjà rappelé, n'admettant pas le prosélytisme chrétien, des remous de foule entraînée par quelque prédicateur mahométan pouvaient toujours se déchaîner contre les tentatives d'apostolat chrétien et par conséquent contre les fondouks, les marchandises, les biens et les personnes de ces "polythéistes trinitaires" dont des représentants offensaient Dieu. Le commerce se défiait donc de la religion.

Un second aspect des réalités pressantes de l'époque nuisait pareillement aux possibilités de diffusion du christianisme: non seulement les divers Etats occidentaux-Couronne d'Aragon, Castille, républiques marchandes italiennes, royaume angevin de Naples, Sicile-étaient souvent en conflit politique, mais encore leurs commerçants se concurrençaient en une rivalité tenace. Ces antagonismes économiques à portée politique, jamais vraiment interrompus, jouaient à l'intérieur de la chrétienté contre elle, et même au sein de la Couronne d'Aragon, opposant par exemple les Majorquins aux Barcelonais et aux Valenciens. Cela ne pouvait que rendre difficile la progression diplomatique et politique de chacune des puissances occidentales qui tendait à établir son influence sur telle ou telle capitale maghribine. Voilà comment, les déchirements intérieurs de la chrétienté et en particulier la grande opposition d'intérêts entre les républiques marchandes italiennes et la Couronne d'Aragon, ainsi que les entreprises menées par cette Couronne dans l'Italie elle-même, laissèrent lettre morte le fameux traité de Monteagudo de 1291 par lequel la Castille et la Couronne d'Aragon se partagèrent à l'avance le Maghrib. Or le

passé récent -tant en Sicile que dans la Péninsule ibérique- démontrait que jusqu' alors c'était seulement après la reconquête territoriale qu'avait pu pratiquement se réaliser la conversion de musulmans. La papauté, les Ordres religieux, les clercs de grande envergure comme Ramon Llull, qui n'étaient pas sans ignorer la violence des rivalités entre Etats chrétiens, devaient donc soit s'efforcer d'amener ces Etats à surmonter ces rivalités, soit se consacrer à l'élaboration et au perfectionnement de méthodes de conversion pacifique en dehors de toute reconquête préalable des terres. Remarquons qu'à Majorque, on était particulièrement bien placé pour connaître le poids et les contre-coups de la concurrence génoise, qui était l'une des grandes pierres d'achoppement pour l'essor catalan vers le Maghrib.

Telle est, je crois, la leçon qui se dégage du contexte économique et politico-économique qui enveloppait pour les chrétiens l'approche des rivages maghribins, comme celle du *dar al-islam* en général.

Conclusion

Pour clore cette étude, tentons de faire le point sur les traits du monde méditerranéen qui nous ont paru les plus caractéristiques.

Une constatation d'abord s'impose: malgré l'aspect prometteur pour les chrétiens que présentait l'angle ibérique du panorama général, l'Occident des XIIIème et XIVème siècles n'était guère préparé, humainement parlant, à réaliser le grand effort qui aurait permis de rendre à la civilisation romaine tombées entre les mains des disciples de Mohamed en Afrique et en Asie, comme cela avait été fait et continuait à se faire en Europe.

Mais pour la chrétienté, pour l'Eglise, cette paralysie relative n'empêchait que demeuraient pendantes les grandes questions auxquelles nous devons nous arrêter.

Jusqu'en 1291 et même après cette date, c'est à dire après comme avant la disparition complète du royaume de Jérusalem, la Croisade tendant à la restauration de l'autorité chrétienne à Jérusalem, Bethléem et Nazareth devait-elle se faire par priorité en Orient -et au besoin par l'Egypte qui y était la principale force islamique- ou au contraire par l'Occident, et devait-ce dans ce cas être par le Maroc ou par la Tunisie, pour ensuite mieux atteindre la Terre Sainte? Les tâtonnements des souverains démontrent combien l'incertitude était grande: le roi de Castille Alphonse X le Savant tenta de lancer une grande Croisade vers le Maroc aux alentours de 1260; le roi de France saint Louis mena une Croisade contre l'Egypte en 1249-1250 et une autre contre le Tunisie en 1270; et le Catalano-Aragonais Jacques le Conquérant ébaucha une Croisade directe vers la Terre Sainte en 1269.

Ces hésitations, ces contradictions, nous mettent en présence du problème majeur: la chrétienté de la seconde moitié du XIII^{ème} siècle était-elle capable d'organiser une Croisade victorieuse comme celle de la fin du XI^{ème} siècle? La magnifique renaissance provoquée en Occident au XI^{ème} siècle par son organisation féodale chrétienne, génératrice d'ordre, de paix, de progrès économique et d'essor démographique au sortir du temps de la désorganisation seigneuriale, était restée une pyramide inachevée, tronquée: ni le pape ni l'empereur ne couronnait pleinement cet édifice; engagés dans leur lutte fratricide pour le *dominium mundi*, la papauté et l'empire se contrecarraient: alors que le grand Hohenstaufen Frédéric II aurait pu mettre efficacement au service de la chrétienté la considérable force germano-italo-sicilienne qu'il avait rassemblée, il était un excommunié quand il avait réussi par la politique à rendre en 1229 pour un temps la ville de Jérusalem au royaume des Croisés. Dans l'Occident méditerranéen, les retombées des discordes entre chrétiens étaient aussi graves: quand vers 1260 Alphonse X le Savant entreprit d'organiser sa grande "Croisade d'Afrique" pour rendre la Berbérie au christianisme, Jacques le Conquérant ne cessa de préciser qu'en aucun cas cette Croisade ne devait attaquer la Tunisie, car cela aurait risqué de nuire au commerce catalan dans ce pays. Et quand en 1270, le roi de France saint Louis, escorté du roi de Navarre Thibaut II, partit en Croisade précisément contre Tunis, les milices catalano-aragonaise et castillane de Tunisie, restèrent dans l'armée du sultan contre les Croisés, tandis que Jacques le Conquérant intensifiait au même moment les échanges commerciaux entre ses Etats et cette Tunisie. En vérité, du fait du mariage-célébré en 1262- de l'infant Pierre d'Aragon, le futur Pierre le Grand, avec Constance de Hohenstaufen, petite-fille et héritière en Sicile de Frédéric II, la Maison de Barcelone se plaçait dans le camp hostile à l'installation par la papauté, de la Maison capétienne d'Anjou sur le trône de Sicile. Voilà comment et pourquoi, du vivant de Ramon Llull, le grand nom de Croisade fut détourné de son sens: à la suite de la conquête de la Sicile par Pierre le Grand en 1282 sur les Angevins, le roi d'Aragon fut excommunié etc c'est une Croisade que la papauté lança en 1285 contre l'Aragon, en confiant l'exécution au neveu de Charles d'Anjou, le roi de France Philippe le Hardi. L'expédition tourna court, comme nous le savons tous, mais rien ne démontre mieux comment capotait et se dénaturait l'idée de Croisade au temps de Ramon Llull.

Tel est le contexte politique dans lequel se posait l'autre question majeure que nous avons déjà indiquée: ne fallait-il pas renoncer à l'apostolat précédé de la guerre de Croisade et donner la priorité à l'apostolat missionnaire? Cette formule s'envisagea non seulement à cause des réalités politiques et politico-économiques que nous avons évoquées, mais aussi sur la lancée proprement spirituelle de l'esprit

franciscain de détachement de ce monde: au cours d'une croisade menée contre l'Égypte en 1219 par le roi de Jérusalem Jean de Brienne -le beau-père de Frédéric II- saint François d'Assise s'était précipité en avant de l'armée chrétienne en direction des troupes musulmanes une croix à la main et avait réussi à être reçu par le sultan d'Égypte qu'il s'était efforcé de rallier au christianisme. Lui-même, s'il semble avoir admis pendant un certain temps -dans la première partie de sa vie- l'idée de Croisade, en suggérant de la commencer au Maroc, mit très en garde contre les guerres de conquête dont il craignait que ne naquit la haine et il élaborait alors sa doctrine de la possible conversion des musulmans par la voie philosophique et par la prédication, ce qui l'amena à travailler à la création de collèges de langues orientales à travers la chrétienté.

Mais, ultime question, la chrétienté avait-elle davantage de possibilités de réussite que pour la Croisade, dans cette volonté de dialogue pacifique ? La formule que je vais énoncer est banale, mais elle est inévitable: pour dialoguer, il faut être deux. Or l'islam avait une tendance profonde à refuser le dialogue et même le contact. Il était, par exemple, interdit aux chrétiens vivant en pays musulman, d'apprendre le Coran, donc d'en posséder un exemplaire; il leur était interdit d'en parler ou de parler du prophète Mohamed autrement que pour les célébrer. La moindre critique, la moindre réserve, toute discussion donc étaient interdites. Les docteurs en droit islamique enseignaient qu'un musulman devait fréquenter le moins possible des gens d'une autre religion; s'il s'en trouvait installés près de chez lui, il pouvait se montrer bon voisin mais il devait observer une certaine réserve dans ses rapports avec eux. L'un des premiers grands théoriciens de l'islam, le fameux Malik ibn Anas, fondateur de l'école islamique qui prévalut en Occident musulman, le malékisme, ayant été interrogé un jour pour savoir si l'on pouvait manger avec un infidèle, avait répondu: "Ce n'est pas défendu, mais personnellement je ne cultiverai pas l'amitié d'un chrétien". D'ailleurs, le Coran l'enseigne: "Croyants, ne prenez pas de confidents au dehors (c'est à dire n'ayez pas pour confidents des infidèles); ils ne failliraient pas à vous perdre (c'est à dire à vous pervertir); ils désireraient vous voir retomber dans la perdition."

Même en ce qui concerne les relations commerciales, l'islam était très réticent; ses docteurs enseignaient que mieux valait ne pas aller commercer en terre chrétienne car cela pouvait enrichir les infidèles, donc augmenter leur force combattive. Et je remarque au passage qu'à mon sens, c'est beaucoup plus pour cette question de principe que pour les prétendus motifs d'infériorité technique généralement invoqués par beaucoup d'historiens, que le commerce entre la chrétienté et le *dar al-islam* était essentiellement réalisé par des chrétiens se rendant en pays musulmans.

Il me paraît donc que pour bien des raisons le dialogue avec l'islam était difficile à établir, dans toute la mesure où le musulman ne cherchait pas à être un interlocuteur. Tel est le terrain glissant et fuyant sur lequel se devait pourtant tenter un apostolat missionnaire dans les terres d'islam, si la chrétienté n'était pas capable de les reconquérir ou si elle estimait que le temps de la Croisade était révolu, idée qui soufflait dans certains milieux occidentaux depuis la fin du XII^{ème} siècle et qu'avait relancée aux alentours de l'an 1200, avant saint François d'Assise et Ramon Llull, le mystique Joachim de Flore.

Charles - Emmanuel Dufourq

1. Cf. SIMONET, *Los Mozarabes*, p. 787.

2. Je me permets de renvoyer à mon article, *Les relations du Maroc et de la Castille pendant la première moitié du XIII^{ème} siècle*. Revue d'Histoire et de civilisation du Maghreb (Alger, juillet 1968), particulièrement pp. 51-53.

3. Archive de la Couronne d'Aragon, Registre n 337, f. 198 v.

4. Je me permets de renvoyer à mon livre *L'Espagne catalane et le Maghrib aux XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles*, Paris, 1966, pp. 109, 181-182, 189, 202-203, 299, 412, 424 et 489-491.

5. DESCLOT, *Crònica*, chap. 166.

6. MIRALLES SBERT, *Catálogo del archivo capitular de Palma*, n. 3414.

7. Cf. SIMONET, *Los Mozarabes*, p. 802.

8. H.R. IDRIS, *Les tributaires en Occident musulman médiéval, d'après le "Mi'yar" d'al-Wansarisi*, in: *Mélanges d'islamologie à la mémoire d'Armand ABEL*, Leyde, 1974, p. 178.

9. SIMONET, *Los Mozarabes*, p. 82.

10. *Coran* III, 118 (114); dont les subtiles traductions sont variables et nuancées (cfr. traduit. Hamidulah-Léturmy avec préface Massignon, p. 249; et trad. donné par SIMONET, *Mozarabes*, p. 81.

11. H.R. IDRIS, *Commerce maritime et kirad en Berbérie orientale d'après un recueil inédit de fatwas médiévales*. Journal of Economic and Social History of the Orient, vol. 4, Leyde, 1961, p. 229; et id., *Les tributaires en Occident musulman* (op. cit.) p. 184.

12. Je me permets de renvoyer sur cette question à la communication que j'ai faite à Tunis en 1974: *Le commerce du Maghreb médiéval avec l'Europe chrétienne et la marine musulmane: données connues et problèmes en suspens*, in *Actes du Premier Congrès d'Histoire et de Civilisation du Maghreb*, tome I, Tunis, 1979, pp. 161-192.

13. Un anonyme *Tractatus de penitentia* de la fin du XII^{ème} siècle reprochait aux prêtres de se croiser et ironisait contre cette conception de la recherche du martyre qui consistait "pour se faire tuer à vouloir tuer": et le rédacteur des *Anales de Wursbourg* accusait les prédicateurs de la Croisade de pousser les chrétiens à se-faire massacrer.

EL "STUDIUM ARABICUM" DEL CAPITULO DOMINICANO DE TOLEDO DE 1250.

ANTECEDENTES DEL "MIRAMAR" DE RAMON LLULL

Una serie de estudiosos españoles y extranjeros se han ocupado de la investigación sobre los estudios de las lenguas orientales entre los dominicos y franciscanos durante el siglo XIII. Ya son clásicos los trabajos de M. Grabmann ¹, B. Altaner ², A. Berthier ³, y J.M. Coll ⁴; a los que hemos de añadir ultimamente los de A. Cortaba-

1. GRABMANN, M.: *Die Missionsidee bei dem Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts*. Zeitschrift für Missionswissenschaft 1 (1911) 137-146.

2. ALTANER, B.: *L'execució del decret del Concili vienés sobre creació de càtedres de llèngües orientals*. Estudis Franciscans 46 (1934) 108-115, es traducción del artículo publicado en alemán en: Zeitschrift für Kirchengeschichte 52 (1933) 226-236; Idem.: *Raymundus Lullius und der Sprachenkanon des Konz. von Vienne (1312)*. Historisches Jahrbuch 53 (1933) 190-219. fue parcialmente traducido al catalán en: Estudis Franciscans 45 (1933) 405-408.

3. BERTHIER, A.: *Les écoles de Langues orientales fondées aux XIII siècle par les dominicains en Espagne et en Afrique*, Revue Africaine t. 73, pp. 84-104.

4. COLL, J. M.: *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (período raimundiano)*, Analecta Sacra Tarraconensia 17 (1944) 115-138; Idem.: *(Período postraimundiano)*, ibidem. 18 (1945) 59-89; Idem.: *(Controversias y misiones a los judíos)*, Ibidem. 19 (1946) 217-240; Idem.: *San Raymundo de Peñafort y las misiones del Norte de Africa en la Edad Media*. Missionalia Hispanica 15 (1948) 417-457; Idem.: *Las disputas teológicas en la Edad Media. Contribución a la historia de las disputas teológicas en España* AST 22 (1949) 77-101.

rría ⁵, R.I. Burns ⁶ y J. Gallego ⁷. Mi intención no quiere ser una revisión del tema, aunque sí la matización de algunos aspectos; centrándome ante todo en un análisis de las Actas del Capítulo dominicano de Toledo de 1250, en las que hallamos la afirmación de la existencia de un *studium arabicum*, anticipo de que sería luego el *Miramar* de Ramon Llull.

Comenzaré diciendo que Raymundo de Peñafort y Ramon Lull son los dos principales impulsores de esa institución docente del medioevo, conocida bajo el nombre de *studium arabicum*, que llevaría al encuentro de dos culturas, y a un nuevo tipo de cruzada, de índole ideológica, frente a la militar y guerrera sostenida hasta entonces. El *studium arabicum* no fue una escuela de aprendizaje de lenguas e idiomas, sino ante todo un centro de formación cultural, en donde se familiarizaba, por un lado, con la cultura del pueblo árabe, y, por otro, se preparaba para transmitir la propia, en este caso la cristiana; todo ello bajo el prisma religioso. El *studium arabicum* fue un centro donde se preparaba ante todo un grupo de clérigos para predicar preferentemente la fe cristiana al pueblo islámico.

1.- HISTORIA DE UN TEXTO

El ms. 185 del Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza nos ha conservado y transmitido las Actas del Capítulo provincial, que la Provincia dominicana de España celebró en la ciudad de Toledo en 1250, en el que hallamos constituido un *Studium arabicum*, al que son asignados ocho religiosos dominicos. Dicho manuscrito es una copia, efectuada sobre el t.I, fol 177 de los *Anales del Real Convento de Predicadores de Valencia* ⁸, obra del insigne historiador valenciano P. Joseph Teixidor, en donde a su vez, transcribió de otra copia que contenía el ejemplar de las Ac-

5. CORTABARRIA, A.: *Originalidad y significación de los "Studia linguarum" de los dominicos españoles de los siglos XIII y XIV*. Pensamiento 25(1969) 71-94; Idem.: *L' Etude des langues au Moyen Age chez les dominicains*. MIDEO (Mélanges de L' Institut Dominicain d' Etudes Orientales) 10 (1970) 189-248.

6. BURNS, R.I.: *Cristian- Islamic Confrontation in the west: The thirteenth-century dream of conversion*. The American Historical Review 76 (1971) 1386-1434.

7. GALLEGO, J.: *Santo Tomás y los Dominicos en la tradición teológica de Valencia durante los siglos XIII, XIV y XV* Escritos del Vedat 4 (1974) 515-529.

8. cf. TEIXIDOR Y TRILLES, J.: *Estudios de Valencia (Historia de la Universidad hasta 1616)*. Edición, introducción, notas e índices por L. ROBLES, Valencia, Universidad, 1976, pág. 33.

tas del Capítulo toledano, guardado entonces en la Biblioteca del Real Convento de Predicadores de Valencia, hoy Capitanía General. El apógrafo que sirviera a Teixidor para hacer su transcripción se conserva en el Archivo general de la Orden de Predicadores ⁹, junto con un fragmento del siglo XVI, perteneciente al Archivo del Convento de San Pablo de Valladolid ¹⁰. Aunque no sabemos la fecha exacta en que fueron transcritas las Actas utilizadas por Teixidor, conocemos en cambio el año en que éste copió sus *Anales*, obra en cuatro volúmenes, conservados hasta 1835 en la Biblioteca del Real Convento de Predicadores de Valencia, de los que sólo hoy conocemos el tomo II, transmitido por el ms. 4 de la Biblioteca Universitaria de Valencia ^{10a}. La obra, conocida también con el título de *Necrologio del Real Convento de Predicadores*, estaba componiéndola Teixidor a principios de 1764, como consta por carta dirigida a Luis de Galiana, y fechada el 20 de febrero ¹¹. Teixidor contaba entonces 70 años; había nacido en Villanueva del Grao (Valencia) el 17 de enero de 1694 ¹². Hoy tenemos el gusto de poder ofrecer una edición completa de las Actas del Capítulo toledano, teniendo en cuenta los manuscritos mencionados.

Diago, en el siglo XVI, se hizo eco en su célebre *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores*, transcribiendo en traducción castellana el fragmento referente a la asignación de los ocho religiosos, en donde expresamente señala y constata, que, el dato histórico lo tomó de un ejemplar de las Actas que poseía el entonces convento de los dominicos de Tarragona ¹³. La traducción de

9. ROMA, Archivo Generalicio de la Orden de Predicadores, cod. XIII, 163, H.

10. ROMA, Archivo Generalicio de la Orden de Predicadores, cod. III, 163, H., pág. 7.

10a. En mayo de 1980 la Universidad de Valencia adquirió los t. III y IV de la obra en un anticuario, obra como hemos dicho dada por perdida en la guerra civil.

11. "Trabajo sin cessar en la continuación del *necrologio* porque assi me lo mandó el P. Reverendissimo; concluído, iré rematando, i poniendo en limpio, algunas otras obritas...", cf. L. ROBLES: o.c., pág. 22.

12. cf. ROBLES, L.: o.c., pág. 9.

13. "Antes de este año (1259) se avia mandado lo mismo, y con estraño rigor, en el Capítulo Provincial tenido en Toledo el año de mil y dozientos y cinquenta. Porq. en la Actas q. de aquel capitulo he visto en el convento de Tarragona, despues de aver tratado del convento de Mallorca, y aver assignado en el a fray Bernardo de Salvatella, se pone luego lo siguiente.

Queriendo satisfazer al mandato del Maestro, y atendiendo a la utilida del negocio de presente, y principalmente de futuro, en nombre del Padre y del Hijo y del Espiritu Santo assignamos para el estudio arabigo, encargadoles en remission de sus pecados co el authoridad del Maestro y nuestra, mandandose los en virtud de obediencia, a fray Arnaldõ Guardia, fray Pedro de Cadireta, fray Raymundo Martin, fray Pedro Aria, fray Pedro de Puteo, fray Pedro de

Diago es correcta, y se ajusta fielmente al texto de las Actas tal como hoy lo conocemos a través de los manuscritos mencionados. Sólo encontramos en él una variante importante. Entre los religiosos asignados Diago señala a *fray Domingo Estevan*, mientras la tradición manuscrita nos da el de *fr. Didacum Stephani*.

Los historiadores Quetif-Echard, por su parte, también hicieron referencia al citado Capítulo toledano al darnos la biografía de Ramón Martín, esta vez transcribiendo incluso en latín el texto fragmentario de las Actas en el que se hace la asignación de los ocho religiosos ¹⁴. Texto que tomaron de Diago, *referente Diago*, y que trajeron literalmente al latín, al parecer, sin haber visto los originales. Quienes posteriormente se han hecho eco del tema, por uno u otro motivo, se han limitado a copiar el texto fragmentario dado por Echard, de quien dependen directa o indirectamente todos, entre ellos C. Douais ¹⁵, P. Mortier ¹⁶, y los autores citados al principio.

Por estas fechas la Orden de Predicadores sólo contaba con una Provincia a lo largo de todos los territorios de la Península Ibérica, conocida entonces lo mismo que es hoy la primera, con el nombre de *Provincia de España*. Ello implica una organización muy distinta a la de los tiempos actuales. Sus religiosos se movían con libertad por las tierras de los entonces reinos de Castilla, Aragón, Navarra y Portugal. Existe una super-estructura y organización en la que no cuentan las fronteras y trabas que éstas conllevan. En tierras de Portugal se hallaban los conventos de Lisboa, Coimbra, Oporto y Santaren. Pertenecientes al reino de Castilla estaban los conventos de Salamanca, Leon, Palencia, Zamora, Toledo, Santiago de Compostela, Córdoba, Burgos, Segovia y la casa de Sevilla. En el reino de Navarra se hallaba el convento de Pamplona. En la Corona de Aragón los conventos de Barcelona, Palma, Zaragoza, Valencia y Lérida, aceptándose en el Capítulo la fundación del de Tarragona. En total, la Orden de Predicadores con-

San Felice, fray Domingo Estevan, y fray Pedro de Canelles: y al sobredicho fray Arnaldo de Guardia lo assignamos por Prelado de los otros. El numero de doze cumpliremos lo mas presto que podremos, queriendolo y otorgandolo Dios", cf. DIAGO, F.: o.c., Barcelona, por Sebastian de Cormellas, 1599 fol. 4r-v, véase también fol. 137.

14. "Cupientes satisfacere mandato magistri (is erat P. Joannes de Vildezhuzen magister Ordinis IV) et attendentes utilitatem negotii praesentis, praecipue vero futuri...", cf. QUETIF-ECHARD, SOP., Lutetiae Parisiorum, J.B. Christophorum Ballard, t.I, 1719, fol. 396vb.

15. cf. *Acta Capitulum Provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Toulouse, 1894, pág. 612.

16. cf. *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Paris, 1903, t. I, pág. 519.

taba entonces con veinte conventos en el territorio peninsular.

Dejando a un lado una serie de ordenaciones, que no son del caso señalar, el Capítulo de Toledo nombró seis Visitadores, encargados de velar y vigilar por la observancia regular, a cada uno de los cuales le fueron asignados unos determinados conventos. Concedió el título de *Predicador General* a diez religiosos. Cabe señalar entre ellos al entonces Prior de Palma, fr. Ponce de Villanova. Veintidós son los religiosos difuntos entre la fecha del Capítulo del año precedente y el ahora celebrado en el mes de septiembre; dos de ellos pertenecientes al convento de Palma: fr. Constantino y fr. Raymundo Cendra (*Raymundus Cineris*). Aparte las dos veces indicadas, en que se hace mención del convento de Palma, cabe señalar también la asignación al mismo de fr. Bernardo de Salvatella, del convento de Valencia. Religiosos mallorquines vemos asignados a varias comunidades de la Península, como fr. Pedro Garsia a Burgos, fr. Gregorio y fr. Raymundo de Pulchro loco a Valencia, fr. Fernando de Ripoll (*Ripullo*) y fr. Diago a Lérida. Fr. Miguel de Mallorca es asignado al convento de Oporto. Ello indica ciertamente, que, la Comunidad de Palma era numerosa en aquellos años. Sobre ello volveremos luego.

Entrando ahora en el tema que constituye el centro de nuestra atención hemos de señalar, que, las Actas del Capítulo toledano, tras haber indicado la asignación de fr. Bernardo de Salvatella a la Comunidad de Palma, pasa a señalar inmediatamente a continuación los religiosos que son asignados al *Studium arabicum*. En ningún momento indican en qué lugar o ciudad está ubicado. Los historiadores vienen indicando siempre Túnez como el lugar en el que se hallaría situado el citado *Estudio árabe*.

El primer testimonio en favor de esta tesis lo hallamos, según Diago¹⁷, en la *Crónica* de Pedro Marsilio, escrita en 1312, y dedicada al rey Jaime II. Dice así el texto:

"Studia linguarum pro fratribus sui Ordinis Tunicii et Murciae statuit, ad quae fratres Cathalanos electos destinari procuravit, qui in multum fructum animarum profecerunt et in suae decoratum speculum nationis"¹⁸.

He dicho según Diago, por haber sido él quien nos ha transmitido en la *Vida de San Raymundo*, publicada por Sebastián de Cormellas en

17. cf. ROBLES, L.: *Escritores dominicos en la Corona de Aragón (Siglos XIII-XV)*, Salamanca 1972, pág. 88.

18. cf. RIUS SERRA, J.: *Diplomatario de San Raimundo de Penyafort*, Barcelona 1954, pág. 341.

1601¹⁹, los capítulos 47-48-49 de la *Crónica*, capítulos no conservados en el ms. 64 de la Biblioteca Universitaria de Barcelona, que nos transmite la citada obra²⁰. El texto fue luego reproducido por Tamayo Salazar en su *Martyrologium Hispanum*²¹. El propio Diago lo da también en versión castellana en su *Historia de la Provincia dominicana de Aragón*²².

El autor de la *Vita antiqua*, probablemente Arnaldo Burguet²³, se limita en cambio a decir que procuró fomentar el estudio de la lengua hebrea y la conversión de los sarracenos de España y Africa²⁴. La *Vita abreviata* que escribiera fr. Tebaldo, publicada por el P. Laurent en *Analecta Bollandiana*²⁵ y por A. Collell²⁶, no hace sino resumir la *Vita antiqua*²⁷. El texto lo hallamos también reproducido en traducción castellana en la *Vida de San Raymundo* que nos da V.J. Antist en su *Historia inédita de la Inquisición*²⁸, aunque, por otro

19. Hay ejemplares en MADRID, BN., 2/65607 y BARCELONA, Biblioteca de Cataluña, 4-I-41.

20. cf. ROBLES, L.: *Escritores dominicos*, pág. 88.

21. Lyon 1651, t. I, pp. 80-84, dando la razón de por qué lo hace: "Ne pereat patris fratris Petri Marsilii opus factorum S. Raymundi quod manuscriptum in manus pervenit meas, et quod Bollandus, an scripserit Marsilius dubitat, gratia antiquitatis hic subicere curavi".

22. fol. 123vb.

23. cf. ROBLES, L.: *Escritores dominicos*, pág. 92-93.

24. cf. RIUS SERRA, J.: *Diplomatario*, pág. 281: "...cum licentia Magistri Ordinis et cum auxilio domini Regis Castelle et domini Regis Aragonum, studium lingue hebraice fieri procuravit, in quo viginti Fratres Ordinis Predicatorum vel plures in lingua illa per ipsius diligentiam sunt instructi, ex quo fructus maximus est sequutus, nam plures quam decem millia Sarracenorum (a) Fratribus eis predicantibus sunt conversi, et inter sarracenos de Hispania et etiam in Africa divulgata est veritas fidei christianae..."

25. P. LAURENT: *Un légendier dominicain peu connu*. *Analecta Bollandiana* 58 (1940) 28-47.

26. A. COLLELL: *Raymundiana*. *AST* 30 (1958) 23-28 (85-90).

27. "... accepta auctoritate a magistro ordinis et a regibus Castelle et Aragonie elegit XX fratres ydoneos et industrios, quos studere fecit in linguis scilicet ebraica et arabica in quibus in brevi tempore profecerunt in tantum quod magistros suos primo converterent ad fidem et postea plusquam decem milia sarracenorum de Yspania et de Africa fidem receperunt et baptizati sunt et per illos divulgata est in illis partibus veritas fidei christiane". cf. A. COLLELL: *Raymundiana*, pág. 27 (89).

28. "Era grande el desseo que tenía de la salvación de los moros y judíos, pessandole estrañamente, que tantas gentes se condemnassen, viviendo en España y en muchas partes de Africa entre christianos sin poder alegar ignorancia... Luego con licencia del general della pidió favor a los reyes de Aragón y Castilla y hizo que veynte religiosos muy hábiles aprendiessen la lengua arábiga lo qual con el favor de Dios tuvo tan buen efecto, que dentro de pocos años convirtieron

lado, reproducirá también el texto de Marsilio²⁹. Los autores posteriores, como A. Collell, J.M. Coll, Cortabarría, J. Gallego, etc no hacen sino reproducir el texto de Diago, que va transmitiéndose de mano en mano sin que nadie hasta el presente haya ido siguiendo los pasos de una deformación histórica.

No parece lógico encontrar, en tierras no cristianas, una casa de estudios en donde debían formarse los jóvenes recién profesos. Otra cosa muy distinta es, que, los ya formados fuesen a ejercer en ellas su ministerio apostólico. A tenor del texto capitular, que estamos analizando, el *studium arabicum* estaba ya instituido, existía ya, pues el Capítulo no hace sino asignar a los religiosos que en él debían cursar estudios. Por otro lado, el texto nos dice indirectamente que en él debían estudiar doce religiosos, cuyo número se comprometen los Capitulares a completar prontamente (*Numerum autem duodenarium complebimus quantocius potuerimus*). La elección, por otro lado, de los religiosos que debían cursar en el citado Estudio es un requerimiento exigido por el Maestro General de la Orden. Los capitulares no hacen sino cumplir con el *mandato Magistri*. Aunque los historiadores Quetif-Echard afirman que se trata de Juan de Wildeshausen³⁰, conocido más comunmente con el pseudónimo de *El Teutónico*, cuarto Maestro General de la Orden de Predicadores, desde 1241 a 1252, pensamos que el verdadero promotor de este caso fue San Raymundo de Peñafort, aunque el Capítulo de Toledo tuviera lugar durante el mandato de Juan de Wildeshausen. Ya el beato Jordán de Sajonia, inmediato sucesor de Sto. Domingo de Guzmán, fundador de la Orden de Predicadores, dispuso en el Capítulo Generalísimo de París de 1236, que, en todas las Provincias de su Orden, y en cada convento, hubiese religiosos idóneos que aprendiesen las lenguas de la época, para poder ejercer el apostolado y la predicación evangélica³¹

diez mil moros en España y Africa, y lo mejor fue que con el buen exemplo convirtieron a los mesmos alfaquis, que le avían enseñado la lengua..." c. 8. Se conservan tres manuscritos de la citada obra en VALENCIA, Archivo Convento de Predicadores, ms. 24, saec. XVI, ms. 23, saec. XVII; ms. 74, saec. XVIII.

29. "Demás desto hizo fundar en Tunez, y en Murcia collegios, donde los religiosos de su Orden particularmente catalanes aprendiessen lenguas, de lo qual se siguió grande provecho para las ánimas" c. 11.

30. QUETIT·ECHARD, SOP., I, fol. 396vb: "(is erat P. Joannes de Vildeshuzen magister Ordinis IV").

31. "Monemus quod in omnibus Provinciis et conventibus Fratres linguas addiscant illorum quibus sunt propinqui", en: *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, ed. Reichert, Romae 1898, pág. 9.

2.- SAN RAYMUNDO Y EL "STUDIUM ARABICUM"

Creemos, no obstante, como acabamos de indicar, que, la idea de fundar una escuela o *studium arabicum*, en la que se formasen los religiosos que debían ejercer su ministerio entre los árabes e infieles, fue sin duda ninguna obra de San Raymundo de Peñafort. Los testimonios que podemos aducir para así pensarlo son múltiples, aparte los ya mencionados.

Con fecha del 28 de noviembre de 1229 el Papa Gregorio IX le confiaba la misión de predicar en Arlés y Narbona la cruzada en favor de la expedición que contra los moros de Mallorca proyectaba llevar a cabo el rey Don Jayme el Conquistador³². Siguiendo estos poderes, conferidos y otros ampliados por bula del 15 de julio de 1237, junto con Pedro de Albalate, obispo de Lérida, y S. Bernardo Calbó, obispo de Vich, San Raymundo de Peñafort intervino en el nombramiento del primer obispo de Mallorca, una vez conquistada ésta por el rey Don Jayme³³. A partir de entonces, Raymundo de Peñafort comenzó una intensa actividad en esta línea. Rius Serra³⁴ fecha en 1234 la resolución que hace de las dudas sometidas al Papa por los Provinciales de los dominicos y franciscanos españoles sobre una serie de puntos doctrinales y de índole práctica con que se encontraban los religiosos que ejercían su apostolado en las tierras africanas³⁵. De ser exactas las fechas, que no lo parecen, los datos históricos que hasta hoy nos han llegado tendrían que ser revisados desde otras perspectivas.

En 1260 Raymundo de Peñafort da cuentas al entonces Maestro General de su Orden, fr. Humbreto de Romans, del fruto de los misioneros en el Norte africano, así como en los reinos musulmanes de España, ejercido éste, según la citada carta, ya sea entre los soldados cristianos (recuérdese el caso de fr. Miguel de Fabra y de fr. Pedro de Lérida durante la conquista de Mallorca, Valencia y Murcia),

32. cf. RIUS SERRA, J.: *Diplomatario*, doc. VII, pág. 11.

33. cf. RIUS SERRA, J.: o.c., doc. XXXVII, pp. 48-49.

34. PRAGA, Archivo Capitular, K.12 y FLORENCIA, Biblioteca Nacional, mss. conventi, I, 10, 49.

35. RIUS SERRA, J.: o.c., pág. 22, doc. XVII.

entre los *aramos* ³⁶ o cristianos que trabajaban como siervos o esclavos de los sarracenos, entre los apóstatas, entre los sarracenos propiamente tales, o entre los cristianos cautivos que viven en tierras islámicas ³⁷. Documento éste, por otro lado, que nos describe con estos aspectos una mayor amplitud de miras, a las que habitualmente estamos acostumbrados por la lectura de los autores que al principio citamos.

Por otro documento, fechado el 15 de mayo de 1260, el entonces General de la Merced, fr. Guillermo de Bas, reconocía así mismo públicamente la intervención de San Raymundo en la fundación de su Orden, de las diligencias y viaje que hizo a Roma a principios de 1235 para impetrar de Gregorio IX la confirmación de la Orden de la Merced ³⁸.

Por una Bula pontificia, fechada en Anagni el 15 de julio de 1260, Alejandro IV respondía a Raymundo de Peñafort a una carta y consulta que éste le había formulado, concediéndole autoridad delegada para enviar de nuevo a Tunez *et alias barbaras nationes* misioneros dominicos. En ella reconoce a su vez, que, los ya anteriormente enviados estaban cosechando copiosos frutos, *fructum non modicum* ³⁹. El espíritu de la bula pontificia nos hace pensar que los religiosos allí enviados son frailes ya formados, no juvenes que se están iniciando en la vida religiosa. Túnez, a nuestro entender, no es el lugar en el que se forman los religiosos, como ya hemos indicado, ni el lugar en donde se halla ubicado el *studium arabicum*, sino uno de los lugares donde ejercen su apostolado, amén de otros. Diago, por su parte, constata expresamente, hablando de Ramón Martín uno de los ocho religiosos destinados por el Capítulo de Toledo de 1250, que, éste aprendió el árabe por orden de San Raymundo de Peñafort ⁴⁰.

36. El soberano tunecino tenía durante estos años a sus órdenes una milicia cristiana compuesta por catalano-aragoneses, cf. R. BRUNSCHVIG: *La Berbérie Orientale sous lesHafsides.Des origines a la fin du XVe siècle*, Paris, 1940, t. I, pág. 444. Idem.: *Les Consulats Catalans de Tunis et de Bougie au temps de Jacques le Conquérant*. Anuario de Estudios Medievales, Barcelona, 1966, pp. 165-177.

37. cf. RIUS SERRA, J.: o.c., doc. CIII, pág. 133.

38. cf. RIUS SERRA, J.: o.c., doc. CIV, pág. 134-135. Véase especialmente para este tema los trabajos de Antonin DANZAS, o.p.: *Etudes sur le temps primitifs de l' Ordre de St- Dominique. Saint Raymond de Pennafort et son époque*. Paris-Lyon, H. Oudin, Editeur, 1885, XIV-597 pp., y Enrique VACAS GALINDO, o.p.: *San Raimundo de Peñafort fundador de la Orden de la Merced. Estudio Histórico-crítico*, Roma, Tip. Manuzio, 1919, VIII-544 pp.

39. RIUS SERRA, J.: o.c., doc. CV, pág. 135.

40. *Historia de la Provincia de Aragón*, fol. 137ra .

En las Constituciones de la Orden de Predicadores, reformadas por el propio San Raymundo, se habla del envío de religiosos a los Estudios Generales de la época ⁴¹. El *studium arabicum* era uno de ellos. Ya Gerardo de Frachet en su obra *De vitis fratrum*, redactada hacia 1254, nos describe a Raymundo de Peñafort como “zelator fidei propagandae inter sarracenos” ⁴². La *Vita antiqua* constata por su parte, que, formó a veinte religiosos y convirtió a diez mil musulmanes ⁴³. El Concilio provincial de Tarragona de diciembre de 1279, al pedir a Roma la canonización de San Raymundo, señala, que, “inflamado por el celo de la fe mostró sumo interés en que los frailes de su orden conociesen varias lenguas y gracias a sus piadosas y eficaces gestiones se convirtieron muchos infieles y se predicó el evangelio en los pueblos extranjeros” ⁴⁴.

Raymundo de Peñafort nos ha dejado por otro lado la *Summa de poenitentia* ⁴⁵ las reglas metodológicas para la investigación. Quienes son los judíos y sarracenos, y cómo han de ser invitados a la fe, es uno de los temas allí tratados. Su doctrina contrasta con el procedimiento seguido por otros, al enseñar que unos y otros no han de ser coaccionados para hacerse cristianos, sino que se les ha de incitar a abrazar el evangelio con argumentos de autoridad, con razones convincentes y con trato afable, sin aspereza alguna ⁴⁶. La *Vita antiqua* nos habla de cómo Raymundo de Peñafort fue admirado de unos y de otros ⁴⁷, de cómo acudían a él buscando la ayuda que que necesitaban ⁴⁸. Uno de los documentos que nos ha llegado nos habla de la intervención que tuvo en un reparto de bienes entre judíos, a quien pusieron éstos como mediador y albacea ⁴⁹.

41. R. CREYTENS: *Les constitutions de Frères Prêcheurs dans la rédaction de S. Raymon de Peñafort*. Archivum Fratrum Praedicatorum 18 (1948) 5-68.

42. *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*. Lovaina, 1896, pág. 330; cf. P. MANDONNET : *La carrière scolaire de Saint R. de Peñafort*. Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum 28 (1920) 277-280.

43. cf. RIUS SERRA, J.: o.c., pág. 281 y A. COLLELL: *Raymundiana*, pág. 89.

44. RIUS SERRA, J.: o.c., pág. 183.

45. Veronae, Ed. A. Carattonius, 1744, lib. I, tit. IV, & ĩ, pág. 24.

46. “Debent autem, sicut ait Gregorius, tam Judaei quam Sarraceni auctoritatibus, rationibus et blandimentis potius, quam asperitatibus ad fidem Christianam de novo suscipiendam provocari, non autem compelli...”

47. RIUS SERRA, J.: o.c. pág. 281.

48. RIUS SERRA, J.: o.c., pág. 282.

49. RIUS SERRA, J.: o.c., doc. CXXVII, pág. 170.

3.- QUE ERAN LOS "STUDIA LINGUARUM"

Los *Studia* del medioevo eran centros docentes que impartían la formación superior, pero sin poder jurídico para impartir grados académicos. Según las *Partidas* (II, tít. 31) los Estudios Generales tenían que ser aprobados por el Papa, el Emperador o el Rey; requisito que también necesitaban los establecimientos universitarios. Los *Studia* podían ser simples, solemnes y generales. Los *Estudios simples* se limitaban a dar a los eclesiásticos, que no aspiraban a grados académicos, la formación teológica o filosófica, quedándose en eclesiásticos de "carrera corta", como vulgarmente se les llamaba. Los *Estudios solemnes* tenían ciertas ventajas sobre los anteriores, agrupándose en ellos a los más destacados, a quienes de les distinguía concediéndoles grados y privilegios domésticos. Los *Studia generalia*, por su parte, recibían a la élite de los estudiantes, asignados en las Ordenes religiosas por los Capítulos provinciales. De ellos salían luego los que continuarían los estudios en las Universidades de la época, que les capacitaba para llegar a obtener los máximos grados, así como los puestos dirigentes dentro de la sociedad de entonces.⁵⁰

Los documentos de los siglos XIII y XIV nos hablarán del *studium arabicum*, *studium hebraycum*, *studium linguarum*⁵¹, significando con ellos unos centros escolares muy concretos en los que se impartía una enseñanza superior, con fines bien determinados. Siendo Maestro General de los Predicadores Humberto de Romans (1254-63), escribe en una de sus cartas circulares a su Orden, que, los religiosos que deseen aprender lenguas extranjeras para difundir el nombre de Cristo por los pueblos no cristianos, lo indiquen, expresando sus propósitos.⁵² Idéntica invitación hará el Capítulo General de Valencienes de 1259 a quienes deseen aprender el árabe.⁵³ Los *Studia linguarum*, como ya indicamos, no se limitaban a dar unas simples clases de idiomas. Los allí formados salían a su vez especializados en las obras de los principales escritores, e impuestos en la

50. cf. J. GALLEGO: o.c., pp. 540-541.

51. cf. *Analecta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, 1897, pág. 415 y 422.

52. *Litterae encyclicae Magistrorum Generalium*, ed. Reichert, en: *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, 6 (1900), 39-40.

53. *Acta Capitulum generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, en: MOFPH., vol. III, pág. 98, lins. 9-14.

ideología y temática de la lengua aprendida. Por otro lado, el estudio de las lenguas era compartido con una sólida formación teológica. Los formados en dichas escuelas, no se olvide, tenían no sólo que exponer su fe religiosa, sino también defenderla de los ataques de que fuera objeto por parte de sus adversarios. La *Suma contra los gentiles* de Tomás de Aquino, y el *Pugio fidei* de Ramón Martín son dos ejemplos de escritos, que, nos prueban lo que acabo de decir; aunque a decir verdad, no disponemos de documento alguno que nos indique lo que en dichos centros o escuelas se hacía. No disponemos de programas escolares, ni sabemos exactamente lo que allí se hacía.

Como acabamos de indicar, el que un grupo de religiosos se formase en el *Studium arabicum* no implica necesariamente que se hiciera para ejercer un ministerio en territorios africanos. Podían muy bien ejercerlo a lo largo del territorio peninsular, y más concretamente en tierras de la Corona de Aragón. La carta dirigida por Raymundo de Peñafort a Humberto de Romans así nos lo dice expresamente, *maxime apud Murtiam*⁵⁴ De hecho, a Pedro de la Cadireta, uno de los asignados por el Capítulo de Toledo, perteneciente al convento de Sta. Catalina V. y Mr. de Barcelona,⁵⁵ compañero primero del Inquisidor de Narbona fr. Pedro de Tonenes,⁵⁶ y luego sucesor del mismo como Inquisidor de Aragón, le encontramos ejerciendo su ministerio entre los herejes de la Narbonense, por quienes será martirizado a pedradas en la Seo de Urgel⁵⁷ A ambos, a Pedro de Tonenes y a Pedro de la Cadireta, les nombró inquisidores San Raymundo de Peñafort, como consta en un documento fechado el 11 de enero de 1257, en el que ambos inquisidores intervienen en la declaración de hereje *post mortem* contra Raymundo de Josa.⁵⁸

Sabemos por una bula, cuyo original vió Diago en el convento de los Dominicos de Lérida, que Inocencio IV, con fecha del 20 de octubre de 1248, concedía desde Lyon al Provincial de los dominicos en España y a San Raymundo de Peñafort el privilegio de nombrar inquisidores en tierras narbonenses pertenecientes al rey Don Jayme,⁵⁹ así como el de enviar religiosos idóneos a predicar contra los herejes de aquellas tierras.⁶⁰ Con la misma fecha Inocencio IV ordenaba también al arzobispo de Narbona y a los inquisidores de aquella provincia eclesiástica que enviasen al Provincial de los Predica-

54. RIUS SERRA, J.: o.c., doc. CIII, pág. 133.

55. F. DIAGO: *Historia de la Provincia*, fol. 2rb.

56. F. DIAGO: o.c., fol. 12ra.

57. F. DIAGO: o.c., fol. 5rb.

58. RIUS SERRA, J.: o.c., doc. XCVI, págs. 123-126.

59. F. DIAGO: o.c., fol. 10-11.

60. RIUS SERRA, J.: o.c., doc. LXXI, págs. 89-90.

dores de España y a fray Raymundo de Peñafort la forma de proceder contra los herejes de dichas tierras, cuando por ellos les fuese pedida.⁶¹ Posteriormente, a petición del mismo rey, Inocencio IV ampliaría dicho privilegio para todos sus dominios en otra bula fechada en Roma el 7 de abril de 1254, cuyo original también vió Diago en Barcelona.⁶² Dos años más tarde, el Papa Alejandro IV escribía al provincial de los dominicos de la Provincia de España una bula, cuyo original vió Diago en Barcelona y nos ha dejado transcrita,⁶³ dada en Anagni el V de las kalendas de julio del segundo año de su Pontificado (3 de julio de 1256), en la que pedía enviase religiosos de de su orden *ad terras Sarracenorum Hispaniae, per totum Regnum Tunisij, et ad quascumque infidelium nationes*⁶⁴; dándole por otro lado amplias facultades para fundar iglesias, nombrar vicarios o rectores, autorizar a los convertidos a permanecer en los matrimonios contraídos incluso en grados prohibidos por la Ley católica. La carta que Raymundo de Peñafort escribiera en 1260 al Maestro General de la Orden, Humberto de Romans, de la que hicimos mención arriba, no sería sino un informe en respuesta a la bula *Cum hora undecima* de Alejandro IV.

A la hora de constatar las actividades de San Raymundo de Peñafort como hombre de Iglesia, tendríamos que remontarnos al documento fechado el 13 de mayo de 1242 en el que, como penitenciario del Papa, interviene junto con Pedro de Albalate, arzobispo de Tarragoná, y Berenguer, obispo de Barcelona, en la redacción de las normas por las que tendrían que distinguirse las diversas clases de herejes, y las penas canónicas que habría de imponérseles.⁶⁵ Documento éste de sumo interés en la historia de la Iglesia, por haberse convertido en norma jurídica en los procesos inquisitoriales que se realizarían luego. Los documentos a través de los cuales descubrimos en esta línea la actividad de San Raymundo son múltiples y no es el caso exponerlos aquí. Recuérdense, a modo de ejemplo, la carta que dirigió al arzobispo de Zaragoza, (1 de diciembre de 1256?), relativa a la actuación inquisitorial contra los herejes de Berga;⁶⁶ la respuesta que el propio San Raymundo y fr. Pedro, prior de Sta. Catalina de Barcelona, le dieran;⁶⁷ la dirigida por los mismos a fr. Pedro de The-

61. RIUS SERRA, J.: o.c., doc. LXXII, pág. 90.

62. F. DIAGO: o.c., fol. 11ra.

63. F. DIAGO: o.c., fol. 19vb-20va.

64. F. DIAGO: o.c., fol. 19vb.

65. RIUS SERRA, J.: o.c., doc. LXIV, pp. 74-82.

66. RIUS SERRA, J.: o.c., doc. XC, pp. 118-119.

67. RIUS SERRA, J.: o.c., doc. XCI, pp. 119-120.

nes y a fr. F. de Villarrubea sobre lo mismo,⁶⁸ y el informe final que San Raymundo remitió al arzobispo de Tarragona.⁶⁹

Pensamos que los religiosos asignados al *Studium arabicum*, del que nos hablan las actas de Toledo de 1250, se preparaban para ejercer el ministerio apostólico entre los *infielos*, dando a dicho término la polisemia que encontramos en el propio Tomás de Aquino⁷⁰ y en el *Pugio fidei* de Ramón Martín. Creemos, por otro lado, que las dos obras maestras que acabamos de mencionar responden a este amplio plan de apostolado de que nos hablan las bulas pontificias, y que Raymundo de Peñafort llevó a cabo como principal interprete y ejecutor.

4.- DONDE ESTABA EL "STUDIUM ARABICUM"

Como ya hemos indicado, las actas no dicen que estuviera en Túnez o en alguna ciudad determinada. En cambio, un manuscrito anónimo del siglo XVI, el ms. 801 de la Biblioteca Universitaria de Valencia, que nos ha conservado fragmentariamente una historia de la expulsión de los moriscos del Reino de Valencia, y más concretamente la actividad apostólica de fr. Juan Micó, dominico, haciéndose eco de la tradición dominicana, escribe:

"El Capítulo provincial de toda España, que entonces toda ella era una provincia, y en el año 1250, celebrado en Toledo, puso este estudio en MALLORCA y asignó ocho religiosos por ojetes de los cuales fueron fr. Pedro de la Cadireta que después fué inquisidor y murió por la fee en Urgel y fr. Ramón Martín que llegó a ser doctísimo en dicha lengua y en la latina, hebrea y chaldaea, escribió mucho contra judíos y moros"⁷¹

El manuscrito pertenece al tomo II de los *Varia* del antiguo convento de Predicadores de Valencia, que nos transmite especialmente obras, escritos y notas de fr. Jerónimo Bta. de Lanuza, obispo que fué de Albarracín. La obra fragmentaria ocupa en la paginación ac-

68. RIUS SERRA, J.: o.c., XCII. pp. 120-121.

69. RIUS SERRA, J.: o.c., doc. XCIII, pp. 121-122.

70. cf. ROBLES, L.: *En torno a una vieja polémica: el "Pugio fidei" y Tomás de Aquino*. Revista española de teología 34 (1974) 321-350; 35 (1975) 21-41 (referencia, pp. 26-27).

71. VALENCIA, BU., ms. 801, pág. 596. Valencia, ARCP. ms. 79, fol. 225r-248r.

tual las páginas 563-602, que fueron los folios 580r-616v de la obra original primitiva. El autor pudiera ser Diego Más, autor de *Vida de fr. Juan Micó*, hoy perdida. En el Archivo del real Convento de Predicadores de Valencia, encontramos el ms. 79, fol. 225-248r, que nos transmite la misma obra; esta vez a nombre del célebre historiador Francisco Diago.

La presencia de los frailes dominicos es la Isla data de los mismos días de la conquista por el rey don Jayme. Como relata Marsilio en su *Cronica* (c.34) dos religiosos, fr. Miguel de Fabra y fr. Berenguer de Castelbisbal, futuro obispo de Gerona, que acompañaban a los soldados y les atendían espiritualmente durante el asedio y campaña militar, fueron los fundadores del primer convento dominicano entre el 31 de diciembre de 1229 y la festividad de San Simón y Judas de 1230, fecha en que salió Don Jayme de Mallorca.⁷² Los historiadores, como Diago⁷³ y Baltasar Sorí,⁷⁴ nos hablan por otro lado de fr. Miguel de Bennazar, moro convertido al cristianismo y religioso dominico luego, que dedicó parte de su vida a cristianar a los antiguos correligionarios. No es improbable pensar que con él comenzaron a iniciarse en la lengua árabe los religiosos dominicos que cristianaron la Isla.

Los historiadores mallorquines, como T. Febrer, autor de la *Historia de las Grandezas del real convento de Sto. Domingo en la ciudad de Palma de Mallorca*,⁷⁵ han sostenido también la tesis de estar ubicado aquí el *Studium arabicum*, que el Capitulo general de Valencienes de 1259 mandará establecer en Barcelona o en otro lugar.

Ello nos puede hacer pensar que el establecimiento de un *Studium arabicum* con anterioridad a dicha fecha no estaba consolidado. Los inconvenientes, para aquel entonces, de los viajes marítimos, y sobre todo la pujanza que adquiriría el convento de Barcelona bajo el influjo de San Raymundo, pudieron ser la causa de que éste se estableciese primero en Barcelona, luego en Valencia y finalmente en Játiva. La investigación que hemos realizado no nos ha permitido por el momento ir más lejos. Nos tenemos que conformar con lo reseñado.

72. F. DIAGO: *Historia de la Provincia*, fol. 153rb.

73. F. DIAGO: o.c., fol. 153vb.

74. cf. *De viris illustribus Provinciae Aragoniae Ordinis Praedicatorum*. Estudio preliminar y edición por el P. José M. de Garganta, o.p., Valencia, CSIC., Instituto Alfonso el Magnanimo, 1950. pág. 40.

75. Palma de Mallorca, 1714, 3 vols.

Entrando ahora en la identificación de los ocho religiosos asignados por el Capítulo toledano, algo podemos añadir.

De fr. Pedro de la Cadireta⁷⁶ nos ha llegado una serie de documentos a través de los cuales podemos seguir un poco sus actividades. El primero de ellos, como ya indicamos, es uno fechado el 11 de enero de 1258, en el que firma como inquisidor, junto con fr. Pedro de Tonenes (o de Tenas), la sentencia contra el difunto Ramón de Josa, condenado por hereje. La reunión tuvo lugar en la iglesia de Santa Catalina V. y Mr. de los dominicos de Barcelona en presencia del rey Don Jaime, de Arnaldo obispo de la ciudad y demás autoridades y gente destacada.⁷⁷ El 22 de junio de 1261 le volvemos a encontrar en Barcelona haciendo de testigo, junto con el prior de la Comunidad, fr. Bernardo de Baccho y de fr. G. Cabal, en la cesión de libros que fr. Bernardo de Valle hace en favor del convento de Santa Catalina.⁷⁸ En 1262 interviene en la condena de ciertos herejes de los montes de Prades y Ciurana en Cataluña.⁷⁹ Pedro de la Cadireta y G. Sanxex, inquisidores de todas las tierras de la Corona de Aragón, condenan a un tal Juan, baile de San Nazario en Rosellón (Elne).⁸⁰ En febrero del mismo año el rey Don Jayme otorga la donación y remisión a los hijos de María Eimerich de Perpiñan, condenada como hereje por fr. Pedro de la Cadireta.⁸¹ El 5 de julio de 1264 el rey Don Jayme otorga un decreto encomendando los bienes de Bernardo de Alió a su hijo G. de So, por consejo de fr. Pedro de la Cadireta, *inquisitoris haereticarum pravitatis in regno et dominio nostro*.⁸² Del mismo año son otros tres documentos en favor de G. de So. El primero es una "autorización concedida por el rey Jaime I a Guillermo de So, de poseer una tierra que fue de su padre, a instancia de fr. Pedro de Cadi-

76. cf. DOUAIS. *Acta*, 612, J. VINCKE: *Documenta selecta mutuas civitatis Arago-Cathalaunicae et ecclesiae relationes illustrantia*, Barcelona 1936, pág. 5, n. 9, pág. 7, n. 13, RIUS SERRA, J.: *Diplomatario*, pp. 124-125; F. DIAGO: o.c., fol. 11-12; SORIO: *De viris illustribus*, 57-58.

77. URGEL, Archivo Capitular: *Dotalia ecclesiae Urgellensis*, t. II, doc., 68, editado por RIUS SERRA, J.: o.c., p. 123, cf. MIRET Y SANS: *Itinerari de Jaume I*, pág. 268

78. *Assignationes librorum qui pertinent ad conventum Barcinonensem*, ed. T. KAEPPELI, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 37 (1967) pág. 56, n. 13

79. Barcelona, ACA., Registro 12, pág. 36

80. cf. MIRET Y SANS: o.c., pág. 336.

81. BARCELONA, ACA., Registro 12, pág. 25.

82. cf. MIRET Y SANS: o.c., pág. 353.

reta, inquisidor, julio de 1264".⁸³ El segundo es el perdón otorgado por D. Jaime I a Guillermo de So, a instancia de fr. Pedro de Cadireta, Inquisidor General de Aragón, julio de 1264⁸⁴. El tercero es la devolución de varios bienes confiscados por herejía, otorgada por D. Jaime I a favor de Pedro Adalberto y otros, por indicación de fr. Pedro de Cadireta, inquisidor, julio de 1264⁸⁵. El 9 de mayo de 1265 el rey Don Jayme firma un decreto de restitución de buena fama al ciudadano gerundense Bernardo Durán, por no existir pruebas de la acusación dada contra él de practicar costumbres y observancias propias de los judíos, habiendo sido hecha acerca de ella la debida inquisición por parte de fr. Pedro de Cadireta.⁸⁶ El 2 de noviembre de 1269, con ocasión del Capítulo de los dominicos de Barcelona, los inquisidores Pedro de la Cadireta y Guillermo de Calonge, condenaron como hereje a Ermesinda, hija de Arnaldo, Vizconde de Castellbó, ordenando exhumar sus cenizas.⁸⁷

Los documentos aducidos, y algunos más que el lector podrá encontrar en la obra del P. Llogari Picanyol, S.P., *Estudios históricos sobre Moyá*,⁸⁸ prueban que la actividad apostólica de fr. Pedro de la Cadireta no se realizó en tierras islámicas, sino entre cristianos disidentes.

De fr. Pedro de Puteo⁸⁹ apenas sabemos nada, únicamente que le fue asignada la Biblia que perteneció a Bernardo de Olzeto, propiedad del convento de Sta. Catalina de Barcelona, a quien se la compró por la suma de 180 sueldos barceloneses.⁹⁰ No sabemos en qué año pudo tener lugar. Consta sin embargo, que Bernardo (o Raymundo de Olzeto, Olzeda, Olleda), firmó siendo predicador General, en una acta notarial de 1263⁹¹ lo que cabría suponer que fr. Pedro de Puteo se hizo con la Biblia una vez fallecido aquél.

83. BARCELONA, ACA., Reg. 13, pág. 194.

84. id.

85. BARCELONA, ACA., reg. 13, n. 184.

86. MIRET Y SANS: o.c., pág. 371.

87. SEO DE URGEL, Archivo Capitular: *Dotalia ecclesiae Urgellensis*, n. 70, cf.: Ch. BAUDON DE MONT: *Relations politiques des Comptes de Foix avec la Catalogne*, Paris 1896, t. II, pp. 140-141.

88. Barcelona 1963, pág. 16 ss.

89. cf. DOUAIS: *Acta*, 612 ss (P. de Priteo); *Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum* 3 (1897-8) 415 (P. de Puteo).

90. cf. T. KAEPPELI: o.c., pág. 55, n. 7.

91. cf. T. KAEPPELI: o.c., pág. 54, n. 2.

De fr. Pedro de San Felice⁹² sabemos que poseía una Biblia, que a su muerte pasó a la propiedad de fr. G. Cabal,⁹³ dos Sumas en un volúmen, recopiladas por fr. P. Seder:⁹⁴ la una sobre dispensa e impedimentos para la obtención de oficios y beneficios eclesiásticos, y la otra sobre censuras, excomuniones, suspensiones y entredichos,⁹⁵ que el convento de Barcelona cedió a fr. Berengario de Baccho. Poseyó también un ejemplar de las *Decretales*, que fr. Guillermo Romei adquirió a la Comunidad de Barcelona, sumas que cambió por el *Decreto* de Graciano, añadiendo encima la cantidad de 30 sueldos barceloneses.⁹⁶ Fr. Juan de Dios adquirió, por su parte, un ejemplar de una *Summa de virtutibus*, propiedad que fuera en su día de fr. Pedro de San Felice.⁹⁷ Todo ello nos hace pensar, a juzgar por los libros manejados, que, la actividad de fr. Pedro de San Felice no se realizó entre musulmanes sino en tierras cristianas en torno a Barcelona.

La actividad científica y literaria de Ramón Martín es de sobra conocida, por lo que no entramos a exponerla de nuevo. Creemos, no obstante, como ya hemos indicado en otras ocasiones, que su obra debe ser leída desde otras perspectivas. La lectura comparada del *Pugio fidei* con la *Summa contra los gentiles* de Sto. Tomás de Aquino nos hace pensar que ésta última es una obra escrita en colaboración, por etapas, e incompleta, que cambió de perspectiva ideológica a partir de 1259, y que en 1272 aún estaba en revisión. Los detalles y pruebas de lo afirmado puede verse en nuestro trabajo *En torno a una vieja polémica: El "Pugio fidei" y Tomás de Aquino*.⁹⁸

5.- EL "MIRAMAR" DE RAMON LLULL

No quisieramos terminar nuestro estudio sin decir algo sobre las relaciones entre Raymundo de Peñafort y Ramón Llull.

La aurora y la mañana de la vida de Ramón Llull coinciden con el atardecer y el ocaso de San Raymundo de Peñafort. Ambos se dan cita en Barcelona. Llull ingresa en la Corte hacia 1249

92. cf. DOUAIS: *Acta*, 613.

93. cf. T. KAEPPELI: o.c., pág. 58, n. 29.

94. Podría tratarse de Pedro Cendra (Cineris, Cendra, Sendre, Seder?.) cf. T. KAEPPELI: o.c., pág. 60, n. 47.

95. cf. T. KAEPPELI: o.c., pág. 60, n. 42.

96. cf. T. KAEPPELI: o.c., pág. 62, n. 56.

97. cf. T. KAEPPELI: o.c., pág. 62 n. 57.

98. véase nota 70.

y la abandona hacia 1265, tras la llamada de la quíntuple visión. Raymudo de Peñafot, desde su renuncia en 1240 como Maestro General de los dominicos, hasta su muerte, en 1275, reside en el convento de Sta. Catalina V. y Mr. de Barcelona. Llull frisaría en los cuarenta años. Ambos se conocieron sin duda, y Llull continuó y perfeccionó la obra emprendida por el de Peñafort.

Después de la quíntuple visión, Llull deliberó acerca de la mejor forma que podría "servir" a Dios, llegando a la conclusión de que nada le complacería más que "poner todo su conato, hasta con riesgo de perder la vida" en que los sarracenos "cuya muchedumbre circunda por doquier a los cristianos" se convirtieran "al culto y servicio" de Cristo. Para ello ideó "escribir el mejor libro del mundo contra los errores de los infieles".⁹⁹ Tras una larga peregrinación por diversos manasterios, para implorar la intercesión de la Virgen y protección de los Santos, "se dispuso a marchar a Paris con la mira de aprender grámatica y otros saberes congruentes con su proyecto; pero sus parientes y amigos, y sobre todo fray Raymundo de la Orden de Predicadores, aquel que en tiempos de Gregorio IX había compilado las *Decretales* le disuadieron, con razones y consejos, de su propósito y le hicieron regresar a su ciudad de las Mallorcias".¹⁰⁰

Es evidente que Raymundo de Peñafort fue la figura decisiva (*maxime*) en la disuación. No parece aventurado afirmar que Raymundo de Peñafort, figura clave en aquellos días, inspirase tal vez incluso sin proponérselo, y sin que Ramón Llull se percatase de ello, los objetivos que éste formuló a raíz de su quíntuple visión. Tres fueron, según la *Vita coetanea*, escrita en 1311, los que Ramón Llull se propuso:

- 1.- darse por completo, en vida y muerte, a la conversión de los infieles,
 - 2.- impetrar del Papa, reyes y príncipes cristianos la fundación de monasterios donde los religiosos y personas idóneas aprendiesen el árabe.
 - 3.- escribir el mejor libro del mundo contra los errores de los infieles.
- Con ello no hace otra cosa que seguir los pasos iniciados por Raymundo de Peñafort.

99. "... quod ipse facturus esset postea unum librum meliorem de mundo contra errores infidelium", *Vita coetanea*.

100. "Completa ergo peregrinatione sua praedicta, paravit iter arripere Parisius, causa discendi ibi gramaticam et aliquam aliam scientiam suo proposito congruam; sed ab hoc itinere parentes et amici sui et maxime Frater Raymundus de Ordine Praedicatorum, qui quondam Domini Gregorii noni compilaverat decretales, suis persuasionibus et consiliis diverterunt, et eum ad civitatem suam Maioricarum scilicet redire fecerunt", *Vita coetanea*.

Nos haría falta un estudio comparado de textos, a través de los cuales pudiéramos descubrir las convergencias y divergencias de las dos personalidades, así como también serviría, para comprender muchas cosas, una recopilación de textos lulianos que nos mostrasen sus contactos y relaciones con la Orden de Predicadores, comenzando por el poema *Desconhort*,¹⁰¹ en donde consigna que “asistió a tres Capítulos generales de los Predicadores”. En *Blanquerna*¹⁰² evoca su presencia en el Capítulo de Montpellier (año 1265) al que “asistieron... frailes de todas las tierras cristianas”.

La lectura del *Félix de les meravelles* en comparación con el *Speculum naturale* del dominico Vicente de Beauvais nos llevaría también a una interdependencia ideológica. El tratadito de los ángeles (*Libre II. Dels àngels*), que consta de cuatro capítulos, podemos decir que corresponden a los CC. 58, 55, 42, 50 y 26 del libro IV, y el c. 64 del libro XV del del *Speculum*. Lo mismo habría que decir de los libros o tratados de las plantas y metales.

La comparación de las noticias geográficas, folklóricas e históricas que Ramón Llull nos da a lo largo de sus obras, como por ejemplo, en los cc. 67, 71, y 72 de *Doctrina pueril*, y en los cc. 84 (Gana) y 88 (Damiata, Irlanda, Berbería, Turquía, Ultramar) de *Blanquerna*, con las que recoge Vicente de Beauvais en el libro I de su *Speculum historiale*, nos hace pensar, que, éste fue también una de sus canteras, aunque no el único filón donde bebiera el doctor Iluminado.

Como conclusión de todo ello hemos de aceptar con honestidad científica, que, a la hora de hacer la historia de nuestro pueblo no podemos silenciar la obra llevada a cabo en las centurias pasadas por el grupo de franciscanos y dominicos, que a través de sus conocimientos de las lenguas orientales pusieron en circulación una cultura ignorada por la Europa cristiana. En las grandes transformaciones ideológicas, por las que que Europa ha ido pasando, ambas Ordenes religiosas han jugado una de las grandes bazas.

Laureano Robles
Adjunto Universidad de Valencia.

101. Estrofa XIV.

102. cap. XC.

< ACTA CAPITULI PROVINCIALIS TOLETI CELEBRATI,
ANNO DOMINI MCCL >*

In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen. Haec sunt *Acta Capituli Provincialis Toleti celebrati, anno Domini MCCL.*

Absolvimus Priores **Pampilonensis, Legionensis et Colimbrensis.**

Assignamus conventui Ulixbonensi fr. Bernardum et fr. Bernardum, vascones, qui sunt in conventu Salamantino, fr. Martinum de Sancto Paulo, qui est in eodem conventu, fr. Blasium et Alvarum de conventu Santarensi, et fr. Pelagium de Clunia, qui est de conventu Colimbrensi.

Assignamus conventui Santarensi fr. Molendinum Nunionis de conventu Colimbrensi, fr. Martinum, novicium, qui est de conventu **Portugalensi**, fr. Andraeam de conventu Colimbrensi, fr. Didacum Dominici, conversum, de conventu Toletano.

< Assignamus conventui > Colimbrensi fr. Peñad Astumdem de conventu Legionensi, fr. Gregorium Alphonsi de conventu Santarensi, fr. Joannem Jacobi de conventu Palentino, fr. Ferdinandum de Tudela, fr. Nicolaum Austurensis, fr. Didacum Tudensem, fr. Joannem de sancto Justo, qui sunt in conventu Ulixbonensi, fr. Michaellem, conversum, qui est in conventu Zamorensi.

< Assignamus conventui > Portugalensi fr. Petrum Martini Lucensem de conventu Compostellano, fr. Joannem Ferdinandi de conventu Legionensi, fr. Joannem Bernardi de conventu Zamorensi, fr. Petrum, qui fuit novitius Cordubae.

< Assignamus conventui > Compostellano fr. Petrum Martini de Sants de conventu Legionensi, fr. Petrum Isidori, juniorem, de conventu Palentino, fr. Michaellem Sueri de conventu Portugalensi, fr. Dominicum Vilella, fr. Jacobum de Serra, fr. Guillelmum de Montesono de conventu Illerdensi; istos quinque assignamus ad logicam; fr. Martinum, conversum, qui est Zamorae.

< Assignamus conventui > Legionensi fr. Petrum de Ponte de conventu Pampilonensi, fr. Sanctium de conventu Caesaraugustano, // p.2 fr. Laurentium de conventu Burgensi, Fr. Gondisalvum de Villamediana, fr. Ferdinandum Garsia de conventu Palentino, fr. Isidorum de conventu Zamorensi, fr. Martinum de Sangusia, fr. Dominicum Zamorensis, qui fuit Colimbriae, fr. Batholomeum, conversum, qui fuit Colimbriae.

< Assignamus conventui > Palentino fr. Rodericum Sancieri de conventu Salamantino, fr. Stephanum de Algapharia de conventu Valentino, fr. Petrum Martini de Olleto, fr. Nunionem de Medinaceli, fr. Stephanum de Sparago, fr.

* Editamos el ms. de ZARAGOZA, Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras, ms. 185, que trae, antes del texto de las Actas, la siguiente nota: "En el tomo I de los Anales del Real Convento de Predicadores de Valencia que escribió el M.R.Lr.Fr. Joseph Teixidor, al folio 177, se hallan copiadas las Actas del Capítulo Provincial de la Provincia de España celebró en el convento de Toledo en el año 1250, y son como se siguen ..." Para los otros dos manuscritos, cf. *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum*, III (1897-1898), 413-416.

Dionisium, fr. Dominicum de Palentiola, fr. Saturninum, fr. Sancium de Ordonia de conventu Legionensi, fr. Joannem de conventu Cordubensi, fr. Petrum de Valle-Olleti, novitium, fr. Simonem, conversum, de conventu Valentino.

< Assignamus conventui > Zamorensi fr. Dominicum de Zuria, pro doctore, fr. Andraeam Braccarensem de conventu Compostellano, fr. Garsiam de Burgis de conventu Burgensi, fr. Guillemum de Jacca de conventu Valentino, fr. Marcum de conventu Palentino, fr. Joannem Gundisalvi de conventu Burgensi, fr. Garsiam Lupi de conventu Burgensi: Istos quator assignamus ad logicam. Item fr. Petrum Didaci, qui est Hispali, fr. Ferdinandum, conversum, de conventu Palentino.

< Assignamus conventui > Salamantino fr. Laurentium Lucensem de conventu Compostellano, fr. Joannem Galletium de conventu Portugalensi, fr. Alphonsum Alberti, fr. Joannem Rotundum, fr. Didacum Pelagii; istos tres de conventu Colimbriensi, fr. Robertum Ungarum de conventu Palentino, fr. Petrum Joannis, fr. Didacum Munionis de conventu Segoviensi, fr. Michaellem de Majorica de conventu Portugalensi, fr. Joannem de Estella de conventu Pampilonensi, fr. Joannem, conversum de conventu Cordubensi.

< Assignamus conventui > Segoviensi fr. Corbaran, et fr. Guillelmum Ferdinandi, qui secum est, fr. Martinum Joannis.

< Assignamus conventui > Zamorensi fr. Gottarium de domo Hispalensi, fr. Martinum et fr. Didacum Petri de domo Hispalensi, fr. Didacum de Luna, fr. Didacum Senen de Illerda, fr. Nicolaum de Ponte de conventu Pampilonensi, fr. Petrum Gallecium de conventu Burgensi, fr. Didacum Rami.

< Assignamus conventui > Toletano fr. Blassium de conventu Caesaraugustano, fr. Didacum, et fr. // p. 3 Sancium Martini, et fr. Michaellem Alavensem et fr. Michaellem D. Soriesem, istos quator de conventu Cordubensi, fr. Petrum Alphonsi de conventu Palentino, fr. Ferdinandum, et fr. Didacum Segoviensem de conventu Legionensi, fr. Romerium de conventu Salamantino, fr. Didacum de de Lor, fr. Petrum Garsia, conversum.

< Assignamus conventui > Cordubensi fr. Pelagium de sancta Eugenia, fr. Didacum Petri de Stella, qui est Burgis, fr. Didacum Marcheti de eodem conventu, fr. Alphonsum de conventu Toletano, fr. Eribertum de conventu Salamantino, fr. Petrum Asturiensem de conventu Colimbriensi, fr. Petrum de Tauro de conventu Zamorensi, fr. Petrum de Pace, fr. Michaellem, conversum, de conventu Salamantino.

< Assignamus > domui Hispalensi fr. Didacum de Sagrato, fr. Didacum de conventu Segoviensi, fr. Dominicum Adraeam, fr. Facundum, fr. Petrum Ferdinandi de conventu Toletano, fr. Didacum de Aliaga de conventu Illerdensi, fr. Bernardum de Alphagerino de conventu Valentino, fr. Martinum Cerdonem de conventu Burgensi, fr. Didacum, conversum, de conventu Palentino.

< Assignamus conventui > Burgensi fr. Didacum Joannis, pro doctore, fr. Clementem de conventu Zamorensi, fr. Carolum Stephani de conventu Toletano.

< Assignamus conventui > Pampilonensi fr. Petrum Illerdensem, fr. Egidium Jaccensem, fr. Nicolaum de conventu Caesaraugustano, fr. Arnaldum Gombaldi, fr. Raymundum de Rubion, fr. Petrum Garsia de conventu Majoricensi, fr. Didacum de Pratis, fr. Simonem, novitium.

< Assignamus conventui > Caesaraugustano fr. Martinum Calatayuvensem, fr. Petrum de Barato, fr. Petrum de Boil, fr. Petrum Oscensem, novitium, fr. Bernardum Jaccensem, fr. Peregrinum Segoviensem, fr. Guillelmum Oscensem, conversum, de conventu Illerdensi.

< Assignamus conventui > Valentino fr. Michaellem de conventu Illerdensi, pro doctore, fr. Bernardum Oscensem de conventu Zamorensi, fr. Gregorium de conventu Majoricensi, fr. Raymundum de Pulchro Loco de eodem conventu, fr. Bernardum de Valle et fr. Bertrandum de conventu Barchinonensi, // p. 4 fr. Fortunium de conventu Caesaraugustano, fr. Bernardum de Villamajori de conventu Illerdensi, fr. Raymundum de Fontova de conventu Caesaraugustano.

< Assignamus conventui > Illerdensi fr. Nicolaum de Montealbo, fr. Ferdinandum de Ripullo de conventu Majoricensi, fr. Petrum Vidós de Conventu Caesaraugustano, fr. Didacum de conventu Majoricensi.

< Assignamus conventui > Barchinonensi fr. Guillelmum de Ripullo, clericum, de conventu Illerdensi.

< Assignamus conventui > Majoricensi fr. Bernardum de Salvatella de conventu Valentino.

Volentes satisfacere mandato Magistri, et attendentes utilitatem negotii in praesenti, et maximi in futurum, in nomine Patris, et filii, et Spiritus Sancti assignamus ad Studium arabicum, injungentes eis in remissionem peccatorum suorum, auctoritate Magistri, et nostra, et mandantes eis in virtute obedientiae, fr. Arnaldum de Guardia, fr. Petrum de Cadireta, fr. Raymundum Martini, fr. Petrum Arie, fr. Petrum de Puteo, fr. Petrum de sancto Felice, fr. Didacum Stephani, fr. Petrum de Canellis. Praedictum autem fr. Arnaldum assignamus aliis in praelatum. Numerum autem duodenarium complebimus, quantocius poterimus, Deo dante.

Admonemus Priores quod melius faciant servare silentium, et observantias regulares.

Item quod fratres non sint testamentarii, nec se ingerant decedentium testamentis.

Item quod in publicis praedicationibus fiat oratio pro Domino Papa, et pro Ecclesia, et pro Principibus pro fide pugnantibus.

Item volumus quod Priores insistant magis solito intus, et extra, per se, et per alios, praedicationibus, et confesionibus audiendis.

Item fratres doctores et valetudinarii non vescantur carnibus nisi die dominica, et feria tertia, et quinta; aliis vero diebus comedant in conventu.

Item provideant patres Priores, quod admonitiones Capitulorum Generalium, et Provincialium, et Litterae Magistri factae a tribus annis antea legantur ter in anno quando // p. 5 plures fraes fuerint in conventu.

Item Visitatores visitent tempore opportuno, quod si visitare non poterint propter aliquod impedimentum legitimum, significant Prioribus, nec occasione eorum praedictio valeat impediri.

Item revocamus omnes licentias generales, et speciales, factas a Prioribus Provincialibus usque modo.

Item accusatio unius non ponatur sub sigillo conventus, et petitiones con-

ventus ponantur sub eorum sigillo, et non comittentur personis.

Item, *Bibliae* et *Summae majores*, scilicet, *Magistri G.*, et *de virtutibus et vitiis*, et *fr. Raymundi*, et *Breviaria* assignata hactenus, vel ulterius assignanda intitulentur illis conventibus, a quibus assumpta sunt, vel de caetero assumentur.

Item, quicumque habent sigilla tradant Prioribus suis, exceptis Praedicatoribus Generalibus. Omnes conventus, qui habent duplicia privilegia de eadem materia, requirant sibi unum, et mittant aliud ad Capitulum Provinciale sequens.

Diffinitor Capituli Generalis Prior Barchinonensis, socius ejus fr. Martinum de Calatayud.

Isti sunt Visitatores: fr. Petrus de Beemir visitabit Conventum Compostellanum et Portugaliae; fr. Petrus de Ponte Palentinum, Zamorensem et Salamantinum; fr. Ferdinandus de Vallejuniperi Legionensem, Burgensem, Pampilonensem; fr. Arnaldus Salomonis conventus Majoricensem, et Valentinum; fr. Garcias de Ordonia Segoviensem, Toletanum, Cordubensem, et domum Hispalensem; fr. Egidius Jaccensis Cesaraugustanum, Ilerdensem, et Barchinonensem.

Facimus Praedicatores Generales: fr. Guillelmum de Torrente, Priorem Barchinonensem, fr. Ademarum, doctorem Barchinonensem, fr. Poncium de Villanova, Priorem Majoricensem, fr. Pelagium Apostolum, Priorem Portugalensem, fr. Didacum Gomesium, Priorem Santarensem, fr. Jacobum, doctorem Palentinum, fr. Al- // (p. 6) bertum Salamantinum, fr. Petrum Joannis de Beremir, fr. Didacum Blasii, et fr. Joannem Ferrandi.

Pro fratribus nostris et Minoribus, familiaribus et benefactoribus, et recommendatis vivis quilibet sacerdos tres Missas de Spiritu Sancto, sed clerici Psalterium, laici quingenta Pater Noster.

Pro Regente Castellae Domino Aphonso, primogenito ejus et infantissa de Olgis, et aliis filiis ejus, quilibet sacerdos unum Missam de Spiritu Sancto.

Pro rege Aragonum et uxore ejus et filiis eorum, quilibet conventus unam Missam de Sancto Spiritu.

Pro Domino Archiepiscopo Tarraconensi, quilibet conventus unam Missam de B. Virgine.

Pro Domino Archiepiscopo Compostellano, quilibet conventus unam Missam de B. Virgine.

Pro Domino Archiepiscopo Toletano, defuncto bonae memoriae, quilibet conventus unam Missam de Defunctis.

Pro Domino Archidiacono Pampilonensi, defuncto in Ordine, quilibet sacerdos unam collectam de defunctis, excepto debito Ordinis.

Pro Decano Civitateni, defuncto, similiter unam collectam.

Pro Magistro Militiae B. Jacobi, quilibet conventus unam Missam de Sancto Spiritu, et quilibet sacerdos unam collectam pro patre suo defuncto.

Item pro Domina Therrasia Regina Portugaliae, defuncta, quilibet sacerdos unam Missam de defunctis.

Capitulum Provinciale in sequenti anno celebrabitur apud Legionem in festo Sancti Machaelis.

Omnibus Prioribus, qui ad Capitulum Provinciale non venerunt, et licentiam remanendi non habuerint, nec legitimam excusationem non habuerint, injungimus tres dies in pane et vino, tria Psalteria, et tres disciplinas.

Fr. Petrus Petri, quia non visitavit conventus, nec Prioribus significavit, injungimus tres dies in pane et vino, et tria Psalteria.

Recipimus domun apud Tarraconam, sed determinatio-// (p. 7) nem loci et assignationem fratrum, et processum fabricae, Prioris Provincialis arbitrio reservamus.

Haec sunt nomina Fratrum defunctorum hoc anno in Provincia Hispaniae: de conventu Segoviensi fr. Garsias Sancii, fr. Joannes de Almazano, fr. Petrus, conversus, fr. Garsias de Magaz, fr. Petrus Bertrandi, fr. Didacus Joannis, novitius, et fr. Michael, conversus; de conventu Legionensi fr. Stephanus, et fr. Egidius; de conventu Cordubensi fr. Martinus, conversus, de conventu Compostellano fr. Petrus Alphonsi; de conventu Palentino fr. Didacus, conversus, de conventu Santarensi fr. Petrus Martini; de conventu Caesaraugustano fr. Petrus de Borgia, et fr. Joannes, conversus; de conventu Pampilonensi fr. Sancius, conversus, et fr. Martinus de Petri, clericus; de conventu Salamantino fr. Didacus, conversus; de conventu Burgensi fr. Egydius, et fr. Didacus Egydii; de conventu Majoricensi fr. Constantinus, et fr. Raymundus Cineris.

ALGUNOS TEMAS LULIANOS EN LOS ESCRITOS DE CHARLES DE BOVELLES

En la historia del lulismo los autores, desde tiempos ya muy lejanos, suelen hablar de quienes opinaron favorablemente de Lull y de quienes lo hicieron en contra. Ivo Salzinger, responsable de la magna edición de obras lulísticas realizada en Mainz en el siglo XVIII, estableció, en este sentido, unas listas ciertamente ilustrativas.¹ Pero en una completa historia del lulismo cabría llevar a cabo otra prospección topológica en la que registraríamos quienes fueron los lectores y de cuáles obras lulianas. Dando a esta lectura el sentido más restringido posible, identificando títulos y ediciones o manuscritos usados. Sólo ello garantizaría, en este complejo mundo del lulismo, la afirmación de influencias y tradiciones.

Con todo no es este el tema al que directamente quisiera referirme aquí. Lo haré indirectamente al mencionar algunos puntos, que a otros más concedores de la obra de Charles de Bovelles que yo mismo, quizá parecerán marginales, y proponer una lectura de ellos siguiendo sus reminiscencias lulianas. Estos puntos pertenecen a la antropología de Bovelles, o más concretamente a su epistemología. Reducimos, por tanto, el campo de nuestra atención a las obras editadas por Charles de Bovelles en 1511. Creemos que la bibliografía general, y particularmente los trabajos de Joseph Victor nos dispensarán de consideraciones globales².

1. MOG I (1721). Cf. MADRE, A. *Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus*. Beitr. Gesch. Phil. Theol. MA, NF 11, Münster 1973, 176 pp.

2. Véase VICTOR, J.M. *Charles de Bovelles and Nicholas de Pax: Two six-*

1.- CHARLES DE BOVELLES Y EL LULISMO DEL SIGLO XVI

En primer lugar no será necesario insistir en la vinculación de Charles de Bovelles con el lulismo. Lo que sí conviene recordar es cómo esta vinculación se establece por muy diferentes canales. Ante todo Bovelles conoce a Llull a través de su maestro Jacques Lefèvre d'Étaples, principal editor de obras lulianas en aquel período³. De él aprendió Bovelles a considerar en Llull su admirable *simplicitas* y apreciar de manera particular aquellas obras que hacían referencia a la mística y a la ética. En este sentido debemos considerar su *Epistola in vitam Raymundi Lulli* como la expresión cabal de esta apreciación de Llull. Publicada en 1511 (RD 45), en ella no se detiene en exponer el contenido doctrinal del sistema luliano, sino que presenta la personalidad de Ramon Llull en sus diferentes facetas y episodios biográficos⁴.

En otros dos momentos estuvo en contacto Bovelles con círculos lulistas: en su visita a España y en su visita a Sponheim. De la primera tenemos noticia directa por las cartas que escribiera al cardenal Francisco Jiménez de Cisneros. Conocemos el fervoroso lulismo que profesaba el cardenal reformador, el cual mantuvo un estrecho contacto con

teenth-Century Biographies of Ramon Lull. Traditio, 32 (1976) 313-345; *The Revival of Lullism at Paris, 1499-1516*. Renaissance Quarterly, 28 (1976) 504-534. Para el tema es también fundamental tener presente el estudio de HILLGARTH, J.N. *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*. Oxford 1971, 504 pp. Sin entrar en discusión pormenorizada con las opiniones de J. Victor, nuestra consideración de la influencia luliana en Bovelles, en el tema concreto de la epistemología y antropología, coloca el acento en otros temas a nuestro entender más genuinamente lulianos, que no *concordia*, por ejemplo. La principal dificultad (reconocida por el mismo J. Victor), estriba en distinguir los temas que en legado aceptado por Bovelles proceden de Llull, de Ramon de Sibiuda o de Nicolás de Cusa, perteneciendo prácticamente los tres a una tradición común.

3. Las obras editadas por Lefèvre d'Étaples nos revelan sintomáticamente qué aspectos de la obra luliana interesaban al círculo parisino. En 1499 se edita: *Liber de laudibus beatissimae virginis Mariae, Libellus de natali pueri parvuli, Clericus Remundi, Phantasticus Remundi*. En 1505: *Primum volumen contemplationum* (libros 1 y 2), *Libellus Blanquerne de amico et amato*. Finalmente en 1516 publica: *Proverbia, Philosophia amoris*. Cf. ROGENT, E. - DURAN, E. *Bibliografía de les impressions lulianes*. Barcelona 1927 (RD). Números 24-25, 35 y 62.

4. La *Vita* ha sido estudiada y editada por J. VICTOR en el estudio ya mencionado *Charles de Bovelles and...* Para la probable procedencia del catálogo de obras lulianas que aduce Bovelles, cf. HILLGARTH, o.c., p.288 n.111.

los maestros lulistas de Mallorca, incluido Nicolás de Pax. Este último, por su parte, que fue llamado por Cisneros a enseñar en la recién creada Universidad de Alcalá, será quien en 1514 escriba a Bovelles reconociendo sus trabajos a favor del lulismo y rogándole la solución de nueve cuestiones sobre el mismo. De Cisneros Bovelles menciona elogiosamente sus virtudes guerreras (escribe con motivo de la victoria conseguida sobre los sarracenos de Orán), y los trabajos de reforma universitaria que el cardenal lleva entre manos; preocupación muy próxima a la que movía a los profesores parisinos de su círculo ⁵.

El segundo acontecimiento puede resultar, a pesar de su igual silencio sobre Llull, más ilustrador. La extensa epístola que el 8 de marzo de 1509 Charles de Bovelles dirige a Germain de Ganay no tiene desperdicio ⁶. Y una cosa muy clara podemos deducir de ella: Bovelles no comparte las formas expresivas centrales del Renacimiento italiano, tal como ya las habían expuesto Marsilio Ficino (1433-1499) y Juan Pico de la Mirándola (1463-1494), por ejemplo. Por lo que podría deducirse del contenido de esta carta no comparte la comprensión que por ciertas expresiones mágicas de los italianos sentía incluso "su" Lefèvre d'Étaples. Tres temas señala expresamente: la división (astrológica) entre doce *imperatores* y sus *duces* subalternos; la mención de *Cham filium Noe dictum Zoroastrum*; y las "adiuraciones nonullas quas vocat potentes: quibus possit unusquisque qui assiduo cupit spiritum uti ministerio alligare apud se spiritum ac cogere: ut in eius domo maneat semper eique in cunctis famuletur". Gracias a a los magníficos estudios de Frances Yates ⁷, sabemos que estos rasgos, que tan acentuadamente subraya Bovelles, nos remiten a una determinada corriente de la filosofía renacentista. A decir verdad son temas característicos de la corriente más extremista que no duda en tomar actitudes y ritos de la magia ocultista pagana. Si bien sus raíces pueden considerarse medievales, si recordamos el éxito que en Europa

5. Cf. *Liber de intellectu*, etc. Paris 1510, ff.166s. En la carta del 20 de marzo de 1509, con su "iam tempora successere que spurco mahumeti exitum minantur infelicem", podemos percibir como Bovelles podía compartir con su maestro Lefèvre la viva admiración por el "promotor de cruzadas" Ramon Llull, como menciona VICTOR, *The revival of Lullism...* pp. 513s. Sobre la visita de Bovelles a España cf. BATAILLON, M. *Erasmus y España*. Madrid 1950, 53-58.

6. Véase su texto en *Liber de intellectu*, etc. f.172.

7. Nos referimos a *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London 1964, *The Art of Memory*. London 1966.

tuvieron obras como el *De radiis* de Al-Kindi ⁸. Lo cierto es que con sus palabras de desaprobación Bovelles nos indica implícitamente su propia posición, aunque, atendiendo a otros textos de sus obras, las expresiones vertidas en esta carta resultan algo exageradas ⁹.

Todos aquellos temas, continúa Bovelles, son tratados en la *Steganographia* que Tritemio de Spanheim, al que visitó en 1504, le diera a leer. Después de dos horas de lectura la arrojó asustado, a pesar, añade, de las invocaciones piadosas que Tritemio introduce, las cuales “re autem vera, lachrime sunt cocodrilli”. Sin embargo, hay otros testimonios que hacen pensar que el entendimiento entre Bovelles y Tritemio era posible en algunos otros temas. Concretamente en exégesis bíblica y en la doctrina *de intellectu*. En efecto, el 22 de agosto de 1505 Tritemio escribe una carta a Bovelles en la que dice: “Valde nos delectant omnia que in sacris literis explicaveris, quum veterum more doctorum solidus es, et veritatis enucleator lucidus, neque verborum multiplicacione superfluous, neque deficientia in his quae fuerint necessaria recisus. Ea quae *de intellectu* scripsisti et mihi complacuerunt et multis. Continent enim veram christianorum Theologiam, puram et absolutam, quae menti cognitionem et affectui confert summi boni desiderium, consistens in se pura, integra et candida, sine cicraticibus exterrarum traditionum” ¹⁰. Evidentemente no puede tratarse de una cita del *De intellectu* editado por Bovelles en 1510. Pero en todo caso debe referirse a algún texto conocido por Tritemio, y que podemos suponer no diferiría mucho de los editados posteriormente. En conclusión, mútuo entendimiento en cuestiones que no tocaran a la magia o al hermetismo.

El círculo abierto por las relaciones entre Bovelles y Tritemio se

8. Cf. ALVERNY, M.Th.d. - HUBRY, F. *Al-Kindi. “De radiis”* Archiv. d’hist. doctr. et litt. du MA, 41 (1974) 139-260; PASCHETTO, E. *Demoni e prodigi. Note su alcuni scritti di Witelo e di Oresme*, Torino 1978.

9. Nos referimos a un texto no solo importante por su referencia a la *prisca theologia*, sino también por una terminología de reminiscencias lulísticas: “Idem enim divinus radius est qui suboscuro et sensibilium varietate signorum obiectus *priscis philosophis* illuxit et qui deinceps christianorum mentes ex antiqui erroris nube feliciter ad supreme monadis agnitionem respirantes fecundiore divinae speculationis luce exatiavit. Et eadem prorsus divinitas quae prius per pauciora sui *nomina* atque *praedicata* sapientibus mundi sub caligine innotuit et quae deinceps plura sui *nomina* multiplicioresque *rationes* christianorum mentibus infudit”. *Theologicarum Conclusionum libri decem*. Paris 1515. *Epistola nuncupatoria* (subrayado nuestro).

10. Véase el texto en SECRET, art. citado en nota 11, p.134 s. (subrayado nuestro).

extiende hacia otras regiones que podrían interesar a nuestra reflexión. En efecto, el 20 de agosto de 1505, así como el 24 de junio de 1507, Tritemio dirige su correspondencia a Libanius Gallus a través de la "gente" de Charles de Bovelles. ¿Quién era este Libanius Gallus, destinatario de la correspondencia? Hace algunos años Secret publicó los datos disponibles para su identificación¹¹. El éxito no fue ciertamente total. Pero hay un dato que, por seguro, nos interesa subrayar: Libanius Gallus, maestro entrañable de Tritemio, había estudiado (*magno labore*) con Pelagio, eremita mallorquín. Pelagio sería por ahora el eslabón que cerraría el círculo de amistades que vamos investigando. Sobre todo si este Pelagio es Juan Llobet, maestro luliano que entre los años 1453-1460 enseñaba en Mallorca, siendo visitado por gentes venidas de Italia, Francia y España.

La identificación de Pelagio con Juan Llobet se ha venido sosteniendo desde hace tiempo. El Padre A.R. Pasqual escribía, después de aducir diversos textos: "Por esto se debe sentar que el Dr. Pedro Juan Llobet es el Maestro que buscó y tuvo *Libanio* en Mallorca, pues aquí no parece poder hallarse otro sugeto á quien se atribuya esta gloria. Sólo parece que obsta el nombre de *Pelagio* que á su Maestro le dió Libanio y Trithemio, cuyo nombre en ninguno de nuestros escritos se da al Maestro Llobet..."¹². El cambio de nombre lo conjetura Pasqual citando diversas costumbres de la época. De nuestra parte insistiríamos en este mismo aspecto, subrayando el hecho de que nos hallamos en círculos herméticos muy dados a esta práctica. Así mismo, en una carta de Desclapés, discípulo de Llobet, se nos dan dos interpretaciones etimológico-simbólicas de los nombres Juan y Pedro, lo que es un exponente más del ambiente a que nos referimos.¹³

La opinión de Pasqual es mantenida por los historiadores posteriores. Así lo recoge Hillgarth en su estudio sobre los eremitas mallorquines¹⁴. Al mismo autor debemos la identificación de dos obras de Llobet en el ms. 1048 de la biblioteca Pública de Palma de Mallorca¹⁵.

11. SECRET, F., *Qui etait Libanius Gallus, le maître de Jean Trithème?* Estudios Lulianos, 6 (1962) 127-137.

12. A.R. PASQUAL, *Descubrimiento de la aguja náutica*. Madrid 1789, 171. se habla de Llobet en las pp. 164-171.

13. G. LLABRES, *Pedro Juan Llobet y su sepulcro*. Boletín de la Sociedad Arqueológica luliana, 5 (1894) 357-361.

14. J.N. HILLGARTH, *Some notes on Lullism Hermits in Majorca s.XIII-XIV*. Studia Monástica, 6 (1964) 299-328.

15. J.GARCIA PASTOR, J.N. HILLGARTH L. PEREZ MARTINEZ, *Manuscritos Lulianos de la Biblioteca Pública de Palma*. Barcelona-Palma Mca. 1965, p. 61 el *Tractatus Metaphysicae*, en este caso, se atribuye a "algún lulista del s. XV/XVI".

El recurso a estas obras podría tal vez corroborar la identificación de Pelagio con Juan Llobet. Relegando para el momento de presentar la edición de estas obras un estudio más amplio, lo que cabría preguntar aquí, es si su contenido justifica la admiración y estima que reflejan los textos ya anteriormente mencionados.

Tritemio califica en dos ocasiones las obras de Pelagio. En una las llama "preciosa valde opuscula suo ingenio luculento composita" ¹⁶. Y en su carta de 1507 anuncia haber recibido "libros divi Pelagii coelestis doctrinae" ¹⁷. A decir verdad, ambas referencias nos dicen poco del contenido posible. Una vez más sólo pueden aventurarse algunas conjeturas.

Si partimos de la atribución de los textos de la *Metaphysica* y del *Ars Notativa*, conservados en Palma de Mallorca, debemos descartar una primera hipótesis, y afirmar que no se trata de libros con referencias a temas herméticos. No es este el contenido de las dos obras que poseemos, y muy posiblemente si estuviera precisamente este tema en la mente de Tritemio, habría usado otros términos al calificar las obras recibidas.

Descartada esta posibilidad, nos queda otra, y, a nuestro entender, mucho más importante. Tritemio, en efecto como autor de la *Steganographia*, participa del lulismo renacentista. Este movimiento, ello se desprende claramente de toda la moderna historiografía, conserva una relación con la obra de Ramon Lull que quisiéramos calificar de ténue. Es decir, el lulismo renacentista, en particular, claro está, en los círculos a que ahora nos referimos, no se une a Lull por el mantenimiento escolástico de una serie de tesis propias, sino por una referencia formal al método artístico, combinatorio. Precisamente porque es esta referencia lo que es esencial al lulismo renacentista, pueden luego sus cultivadores incluir temas herméticos, cabalistas, alquímicos, etc.

Es a partir de esta constatación que podemos valorar la obra de Llobet, en especial su *Ars Notativa*. En esta obra Llobet sólo conserva de Lull algunas referencias a los principios del *Ars*, las dignidades, por ejemplo. Ahora bien, el intento de toda la obra se inscribe cabalmente en la dirección renacentista que hemos señalado, y que es también Lulista. Se trata, en pocas palabras, de establecer unas reglas o principios hermenéuticos con los cuales poder en todo momento tener a la vista la plural significación de los términos usados. El texto, de una riqueza sorprendente, se aleja mucho del vocabulario luliano, pero le une a

16. Cfr. F.SECRET, a.c., p.131.

17. Ibid., p.136.

Llull precisamente este intento que, para definirlo de algún modo, trata de “mecanizar” los significados de los términos en vistas a su manipulación.

No era otro el intento de Tritemio en su *Steganographia*, que Bovelles, recordemos, tendría ocasión de leer en su original manuscrito y verla traducida al francés. En ella, en efecto, se busca multiplicar la significación de las palabras. Varía, eso sí, el sentido. Mientras para Llobet se trataba de un problema hermenéutico, aquí se intenta una criptografía o lenguaje cifrado, imbuido profusamente de términos herméticos¹⁸.

Después de recordar las circunstancias que configuraron el lulismo de Charles de Bovelles, centraremos nuestra atención en un período y unos temas muy determinados. Escogemos el *Liber de intellectu* como la obra que mejor puede informarnos de las primeras consecuencias que para el pensamiento de Bovelles tuviera el conocimiento de la obra luliana. La meta que quisiéramos conseguir es el iniciar una reflexión en la que se fueran perfilando aquellos elementos genuinamente lulianos, para diferenciarlos de otros lulísticos, es decir, aquellos integrados por Nicolás de Cusa o Ramón Sibiuda en sus respectivos sistemas.

2. TEMAS LULIANOS EN LA ANTROPOLOGIA DE BOVELLES

El *Liber de intellectu* trata profusamente dos temas. Uno, indicado por el título, se refiere al conocimiento, tanto angélico, como humano. El segundo, presupuesto por las tesis epistemológicas, hace referencia al lugar que ángel y hombre ocupan en el cosmos.

Al primer tema podríamos referirnos afirmando que Charles de Bovelles propone una “teoría especular del conocimiento” de resonancias tradicionales, pero, al mismo tiempo, con presupuestos cosmológicos y antropológicos de rigurosa novedad. En efecto, la imagen del *speculum* domina muchas reflexiones tradicionales sobre el modo de conocer del hombre. Su tema se introduce ya en la doctrina de la creación, por la que el hombre es por eminencia la imagen de su Creador. Al ser, por otra parte, microcosmos, reflejo del conjunto de perfecciones creadas, es el hombre espejo de toda la creación.

La cuestión que se plantea Bovelles es la pregunta por una explicación coherente de este hecho. ¿Cómo, en definitiva, acontece que el hombre sea espejo de Dios y de la creación?

18. Cfr. F. YATES *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* pp.145s.

Conocemos las metáforas que tradicionalmente vehiculan la pertinente respuesta: la luz divina se extiende a todas sus obras, a las menos perfectas a través de las más perfectas¹⁹, y esta reiteración de la luz divina en su estructura esencial constituye su ser²⁰. Bovelles, por su parte, profundiza de una manera sugerente en la metáfora. El espejo, afirma, puede ser de dos clases: transparente e intransparente. El primero halla su perfección en dejar pasar sin mutación alguna los rayos e imágenes que sobre él se proyectan. El segundo, en cambio, halla su perfección en el hecho de que recibe las imágenes y, de alguna manera, las reproduce activamente. Ambos presentan alguna limitación. El primero porque en su perfección contiene ya todas las especies en acto y no puede participar, por así decir, de historia alguna. El segundo porque su perfección depende, por así decir, de la perfección de aquello que motiva su intransparencia.

Es claro que Bovelles se refiere constantemente al entendimiento angélico y al entendimiento humano. Los capítulos mencionados aducen uno de los muchos tratamientos comparativos a que el autor somete a ambos entendimientos. Pero es precisamente a través de este punto mencionado que Bovelles introduce el tema que a nosotros más nos interesa.

Nos hemos referido a “aquello que motiva la intransparencia” del conocimiento humano. Recojamos a este respecto las propias palabras del autor: “Humanus autem intellectus ut intransparens speculum ob relique materie cui coniunctus est impedimentum: divinum in sese continet figitque radium ne ad ulteriora protendatur neve inferiori creature rationis experti pelluceat. Divini igitur totius radii divinique sapientie ortus et apparitio: prima est in angelo, occasus vero eiusdem et ultima apparitio in homine: qui divine scientie finis terminus et consummatio est”²¹. La intransparencia procede de la materialidad que comporta el ser humano. Esta materialidad, que debe ser pensada como raíz del ser humano, está constituida por los niveles creaturales inferiores. Lo que éstos en orden al ser realizan individualmente, se da también en el hombre como constitutivo de su materialidad. En ella se da aquella potencia o capacidad de llegar a ser que

19. “Precipua divine lucis specula in quibus excepta divina lux divinaque in eis tudiculata et expressa effigies: demum super reliquum dei opus fundi et expandi queat”. *Liber de intellectu*, IV, 1, f.7.

20. “Divini enim totius operis utraque ora et extremitas est intellectus: est divini splendoris emanatio divinaque effigies et esse”. *Ibid.*

21. *Liber de intellectu*, IV, 5, f.7v.

el hombre posee no tanto por ser microcosmos, cuanto por poder llegar a ser todo el cosmos. En la materialidad reside aquella capacidad por la que el hombre puede llegar a ser la escritura total del cosmos²². Este último tema, en extremo sugestivo, nos descubriría ulteriores comportamientos “renacentistas” de Bovelles. Subrayemos únicamente aquella expresión en la que se declara: “Et ut in angelo divina mens concepisse omnia dicitur, ita et in homine scripsisse universa”²³, confirmada por otro texto en que las manos que escriben aparecen como órganos del alma²⁴.

La intransparencia, limitación del entendimiento humano, se manifiesta, de este modo, la raíz de su perfección misma. En cuanto el sujeto del conocer lleva a plenitud sus capacidades naturales, garantiza la perfección de las imágenes con que refleja la luz que proviene de Dios; en definitiva, la perfección del ser. Con ello nos hallamos en aquel punto en que epistemología y ontología se determinan mutuamente. Más aún, nos hallamos en el punto en que la cosmología bíblica de la Creación manifiesta su sentido epistemológico y ontológico.

Estamos preparados, en otras palabras, para leer y entender la figura con que Bovelles ilustra su *Liber de intellectu*. En ella aparecen, a ambos lados de la divinidad, el ángel y el hombre. Entre ambos, en el nivel inferior, y en este orden a partir del ángel, la materia, los minerales, las plantas y los animales. El ángel representa el primer episodio de la Creación. El segundo se abre con la Creación del mundo elemental y se continúa hasta culminar en la formación de la “intransparencia” del microcosmos, “divine scientie finis terminus et consummatio”. La plenitud del cosmos coincide con la plenitud del hombre. En la plenitud del hombre culmina la plenitud del cosmos, “eminus et e regione omnium collocatus ut omnium centrum”²⁵.

Reconsiderando los puntos indicados podemos ver como por la exposición de Bovelles se dan cita tres pensamientos de procedencia diversa en la tarea de construir una imagen antropológica: consideraciones epistemológicas, ontológicas y cosmológicas. Una coordinación temática que nos hace sospechar una influencia luliana directa o

22. Ibid., VI, 1, f.9r.

23. Ibid., VI, 2, f.9r.

24. “Demum ad tertii orbis convexam superficiem spectant manuum apendices que sunt extrema et suprema anime organa, quibus scriptum in mundano orbe sive in externa mundanave substantia exarare contendit”. *Liber de sensibus*, 26, 5 (editado con el *Liber de intellectu*) f.47.

25. *Liber de sapiente*, 26 (editado con el *L. de intellectu*) f.132.

indirecta, en todo momento históricamente posible, según los datos aducidos al principio.

Si bien desconocemos cuales fueron concretamente los textos lulianos leídos por Bovelles, tenemos un exacto conocimiento de las obras editadas por su maestro Lefèvre d'Étaples ²⁶ y tenidas en mayor consideración en aquel ambiente. Por ello podemos afirmar con seguridad que Bovelles conocía en su núcleo el genuino pensamiento de Llull. Todo ello nos anima a puntar algunos temas lulianos en extraordinaria coincidencia con lo expuesto por Bovelles.

1. Detengámonos, en primer lugar, en el orden cosmológico. El orden establecido por Bovelles en la figura mencionada coincide con el orden que Llull respeta en uno de sus libros más divulgados: el *Felix* o *Libre de Meravelles*. Esta obra literaria, escrita en catalán, que por su extraordinaria belleza suele ser estudiada como "obra literaria", resume con rigurosa fidelidad el contenido del *Ars* de Ramon Llull ²⁷. Felix es un peregrino que recorre el mundo asombrado de la poca religiosidad que hay en él, cuando todas las cosas son signos que remiten a Dios. A lo largo de su camino Felix es acompañado por diversos personajes que, a través de ejemplos y parábolas, le muestran todas las cosas existentes. El orden que sigue esta exposición se inicia en Dios, continua en los ángeles, para pasar luego, a partir de los elementos, a los diferentes estadios del mundo para culminar en el hombre y en Dios ²⁸.

La coincidencia no es, entendemos, superficial. Pues las razones que mueven a esta ordenación son expuestas y motivadas por Llull en su *Liber Chaos*. Razones cosmológicas cuya metafísica deberíamos buscar en el concepto de "plenitud de ser" que Llull desarrolla a través de su teoría de las dignidades, y del obrar correlativo de estas dignidades.

Creemos importante insistir un momento en estos conceptos lulianos ²⁹. Ramon Llull construye toda su visión de la realidad sobre

26. Cf. supra n.3.

27. Cf. la Introducción de M. BATLLORI a la edición del *Felix en Obres Essencials* I, Barcelona 1957, pp.311-317. También: RUBIO, J. *L'expressió literaria en l'obra lul.liana*. Ibid., 85-110.

28. Los capítulos del *Felix* tratan por este orden los siguientes temas: Dios: 1-12, ángeles: 13-16; (cielo: 17-18); elementos: 19-29; plantas: 30-32; (metales: 33-36), animales: 37-43; hombre: 44-51;

29. Para la exposición del sistema luliano el lector hallará recogida la bibliografía de manera exhaustiva en BRUMMER, R. *Bibliographia Lul.liana. Ramon Llull-Schriftum 1870-1973*. Hildesheim 1976.

lo que denomina *principios absolutos* y *principios relativos*. Los primeros son percibidos por el hombre en su contemplación diaria del mundo que le rodea. Son las diferentes cualidades de bondad, grandeza, saber, poder, etc. Considerarlas en el mundo equivale considerarlas en el efecto. Esto es algo evidente no sólo para la fe cristiana de Llull, sino también para el judío o el musulmán, con quienes Llull intentaba dialogar. Ello quiere decir que de la contemplación de estos principios en la realidad creada, debe el hombre elevarse a la certeza de la realización absoluta de estos principios en Dios. Más aún, únicamente a través de este *ascensus*, como le llama Llull, y de esta afirmación de los principios en la realidad divina, hallamos la razón explicativa de nuestra primera experiencia contemplativa en el mundo. La consecuencia epistemológica de esta posición inicial resulta evidente. Si los principios constituyen la realidad, la que nosotros entendemos y la que ha sido realizada en la Creación, entonces conocer estos principios, y las leyes o reglas que rigen su actualización, equivaldrá a conocer la realidad misma. Y, en último término, conocer la realidad será conocer cómo actúan los principios o *dignitates*, término técnico usado por Llull³⁰. Decimos conocer cómo actúan los principios, y decimos bien, pues al definir la esencia de Dios definen a la vez su obrar, y le definen precisamente como obrar. De ahí la centralidad de percibir la estructura fundamental del obrar de los principios absolutos, Llull formula esta estructura en su teoría de los correlativos³¹. Según ella de cada uno de los principios pueden formarse tres términos que indiquen el agente, el término de la acción y el obrar mismo, lo que lingüísticamente se expresa con los sufijos latinos *-tivum*, *-bile*, *-are*, como, por ejemplo, de *bonitas* se forma *bonificativum*, *bonificabile*, *bonificare*. Esta estructura correlativa, hay que tenerlo bien presente, no se aplica exclusivamente al obrar de Dios. Es más, no es aplicable al acto exterior de Dios, es decir a la creación, a no ser de un modo impropio. Lo que nos hace entender que esta estructura es inherente al principio mismo, punto que Llull subraya al hablar de los correlativos como *partes essentielles* del principio. De forma que si nosotros afirmamos la presencia de los principios en las cosas, entendiendo, sin duda, que su realización será la que gradualmente corresponda³², deberemos afirmar que su realiza-

30. Cf. MERLE, H. "Dignitas": *signification philosophique et théologique de ce terme chez Lulle et ses predecesseurs médiévaux*. Estudios Lulianos, 21 (1977) 173-193.

31. Cf. GAYA, J. *La teoría luliana de los correlativos*. Palma de Mallorca 1979, 241 pp.

32. Este hecho figura como uno de los más decisivos "principios de indivi-

ción sigue la estructura correlativa estudiada.

Comprendo que este apretado resumen de la doctrina luliana es precipitado e imperfecto. Su pretensión no es tanto exponer el pensamiento del maestro mallorquín, cuanto servir de fondo para las dos observaciones sobre las que hay que llamar la atención. La primera, para observar como "plenitud de ser" quiere indicar la presencia de la estructura correlativa. Un ser, cada ser en su grado respectivo, halla su plenitud en la realización de la estructura correlativa. Ahora bien, ¿Cómo se llega a esta plenitud?. Pudiera pensarse que es algo que viene asignado a cada ser en el acto de su creación. Pero con ello no habríamos comprendido el núcleo del pensamiento luliano: que el ser, cada ser, es en su obrar. Y esta es la segunda observación que hay que subrayar. En el mundo creado, de los entes finitos, el mundo de la elementalidad, es decir, enraizado en los cuatro elementos, toda estructura correlativa no se mantiene ni llega a su plenitud si no puede realizarse también exteriormente. Cada principio, y consecuentemente cada ser, debe considerarse en dos planos de su realización, interior y exterior. El primero es su estructura en tanto que radical ontológicamente. El segundo es su existencialidad, el hecho de que por la comunidad que puede establecer con los demás seres, puede llevar a su plenitud su estructura interior. De esta manera la plenitud de los seres no es algo que sea dado o que se consiga encerrados en la individualidad. La plenitud de cada ser depende de la plenitud de los demás, y contribuye a la plenitud de los demás.

Detengamos aquí nuestra reflexión del sistema luliano. Si con estos principios expuestos volvemos a las afirmaciones del *De intellectu* nos daremos perfecta cuenta de la profundidad con que podían resonar sus palabras en oídos conocedores de la literatura luliana. Frente a esta coincidencia en las concepciones fundamentales, pese a una muy razonable diferencia estilística, la semejanza en la distribución cosmológica, siendo importante, resulta de mucho menor peso. Sin embargo creemos que en ella es donde se manifiesta muy claramente la influencia de Llull.

El punto concreto que nos induce a esta afirmación es el que se refiere al entendimiento angélico. El lugar que se asigna al entendimiento angélico en el orden epistemológico, tanto por parte de Bovelles como por parte de Llull, coincide y se diferencia de otras posibles fuentes. Concretamente del Pseudo-Dionisio y de Ramón de Sibiuda, que son los dos autores que más próximos están a Bovelles y que

duación". Cf. JORGENSEN, B.S. *Individuation und Individuationsprinzip in Schriftum Raymund Lulls*. Estudios Lulianos, 21 (1977) 5-34.

podieran influirle en este tema. Del Pseudo-Dionisio habían sido editadas algunas obras en 1499 por Lefèvre d'Étaples. Si el planteamiento de Bovelles dependiera más estrechamente del Pseudo-Dionisio posiblemente el pensamiento angélico jugaría un papel de mediador mucho más acentuado, y, por otra parte, la dignidad angélica debería ser subrayada en términos de teología "económica" más insistentes.

Tampoco podemos invocar en este tema la influencia de Ramón de Sibiuda. Recuérdese: que a Bovelles se le atribuyó durante algún tiempo la responsabilidad de la edición de 1508 de la *Theologia naturalis*³³. Pues bien, si examinamos el texto de la obra veremos como los ángeles ocupan un lugar impreciso, secundario, en la cosmovisión de Sibiuda, y que en los cinco "títulos" o capítulos que se les concede, no se habla para nada del aspecto epistemológico³⁴.

Con todo lo cual se acrece la probabilidad de que Bovelles derivara su esquema cósmico de alguna obra luliana, y más concretamente del *Fèlix*. Sabemos, por el catálogo de 1311, de la presencia de esta obra en la colección de la cartuja de Vauvert³⁵. Sabemos también que esta novela luliana fue muy pronto traducida al francés³⁶. Si a ello añadimos que Lefèvre d'Étaples y sus colaboradores trabajaron con esta colección³⁷, -Bovelles para la redacción de su *Vita*-, no será muy arriesgado suponer que Bovelles conoció directamente la obra. Por si ello fuera poco, puede añadirse aún otra razón. Como ya hemos indicado, y ha sido expuesto por numerosos historiadores, la figura de Llull cultivada por el círculo parisino era la del *eremita*, del filósofo y teólogo solitario, que a la vez no rehuía su intervención en las "cruzadas" que a favor de la verdad y de la fe hubiera que acometer. Esta imagen, autobiográfica en gran parte, está presente en el *Blanquerna* y en el *Fèlix*. En el *Blanquerna* es indicada como "estado", diríamos como modo social. En el *Fèlix* lo que se expone es el bagaje del que debe proveerse el *eremita*, el *Ars* que debe cultivar y defender. Creemos poder decir sin exageración que para los planes concretos en que se hallaban embarcados Lefèvre y Bovelles el modelo había sido trazado en el *Fèlix* con mucha más precisión que en *Blanquerna*.

33. VICTOR, *The Revival*..., p. 520.

34. En la Biblioteca B. March de Palma de Mallorca hemos consultado la edición: RAYMUNDUS DE SABUNDE. *Theologia naturalis sive liber creaturatum*. Argentine 1496. Títulos 218-222 (sin paginación).

35. HILLGARTH, op.c., pp.152 ss.

36. LLINARES, A. *Raymond Lulle. Le livre des Bêtes*. Paris 1964.

37. Lefèvre tradujo ahí el *Arbre de filosofia d'amor* para incluirlo en una de sus ediciones. Cf. HILLGARTH, op.c., p.318.

Añadamos aquí mismo como esta confianza (o certeza) de que Bovelles conociera los fondos lulianos de Vauvert nos induce a pensar que conoció también el *Liber de anima*, al cual nos vamos a referir a continuación.

2. Indicábamos como punto significativo de la presencia de Llull en el *De intellectu* el tratamiento que ahí se hace de la epistemología angélica. El tema, aunque pueda ser secundario en el conjunto doctrinal de Bovelles, resulta original y le creemos apropiado para establecer un paralelismo como el que aquí se intenta. Así pues, indicados anteriormente los datos históricos sobre los que podemos apoyarnos, así como el marco general de la doctrina luliana, vamos a centrar ahora nuestra atención en algunos textos particulares.

Ramon Llull trata comparativamente el entendimiento angélico y el humano en su *Liber de anima rationali*³⁸. La coincidencia de textos es tal, que casi bastaría limitarnos a la lectura de ellos. Ramon Llull escribe: “Existe, además, diferencia entre el ángel y el alma en razón de su obrar. El ángel, en efecto, percibe los objetos de una manera y el alma de otra. El ángel, los percibe en sus mismas semejanzas exteriormente, sin que proceda a multiplicar especies de ellos introduciéndolas en sí mismo, sino que las capta por sí mismo, al igual que el cristal que en sí mismo capta el color del objeto rojo sobre el cual es colocado. El alma, sin embargo, percibe las especies exteriores por los sentidos, transformándolas en la imaginación, y de ésta las introduce en sí misma, siendo semejanzas de las sustancias corporales”³⁹.

El paralelismo que afirmamos podemos concretarlo en tres puntos:

a. El conocimiento angélico se realiza sin especies. Bovelles escribe en la segunda proposición del segundo capítulo: “el entendimiento angé-

38. Escrito en Roma en 1296 se conserva en dos versiones. La latina en: SALZINGER, I. *Beati Raymundi Lulli Opera*, VI. Maguntiae 1737, Int. VII (Repr.: Minerva, Frankfurt 1965, VI, 415-474), (MOG). La versión catalana se halla en: TOUS, M. *Ramon Llull. Obres*, XXI. Palma de Mallorca 1950. (ORL). Ofrecemos en traducción el texto catalán, y en nota el texto latín.

39. *Libre de ànima*, IX, 1; ORL, XXI, 284. “Igitur est differentia inter Angelum et Animam secundum modum existentiae, quem diximus: et etiam secundum modum agentiae; nam Angelus per unum modum attingit objecta, et Anima per alium: sicut Angelus, qui in suis similitudinibus attingit objecta ad extra, quin multiplicet species illorum, et illas ponat intra se ipsum, sed accipit illas in se ipso: sicut crystallum, quod in se ipso accipit colorem objecti rubei, super quod est positum; sed Anima accipit species extrinsecas per sensum, et de sensu transmittit illas in imaginationem, et de imaginatione ponit illas in se ipsa”. MOG VI, 465 s. (Int. VII, 51 s.).

lico, en cuanto separado de la materia, conoce sin especie alguna”⁴⁰.
 b. El entendimiento angélico es de naturaleza interior. Con ello se afirma su independencia respecto del mundo creado. Ello no quiere decir que no pueda conocer lo exterior, el mundo. Lo que sucede es que este conocimiento lo obtiene de alguna manera directamente de Dios. Así lo afirma expresamente Ramon Llull en otra de sus obras y lo explica Bovelles a través de la “*praecognitio*”⁴¹.
 c. La metáfora del cristal es profusamente usada por Bovelles, ampliándola incluso en otras derivaciones. Mientras en Llull la metáfora tiene un objetivo meramente ilustrativo (aunque no debemos olvidar la transcendencia que Llull mismo concedía a la metáfora), en Bovelles se convierte en el vehículo de la explicación, centrando a la vez la necesidad / no necesidad de las especies, la unión / no unión con la materia, etc.⁴²

3. En tercer lugar, y sin abandonar el texto luliano de *Liber de anima rationali*, queremos mencionar algunas razones “metafísicas” que en su línea comparativista aduce Llull, y que, de nuevo, son casi idénticas a las de Bovelles. Para Llull es necesaria la existencia del alma racional, además de la existencia del ángel. Pues en la existencia del alma racional (y con ello Llull apunta al acto de conocer y a la totalidad del hombre), el mundo es llevado a su perfección y alcanza su plenitud. El alma es en palabras de Llull “medio e instrumento por el cual las creaturas corporales pueden alcanzar su fin en Dios”, y, por su unión con el cuerpo, posibilita que en el hombre, que es sujeto de la bienaventuranza eterna, alcancen su fin los restantes seres creados “como -dice Llull- los cuerpos celestiales y las cuatro substancias del mundo, es decir, los cuatro elementos con sus cualidades, los metales,

40. “Angelicus intellectus sicut a materia adiunctus est ita et sine specie intelligit”. *Liber de intellectu*, II, 2, f.4v.

41. Ramon Llull escribe: “...és provat que enteniment d àngel sens tot mià emperò ab gràcia de Déu, entén e pren les coses sensuales e les paraules qu ls homens dien”. *Libre dels angels*, IV, III, 1; ORL XXI, 360. Bovelles expone su posición en el c.V: Quod angelicus intellectus sit interior et contemplativus: humanus vero ut exterior et activus (l.c. f.8), particularmente en la prop. 4: Angelicus intellectus est divina praecognitio et preconceptio quam secuta est omnium creatio et productio.

42. Charles de Bovelles escribe: “Angelicus intellectus persimilis est transparenti speculo: humanus intransparenti”. L.c. IV, 4, f.7v. No debemos olvidar, sin embargo, que la metáfora es usada también por Tomás de Aquino, que la toma del Pseudo-Dionisio (De veritate, q.8, a.3). Para la comparación que intenta nos establecer no suponemos una derivación exclusiva de Bovelles respecto de Llull.

las plantas y los animales irracionales”⁴³. Plenitud que en manera alguna podría ser alcanzada con la sola existencia del ángel; de forma que puede afirmarse que “extensivamente por el alma se consigue un fin mayor que por el ángel”⁴⁴

Debemos reconocer que nos hallamos con una profunda coincidencia entre la antropología de Ramon Llull y la de Charles de Bovelles. Una coincidencia que abarca tanto su expresión metafórica como su contenido temático. Una coincidencia, en fin, que va más allá de una pura semejanza de esquemas generales y superficiales. Sin que ello elimine los rasgos diferenciales que los unen a sus respectivas circunstancias y épocas, y les obligan a otras influencias.

3. APENDICE : “ARS OPPOSITORUM”

Durante el Coloquio en que fue presentado el texto anterior, surgieron, en repetidas ocasiones, alusiones a otra teoría que mostraría también la relación existente entre Bovelles y Llull. Se trata del tema de los *opposita* y, por derivación, de la coincidencia de los opuestos. De su importancia en Bovelles da fe el opúsculo que le dedicó con el título de *Ars oppositorum* (editado en París en 1510). Ramon Llull, por su parte, ha sido incluido en la tradición occidental que ha tratado el tema. Discutir este último punto, aunque sea una tarea de gran urgencia, supone una decisión previa que afecta a la interpretación global del sistema luliano. Por esta razón me limito ahora a resumir algunas sugerencias surgidas durante la lectura del texto de Bovelles, al contrastarlo con el sentido del pensamiento luliano.

43. O.c. I, 1; ORL XXI, 166 s. “...quod conveniat, Animam rationalem esse cratam, et quod habeat illas potentias, ut ipsa sit medium et instrumentum, per quod creaturae corporales possunt attingere suum finem in Deo...per illud corpus humanum beatum et glorificatum, sicut corpora coelestia et quatuor substantiae mundi, videlicet quatuor elementa et illorum qualitates, et metalla, plantae et animalia irrationalia”. MOG VI, 416 s. (Int. VII, 2 s.). En su obra Bovelles explica la proposición: “Ut rursus angelicus intellectus est omnium essentia: ita et humanum omnium potentia et nulla essentia. In fine tamen omnium essentia” L.c., I, 9, f.4r.

44. O.c.I, 1, ORL XXI, 172. “Sed extensive per Animam sequitur major finis, quam per Angelum; nam per Animam corporales substantiae possunt habere quietem, ut jam superius diximus”. MOG VI, 419 (Int.VII, 5).

Lo primero que hay que tener bien presente es la definición misma que Bovelles nos ofrece de los *opposita*. Al inicio del *Ars oppositorum* escribe entender por *opposita*: quae quomodolibet ad alterutrum referuntur, que e regione sui et adversum se collocantur: in se invicem convertuntur et velut quodam dyametri interstitio in alterutrum spectant ⁴⁵.

A partir de esta definición, y en los párrafos siguientes, la oposición se precisa como mutua referencia, como la relación existente entre dos términos y apreciada por la razón. En efecto, las primeras palabras del opúsculo nos explican que lo que se intenta es ampliar el cuadrado lógico. Se trata, pues, de un intento científico, en el sentido de construir sobre esquemas precedentes otros más capaces, con los que poder conjuntar en un mismo esfuerzo los cada vez más dispersos campos del saber. Por ello se insiste ampliamente en dos puntos. primero en ampliar la operatividad del binomio género / especie, y, segundo, en mostrar como las diversas ciencias pueden relacionarse entre sí. Los términos en que se precisa la definición son *motus, perfectio, collatio...*

El fundamento por el cual se explica esta relación entre todas las cosas (no sólo en cuanto real, sino primariamente en cuanto es siempre posible en tanto que racional), es la emanación. Bovelles lo indica con palabras bien explícitas: sicut igitur humane eruditionis initium est unitas sive unica minima et individua intellectus species. ita et nature et omnis substantie fons est divina et eminens monas... Ita et initium creature deus unicus est: dei vero finis emanatio processus creatura plurima et innumera ⁴⁶.

La doctrina de la emanación, por supuesto, se halla en Bovelles armonizada con el dogma de la creación. Pero creo que debería insistirse en que el proceso expuesto es un proceso explicativo, expansivo, y no implicativo. No se intenta una reducción hacia el origen, sino la afirmación del proceso de la diversidad existente. Más una armonización que una coincidencia. Las figuras explicativas que aduce Bovelles apuntan en la misma dirección. Antes de pasar a ellas hagamos una breve comparación con el léxico luliano.

En la definición dada por Bovelles hay un término que nos recuerda de lleno el sistema luliano: el de *conversio*. Su significado, sin embargo, no coincide. Si Bovelles expresa con ello la relación existente entre dos términos, una relación que real o mentalmente es siempre una línea recta, en Llull se expresa con este término la relación entre dos o más términos que pueden sustituirse entre si, según los principios del Arte. En este último caso se trata de una relación de identidad funcional y no de términos. Ni en uno ni en otro caso hallamos relaciones que puedan describirse como "coincidencia".

45. Ed. Paris 1510, f.79r.

46. Ibid., f.88v.

Existen en el vocabulario luliano otro término que también hay que mencionar en este contexto, el de *respectus*. El término aparece principalmente cuando Llull trata de temas científicos, como la teoría de los elementos, o cuestiones astrológicas. Posiblemente a partir de aquí se introdujo en sus esquemas más generales, de modo particular en la elaboración y aplicación de la teoría de los correlativos. Podría decirse, de manera general, que el *respectus* indica la posición de un término en el esquema en que es considerado en cada momento, trátase de un planeta o de un término correlativo. Posiblemente sería éste el concepto más cercano a la doctrina de Bovelles y explicada en sus figuras.

Las figuras de Bovelles nos traducen exactamente su pensamiento subrayando que se trata de construcciones racionales, propuestas por razones científicas. En el primer ejemplo se toma convencionalmente el 6 como término medio de la recta que señala a dos opuestos, resultantes de una partición del 6, el 2 y el 4. Ahora bien, el 6 es algo racional, formula sólo la razón existente entre 2 y 4, y de la misma manera podría decirse que la razón de la figura es 36. Lo convencional del ejemplo se acentúa cuando en el primer paso de la figura se divide el 6 entre 2 y 4, a fin de conseguir los dos "opuestos". Después se trata de establecer las cuatro relaciones presentes en la figura. Señalando los dos términos por A y B, tenemos:

$$A \text{ en si: } 2 \times 2 = 4$$

$$B \text{ en si. } 4 \times 4 = 16$$

$$A \text{ resp. } B = 2 \times 4 = 8$$

$$B \text{ resp. } A = 4 \times 2 = 8$$

Lo que nos da la suma de 36, que es la razón de oposición en sí misma (6×6). Las mismas razones se alcanzan con cualquier número que se tome, de manera que si: $a = b + c$, luego: $a^2 = b^2 + c^2 + b.c + c.b$.

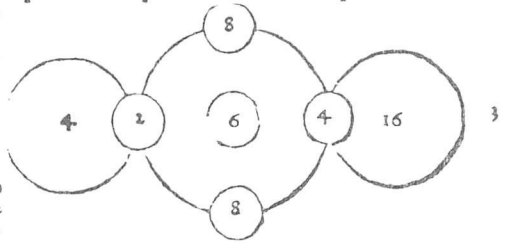
La segunda figura aplica a la "oposición" Dios / criatura el esquema elaborado. Las cuatro relaciones existentes se resumen en tres círculos u "orbes": 1. Dios en sí; 2. La criatura en sí; 3. el movimiento de Dios hacia la criatura; y 4. el movimiento de la criatura hacia Dios. El 3. y 4. representan dos "hemiciclos", siendo conjuntamente el "ciclo" del tercer orbe.

En este punto el texto de Bovelles se oscurece considerablemente. En primer lugar la misma reticencia en el léxico apunta a la impropiedad en que se cae al llamar "orbe" al ciclo de relaciones Dios / criatura, usando el mismo término aplicado a Dios y a la criatura en sí mismos. En segundo lugar, oscurece el texto la indicación de que el esquema puede ser aplicado a la consideración de la trinidad divina. Su aplicación, de hacerse en la misma figura, señala el camino hacia la "*eminentissima monas*".

Oppositorum quadraturam: eiusdem numeri in sese iuolutio & multiplicatio liquido pandit.

Senarij in se iuolutio.

¶ Sit numerus quicumq; vt senarius: inuolvens sese, seq; multiplicans. Senarius eni seipso sumptus: sextu & trigelimu profert. Dico in ductu & inuolutioe senarij: contineri oppositorum quadraturam. id est tantu esse quod fit ex vnus totius senarij se ductu: quantum, si illum in geminas partes (secuens) fiet quaternis ambarum & oppositarum partium ductu. Na diuido senarium in partes duas: in binarium & quaternarium, quas ita uo vt oppositas & contra se sisto dyametro distantes. In medio autem ambarum ita uo senarium / earum totum, dico quod fit ex senario, in se: equum esse ei quod fit binario in se, quaternario in se binario in quatuor / & quaternario in binarium. Et hec est oppositi onis quadratura: equa eiusdem numeri inuolutioe & orbi.



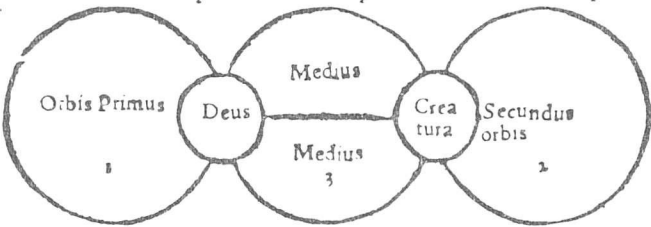
¶ Vniuersa oppositi onis quadratura: trinos tantum orbis inuoluit ac gignit.

¶ Nam duo gignuntur orbis: professione vtriusq; oppositi in seipso. Collocatione vero eoru alterna & mutua reliquus orbis oritur. Quippe ab vtroq; in aliud medius duxat orbis & areus profertur:

Trini orbis in oppositi

quos simul intergru orbē ac circulu claudūt. Orbis eni vnus est: quo deū in seipsum stectis. Alius quo creaturā in seipso. Medius cetero quo deū cōternis in creaturā. Reliquus in idem medius: quo in deū suscipit creaturā. Et hi duo hemicycli mediu vnu totum constāt orbē: quo oppositorum mutue rationes absoluūt. Et hec propositio percipiendo diuine trinitatis mysterio non nichil affert presidij. Sicut eni numerus idē flexus ductusq; in seipso: tres ex necessitate inuoluit orbis: extremos duos & medium vnu: qui ab vtriusq; extremis proficiscitur: ita & diuina substantia in seipsum ductitata seq; inuolvens: orbis tres & personas claudit. extre mas duas: q; rum secunda: manat a prima: & mediam vnam q; ab vtraq; extremarū pendet.

Diuine trinitatis mysterium.



¶ In oppositi onis quadratura extreme cōplexiones / isidē coalescunt nominibus: medie vero dissimilibus et oppositis nominibus exprimentur.

¶ Ex oppositorū mutuis rationibus & habitudinibus: surgunt eoru cōplexiones quatuor quarū que extreme / similib; noibus cōstāt. q; vero medie dissimilibus & oppositis. Vt deus deus: creatura creatura: Deus creatura: Creatura deus. Hoc enim & i cuiusdē numeri multiplicacione cōtingit. Aut enim binarium / voluis binario: aut quaternariū / quaternario. Et he extreme sūt simplicesq; habitudines & cōplexiones. Aut deniq; binariū / quaternario inuoluis: aut q; ternariū binario. Et he medie cōplexiōes dicuntur dissimilitū & oppositorū noinū.

¶ Extremis habitudinib; vtrumq; oppositorum sistitur in seipso: medijs vero ambo comeant / ferunturq; in alterutrum.

De statu & motu oppositorū.

¶ Nam cōplexio hec deus: deū sistit in seipso / separatq; a creatura. Hec itidē creatura creatura: creaturam auerit a deo: eamq; sibi ipsi cōfert. Hec autē deus creatura: deū in creaturā trāsfert. Supra vero scilicet creatura deus: creaturā idē dūctat illi copulat iseniq;. Extreme cōplexiones: inuicem conuerse sūt / eque pollentes et consecutiue. Pariter et medie inuicem.

Toda esta construcción parte de la identificación de cuatro relaciones entre tres terminos de una misma "razón". Al leerlo de la pluma del lulista que era Bovelles, no podemos evitar el recuerdo de las páginas que dedicara Llull a esta misma identificación, y de la transcendental relevancia que la cuestión tuvo en todo su sistema artístico. Desde la posibilidad de que las figuras artísticas pudieran relacionarse con este esquema (bastaría dividir el 6 entre 3 y 3, y colocar la T en el primer orbe y la S en el segundo, etc.), hasta el hecho más probable de que la elaboración de Bovelles se realizara recordando la teoría luliana de los correlativos, son numerosos los puntos de contacto que cabría desvelar. La aplicación del esquema a la Trinidad es, podríamos decir, plenamente luliana. Hay, sin embargo, un punto que muestra cuan lejos queda Bovelles de la teoría luliana, y es el hecho de construir todo su esquema sobre la "oposición" Dios / criatura. Llull usó y estudió ciertamente esta relación. Su consideración está en el origen mismo de su especulación. Ahora bien, se trata para Llull de una relación muy diferente de la correlativa. que se da en Dios y en la criatura, pero no entre Dios y la criatura (ya que ésta no puede ser término correlativo, es decir *pars essentialis*, de una acción divina).

Todo lo anteriormente indicado viene a recordarnos una vez más la peculiar modalidad que ha conocido el legado lulístico a través del tiempo, y también la historiografía sobre este mismo lulismo. Se dan en los textos de Bovelles que hemos comentado, múltiples indicios que nos remiten a un conocimiento amplio de Llull. Pero, al mismo tiempo, otros rasgos, incluso de terminología, sirven para constatar que no se recoge en profundidad el sistema luliano. Posiblemente ni siquiera nosotros, y por ello me refería a la historiografía, estamos aún en condiciones de comprender el sistema luliano. Nos falta básicamente una información, la que nos diga del verdadero pre-texto luliano. Ello implica no sólo unos datos sobre los años de formación de Llull, sino con mucha más relevancia la descripción de la situación que origina su "conversión". Por ahora se ha entretenido la bibliografía lulística en desvelar el "hacia donde", con todas sus implicaciones

47. Cfr. J. GAYA, *La teoría luliana de los correlativos*, pp. 42-53, 60-65, etc.

48. En los escritos antiaverroistas este punto queda subrayado en todas las argumentaciones contra la necesidad de la creación *ab aeterno*. La distinción obliga a Llull a desarrollar la teoría de los *tres gradus comparationis* reservando a Dios el superlativo. En una de estas obras, recientemente editada, puede leerse: "Bonitates, magnitudines extrinsecae, etc dependent a causis intrinsecis in superlativo gradu permanentibus, quoniam inter causas supremas et infimas non est invenire medium absolutum, sub quo dependeant causae supremae". *Liber de divina existentia et agentia*, I, ROL VIII, p.113.

para el *Ars* luliana, de la "conversión". Nos falta saber "de donde" y el "como" de la conversión, con todas las implicaciones que ambas cuestiones pueden tener para el *Ars*. Y esos son pretextos que habrá que descubrir en los mismos textos con que trabajamos; hay que preguntárselo. Los mismos textos que leyera Bovelles y que contextualizara en su manera de ver y de ser renacentista, con el peligro de contribuir así a la suma con-textual, de textos añadidos a esa enmarañada situación que es el lulismo.

J. GAYA

NOTES DE BIBLIOGRAFIA I CRONOLOGIA LULLIANES

I

EL LIBRE DE PLASENT VISIO

Durant anys ara s'ha passejat pels catàlegs lul·lians una obra perduda anomenada *Libre de plasent visió*, que, a força de repeticions, corre el perill de cobrar realitat. Però si examinam l'evidència, trobarem que abans de principis del nostre segle, només hi ha quatre referències a aquesta obra.

La primera, i l'única de tota l'edat mitjana, és del mateix Ramon Llull, al *Libre de meravelles*, VIII, cap. 57.¹ A l'edició de Gal·més ocupa gairebé quatre planes, i el lector objectiu hauria d'admetre, em sembla, que és molt poc característica de les famoses autocrites de Llull. Normalment, si s'entén (cosa que mai no fa com aquí) parlant d'una obra pròpia, és únicament per exposar la seva utilitat. Donar-se una descripció detallada hauria estat una empresa remarcablement ociosa, però és exactament lo que fa aquí. A més a més, el que ens descriu és un llibre constituït gairebé totalment per miniatures (i no figures lul·lianes), i això a centenars, representant tot el món

1. ENC III, 71-5; OE I, 405-6.

sobrenatural, natural, bíblic, històric, etc., etc. Cosa més poc lul·liana seria difícil d'imaginar.²

Les dues pròximes cites són del segle XVI. Un és de Joan Bonllabi a la introducció de la seva edició de *Blaquerna*.³ Diu: “ Si vesen lo *Libre de placita visione*, sobre de la sagrada scriptura, tot storiati; qual es a mil maravelles”, que podria fer referència a un llibre que ell hagués vist, però molt més em sembla una frase feta sobra la cita del *Libre de meravelles*, el títol del qual fins i tot troba manera d'introduir en la seva cita.

L'altra cita del segle XVI es troba a una llista d'obres alquímiques pseudo-lul·lianes al Ms. Barb. lat. 273 del Vaticà,⁴ que constitueix una peça d'evidència més misteriosa que decisiva.

La quarta cita és de finals del XVIII, del P. Pasqual.⁵ Allà diu clarament que ho ha tret del *Fèlix*, i nosaltres l'hauriem de prendre *cum eodem grano salis* que les altres tantes cites de *Blaquerna* i *Fèlix* que ell prenia com a passatges autobiogràfics.

Ara bé, resalta el fet que un llibre d'una bellesa tan espectacular com ens ho descriu Ramon Llull, només fos citat aqueixes quatre vegades durant sis segles, i sobretot durant l'època de la gran fama internacional de l'autor. No apareix, per exemple, a cap dels nombrosos catàlegs lul·lians des de le Myésier fins a Littré. I si realment existia en temps de Bonllabi, ¿com és que fou ell l'únic en ressenyar un manuscrit tan esplèndidament miniat? Tot indueix a pensar que tots han begut a la mateixa font del *Fèlix*.

De la mateixa font (sinó de Bonllabi o Pasqual) han begut també les nombroses cites del nostre temps, que comencen amb la reedició del *Libre de meravelles* a finals del segle passat i principis d'aquest segle per Geroni Rosselló.⁶ D'allà passen a les obres de Marius An-

2. Lo que transparenta en aqueixa descripció, em sembla, és un esforç un tan ingenu de fer-nos creure en la realitat (fictícia, naturalment) de tal llibre. Fins i tot empra la mateixa tècnica que s'usava a principis de la novel·lística romàntica (Balzac, Scot): més detallada la descripció, més real pareixerà.

3. València, 1521 (RD 76), Espístola proemial.

4. Vegeu Pérez Martínez, *Los fondos lulianos existentes en las bibliotecas de Roma*, Roma, 1961, p. 86, N^o 82.

5. *Vindiciae Lullianae*, Tom. I, Avinyó 1778, pp. 174-5.

6. A la *Biblioteca Catalana*, Barcelona, 1872-1904, I, 316-9 i a *Obras de Ramon Llull*, IV, 1903, 52-5 respectivament.

dré,⁷ Rubió i Lluch,⁸ Avinyò⁹ i Allison Peers,¹⁰ i d'aqueixes obres als catàlegs de Logpré,¹¹ Glorieux,¹² el mateix Avinyò,¹³ Carreras i Artau¹⁴ i Platzek,¹⁵ i finalment a les noves edicions del mateix *Libre de meravelles*.¹⁶ Però em pareix que ha arribat el moment de remuntar totes aquestes cites, arribar a les fonts, i veure la improbabilitat de que l'obra descrita al *Felix* sigui una obra perduda de Ramon Llull. Més versemblant em sembla la hipòtesi que sigui una obra fictícia, idealitzada, presentada al lector com a cosa que seria molt valuosa i instructiva - si s'arribàs a fer.

7. *Le Bienhereux Raymond Lulle (1232-1315)*, Paris, 1900, pp. 127-8.

8. *Sumari d'unes lliçons en els Estudis Universitaris Catalans*, Barcelona, 1911, p. 30.

9. *El terciari francèsca Beat Ramon Llull. Sa vida y la història contemporànea*. Igualada, 1912, p. 281.

10. *Ramon Lull. A Biography*, Londres, 1929, pp. 205 i 215 n. 1.

11. *Dictionnaire de Théologie Chatolique* IX, 1, Paris 1926, col. 1109.

12. *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII siècle*, Vol. II, Paris 1933, p. 152, ao.

13. *Les obres autèntiques del Beat Ramon Llull*, Barcelona, 1935, N^o 37.

14. *Historia de la filosofía española*, Vol. I, Madrid 1939, p. 331.

15. *Raimund Lull*, Vol. II, Düsseldorf 1964, p. 19.

16. A ENC IV, 326-7 i *Obres essencials*, I, 510 n. 38.

II

Ramon Llull i els Tàrtars

Començarem amb una mica d'història oriental que té relacions i coincidències curioses amb la vida i obra de Ramon Llull.

L'any 1284 puja al trono de Pèrsia el kan mongol Arghun, iniciant així una nova etapa pro-cristiana de la seva dinastia, continuant la política de son pare, Abaqa (1265-82),^{16a} i sa mare, la filla de l'emperador bizantí Miquel Paleòleg, una política interrompuda durant el regne del seu oncle, Tekuder (1282-4) que afavoria l'element islàmic del país. Amb Arghun torna al poder l'element més autènticament mongol, que afavoreix els budistes i els cristians nestorians. El patriarca nestorià, Mar' Yahbhallâhâ, un mongol originari de la província xinesa del Xansi, esdevé un dels personatges principals de la seva cort. Una biografia siríaca contemporània diu que "el seu afecte pel rei Arghun era molt gran, ja que aquest príncep estimava molt els

16a. Era durant el seu regnat que es va entaular relacions amb Europa, concretament amb el Papa Clement IV, Eduard d'Anglaterra i amb Jaume I d'Aragó. Aqueixes relacions començaren l'any 1267 quan el Papa i Jaume I enviaren un tal Jaume Alaric de Perpinyà com ambaixador a la cort de Adharbajân; va tornar a finals de l'any següent amb "II tartres, honrats homens, mas la I era pus honrat e havia major poder" (*Libre dels feyts*), c. 467). Per ventura amb la idea d'una ajuda mongol, es va organitzar la vuitena croada, si la paraula "organitzar" no és excessiva, donat que es va dur a terme en tres expedicions separades, totes d'una ineficàcia total. La primera era del propi Jaume I (1269), abandonada a causa d'una tempestat; només van arribar a Terra Santa dos fills il·legítims seus, Ferran Sanxis i Pere Ferrandis amb un grup reduït de seguidors. La segona fou la desastrosa expedició de Sant Lluís a Tunís (1270), que va acabar amb la mort del rei. La tercera va ésser una mini-expedició (només devers mil homes) del príncep Eduard d'Anglaterra (1271-2). Aquesta al menys va arribar a Terra Santa i va coordinar els seus moviments amb els mongols, però tots dos amb forces insuficients (aleshores Abaqa tenia greus problemes a les seves fronteres amb Turkestan) per aconseguir res efectiu. A pesar d'això, Abaqa va seguir insistint en la possibilitat d'una aliança contra els Mameluks en una carta (1273) al Papa i Eduard I (ara rei d'Anglaterra), amb una ambaixada enviada (1274) al Papa i al Concili de Lió, i amb altres ambaixades a Itàlia (1276) i a Anglaterra (1277). Per a la història d'aqueixes relacions, vegeu René Grousset, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, Vol. III, Paris 1936, pp. 647 i ss., i del mateix autor, *L'Empire des steppes*, Paris, 4 ed., 1960, pp. 445 i ss. Pels mongols al Concili de Lió, veure a més, J. Tarré, *Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de Paris*, ATS XIV (1941), pp. 157-8.

cristians i es proposava marxar sobre Síria i Palestina per a apoderar-se'n. Deia emperò: "Si els reis d'Occident, que són cristians, no m'ajuden, no podré realitzar el meu propòsit." ^{16b}

Tot d'una comença a posar mà a l'obra. En maig de 1285 Arghun envia una famosa carta al papa Honori IV, demanant una aliança militar, un moviment combinat contra els Mamelucs: els Mongols atacarien Síria mentres que els "Francs" atacarien Egipte. Però el moment no podia esser pitjor: era precisament en aquest mes de maig que es va llançar la "croada" francesa contra Catalunya, les conseqüències de la qual havien d'absorbir tota l'atenció diplomàtica i política dels regnes riberencs del mediterrani occidental durant anys. Així que no és d'estranyar que el Papa, que s'havia col·locat a l'epicentre d'aquest moviment sísmic, no fes res en contestació a la carta persa.

Però això no va descoratjar el kan. Dos anys més tard envia una ambaixada a Occident. La duu un personatge important, un mongol nestorià anomenat Rabban Çauma, íntim amic del patriarca. Arriba a Roma a finals de juny, 1287, poc després de la mort d'Honori IV; escaiguda en abril. Rabban Çauma, emperò, es reuneix amb els cardenals aleshores residents a Roma, els explica la situació política i religiosa dels regnes mongols i dels nestorians, i torna fer la mateixa oferta d'aliança, demanant l'ajuda occidental per a reprendre Jerusalem.

Com diu Grousset, el moment era crític. De totes les conquestes de les croades a Terra Santa, només quedava Trípoli, que sucumbiria dos anys més tard (1289), i Acre i Tir, que sucumbirien en quatre (1291). Però l'única resposta dels cardenals era de fer-li al bon prelat sino-mongol una interrogació minuciosa sobre el *Credo* nestorià, a la qual Rabban Çauma a la fi va contestar: "Som vengut d'un país llunyà, no per a discutir qüestions de fe, sinó per a venerar monsenyor el Papa i fer-li conèixer les proposicions del kan. Si els pareix bé deixem aquestes discussions".

Vegent que era inútil perdre més temps a Roma (el conclave per a elegir un successor a Honori IV encara no s'havia reunit), l'ambaixada mongol comença una gira europea. L'agost és a Gènova, pel setembre a Pariz (com diu la crònica siríaca), on Rabban Çauma conversa amb Philippe le Bel i passa un mes visitant els monuments religiosos i sobretot la universitat; l'octubre se'n va a Bordeus en terres de *Casonia* (Gasconya) on visita el rei d'Alanguitar (Anglate-

16b. R. Grousset, *Histoire des croisades* (vegeu nota anterior), vol. III, p. 710.

rra), Eduard I. Per tot és rebut amb gran cerimònia, però no consegueix res concret. Totes les forces polítiques estan encara massa involucrades en la qüestió catalano-siciliana (i el rei d'Anglaterra en problemes galesos i escocesos) per a poder oferir ajuda concreta. Descorratjat, Rabban Çauma torna a Gènova el desembre, i a Roma pel febrer de 1288, quan a la fi s'ha elegit el nou papa, Nicolau IV. Enmig d'un gran fervor i emoció, el papa associa l'ambaixador mongol a les festes i cerimònies de Setmana Santa, durant les quals Rabban Cauma celebra missa davant una gran concurrència de gent, i el diumenge de Rams rep comunió del papa mateix. Llavors, amb cartes pontificals datades¹⁷ el 7 d'abril de 1288, Rabban Çauma deixa Itàlia cap a Pèrsia, on arriba durant l'estiu.

La continuació d'aquesta trista història es pot contar en poques paraules. Arghun envia dues ambaixades més a Europa en 1289 i 1290, amb la mateixa falta de resultats que abans. El 1291 es perd la darrera ciutat cristiana de Terra Santa, Acre, i el mateix any mor Arghun. Després del regnat breu d'un germà seu, puja al kanat en 1295 el seu fill Ghazan, que es converteix a l'Islam.¹⁸ Comencen les persecucions de budistes, nestorians, zoroastrians i jueus. Es la victòria definitiva del partit musulmà, i el toc de queda del món cristià de l'imperi persa i de les esperances d'una aliança efectiva contra els "sarrains".

Tot això ens demostra que les idees de Ramon Llull d'enviar missioners a la terra dels "tartres" i intentar formar aliances amb ells no eren idees forasenyades ni utòpiques.¹⁹ Si eren impràctiques, això e-

17. Per aqueixes cartes sabem que el kan havia manifestat la seva intenció de rebre el baptisme a Jerusalem, quan aqueixa ciutat hagués estat conquistada per ell i els seus aliats europeus. Detall interessant, que hagués pogut influir en l'optimisme missioner de Ramon Llull cara als tàrtars.

18. Llull mateix parla d'aquesta conversió de *Casanus*, com del seu germà i successor *Carbenda* (Ulja'itu, 1304-1316) a la *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni*, MOG IV, 476 Int. vii, 46 i al *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto*, MOG IV, 575 Int. xi, 5, on resumeix bastant correctament la situació dels tres regnes mongols de la dinastia de Gengis Kan. Cf. també el passatge del *Desconhort* corresponent a la n. 51 més abaix i el *Liber de fine*, Palma 1665, 50-8 a Gottron, *Ramon Lull's Kreuzzugsideen*, Berlin i Leipzig, 1912, pp. 71-3, com J. Borrás, *Lo que dice el Bto. R. Lull de los mongoles o tártaros*, BSAL 12 (1909), 7-10.

19. Per a les sugerències de Ramon Llull sobre els "tartres", a més de les obres citades a la nota anterior, vegeu *Blaquerna*, ENC II, 153, 156 i 217; *Mervelles*, ENC IV, 107-8, l'*Epistola* citada a les nn. 33 i 34 més abaix; *Libre de Sancta Maria*, OE I, 1157; i *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* editat per Lonpré a CRITERION, vol. III, Barcelona 1927, pp. 276 i 278.

ra degut únicament al món occidental que era massa tancat dins del cercle reduït dels seus problemes polítics per a poder pensar en termes d'una estratègia més global ni per a poder aprofitar l'oferta d'una aliança ben concreta i factible.

Per altra banda, els fets narrats més amunt tenen paral·lels curiosos dins la vida i obra de Ramon Llull que examinarem en els apartats següents.

III

Cronologia del final del cicle de L'ARS DEMONSTRATIVA

La *Vida coetània*, després de passar en silenci onze anys de la seva vida, torna a la palestra contant una visita de Ramon Llull a Roma per a l'establiment de monestirs de llengües orientals. Però, segons la versió llatina,²⁰ "cum ipse ad curiam pervenisset, invenit Papam tunc recenter mortuum, dominum scilicet Honorium papam. Propter quod derelicta curia, direxit versus Parisius gressus suos ad communicandam ibi mundo, quam sibi dederat Deus, Artem. Veniens ergo Raymundus Parisius tempore cancellarii Bertoldi (de Sancto Dionisio),²¹ legit in aula sua *Commentum Artis generalis* de speciali precepto predicti cancellarii, perlectoque Parisius illo *Commento*, ac ibidem viso modo scolarium, ad Monte rediit Pessulanum, ubi de novo legit, et fecit etiam librum unum, vocans eundem *Artem veritatis inventivam*."

Ara bé, aquest relat en dona tres fites cronològiques: 1) la mort d'Honorius IV en abril de 1287,²² 2) l'elecció de Bertaud de Saint-Denis com a canceller de la Universitat de París en desembre de 1288,²³ i 3) la composició de l'*Ars inventiva veritatis* durant el curs de l'any 1290.²⁴ Això ens dóna un espai de gairebé tres anys, i el problema és com distribuir el temps.

20. Editada per de Gaiffier a *Analecta Bollandiana* 48, Bruseles 1930, p. 155, pars. 18-19.

21. Paraules afegides de la mà de le Myésier al marge de l'*Electorium*; vegeu J. Tarré, *Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, ATS XIV, 1941, 169, i J.N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford, 1971, 354.

22. Cf. Batllori a OE I, 40 n. 69.

23. Ibid. 41 n. 71.

24. Cf. la meua *Nota suplementària a "Problemes de cronologia lul·liana"*, EL XXI, 1977, 222 i n. 12.

La majoria d'autors pensen que Ramon Llull se'n va anar tot d'una de Roma a París.²⁵ És a dir, a mitjan 1287; una minoria²⁶ han opinat que no va arribar a París fins a les darreries de 1288. Nosaltres voldríem tornar a suggerir la segona possibilitat pel fet de l'escena final del *Liber super Psalmum* "Quicumque vult".²⁷

Allà es conta que, després d'una llarga inductinació de part de l'ermità Blaquerna, "contigit, dum Tartarus ingrederetur Romanan Curiam, quod Dominus Papa celebraret solennem Missam, et invenit eum celebrantem, et ecclesia erat plena sanctis viris, scilicet praelatis et religiosis." Impressionat per la cerimònia religiosa, es dirigeix al Papa perquè el bategi, cosa que es consuma allà mateix. Llavors el Papa escriu cartes al rei tàrtar, això a instància del nou catòlic, el qual les portarà al seu destinatari.

Per mi, la coincidència de la cerimònia religiosa pública a Roma amb participació del tàrtar, i de les cartes pontificals al rei tàrtar amb els fets narrats més amunt de la visita de Rabban Çauma a Roma per la Setmana Santa de 1288 és massa exacta per esser fortuïta. Diferències de detalls - rebent comunió o bateig de mans del Papa - em semblen sense importància, meres llibertats literàries, d'una obra elaborada amb fins apològètics i missioners i no històrics.

Si aquesta hipòtesi es correcta, podriem establir la cronologia següent. Ramon Llull arriba a Roma a la primavera de 1287, on coincideix amb l'ambaixada de Rabban Çauma, tots dos havent arribat poc després de la mort del Papa, Honori IV. A la primavera de l'any següent, Ramon encara és a Roma, on presència les cerimònies a les quals el nou Papa, Nicolau IV, associa l'emissari mongol i pren coneixença de les cartes que el Papa dirigeix al kan de Pèrsia. Inspirat amb tots aquests esdeveniments, que li devien causar una gran impressió, escriu el *Liber super Psalmum* "Quicumque vult" durant l'estiu.²⁸

25. Basant-se. més que res, en les paraules "propter quod" del text citat.

26. Denifle i Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, II, Paris 1891, nº 551, p. 24, i O. Keicher, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie*, Münster i. W., 1909, p. 25. Pels altres, vegeu H. Riedlinger a ROL V, 115.

27. *De Baptizatione Tartari*, MOG IV. 374-6=Int. v, 28-30.

28. Aquí voldria obrir un breu parentès per a suggerir una possible font del *Liber super Psalmum* "Quicumque vult": es tracta de el *El Kuzarí* de Yehudà ha-Leví. Fa anys que Menéndez Pelayo el va suggerir com a possible font del *Libre del gentil*, tesi rebutjada per Millàs Vallicrosa a la seva edició del *Liber praedicationis contra judeos*, Madrid-Barcelona, 1957, 23 ss. Però les similituds entre *El Ku-*

Per la tardor de 1288 es dirigeix a París, on escriu el *Compendium seu Commentum Artis demonstrativae* (Pla 32), que llavors empraria com a base de les seves lectures públiques.²⁹ Aqueixa constatació té certa importància pel fet que explicaria el famós final del *Compendium* on s'excusa pel seu "modus loquendi arabicus".³⁰ Davant un auditori amb el qual segurament va tenir greus problemes de comunicació,³¹ es pot comprendre bé com havia de suplicar els estudiants que "non attendant circa ineptitudinem verborum", sinó solament a lo que volien dir, explicant que la terminologia correlativa, a pesar de que "non est multum apud latinus sermo consuetus", és necessari per a superar la resistència dels infeels.

Altres obres que escriu durant aquest primer viatge a París són: *Disputatio fidelis es infidelis* (Pla 49).

Libre de meravelles (Pla 51), amb sugerències molt interessants sobre relacions missionals i polítiques amb els tàrtars.³²

Epistola ad regem Franciae (Pla 172), *Epistola ad quendam amicum* (Pla 173) i *Epistola ad Universitatem parisiensem* (Pla 171).³³

sari i el *Liber super Psalmum "Quicumque vult"* són bastant més notables, sobretot en l'aspecte formal. Tots dos tracten d'un home de raça turco-mongol que es confronta amb les tres grans religions monoteistes; a tots dos el protagonista parla molt breument amb representants de les altres religions (en *El Kusari* s'hi inclou un filòsof) per a dedicar llavors tota la resta de l'obra (90 % o més) a la religió principal. Es podria suggerir, doncs, que Ramon Llull va prendre la forma de *El Kusari*, la va combinar amb les circumstàncies de la visita de Rabbam Cauma a Roma, i la va modificar segons les seves necessitats apologetiques.

29. Vegeu el *Commentum Artis generalis* mencionat dues vegades al tros de la *Vida coetania*. El canvi de "demonstrativa" en "generalis" no deuria sorprendre en vista de passatges com el del *Liber de fine* (Palma 1665, p. 110) on parla de "Arte Generali, aut compendiosa, sive inventiva, vel demonstrativa, quae idem sonant"; vegeu també la discussió sobre cites d'una "Ars generalis" al final d'aquest article, com també Pasqual, *Vindiciae* I, p. 171.

30. MOG III, 450 Int. vi, 160. Amb aqueixa frase, Llull es refereix al "declinare terminos figurarum dicendo sub conditionibus bonitatis, bonificativum, bonificabile, bonificare, bonificatum," és a dir, a la terminologia correlativa.

31. Vegeu el "viso modo scholarium" de la cita de la *Vida coetania*. Segurament que hi havia un abisme entre l'enseyança escolàstica d'una banda, i de l'altra la "filosofia de frontera" de Ramon Llull, el mètode de l'Art i el vocabulari correlatiu mencionat a la nota anterior.

32. Veure la nota següent.

33. Per a discussions de les obres escrites durant aquesta primera estada a París, vegeu H. Riedlinger a ROL V, 117. Per a les tres *Epistolae* vegeu Hillgarth, obra citada a la n. 21, p. 50 i n. 12, on exposa la seva relació amb el passatge del *Libre de meravelles* citat a la n. 19 aquí.

En la darrera d'aqueixes tres cartes, torna a parlar dels Tàrtars, i del perill de que es convertesquin a l' Islam o al Judaisme.³⁴

Llavors a finals de 1289 o principis de 1290, envia al Doge de Venècia el cèlebre Ms.³⁵ que va precedit de l' *Epistola dedicatoria ad duces Venetorum* (Pla 54), i més o menys pel mateix temps deixa París per Montpel·lier, on escriu l'obra que iniciarà una nova etapa de la seva producció, etapa que tractarem a l'apartat següent.³⁶

IV

Cronologia dels principis del cicle

de L'ARS INVENTIVA VERITATIS ³⁷

i de la TAULA GENERAL

Amb aquesta època de la producció lul·liana abordam el problema de les primeres obres datades per l'autor, problema sobre el qual no hi ha gens d'unanimitat entre els investigadors, que citen una o altra de les quatre obres que encapçalen la llista següent. També s'ha arribat a afirmar (o implicar) que a partir de l'obra triada com a primera en esser datada, Llull ho fa de manera sistemàtica (i per tant, si una obra no duu data, ha de ser anterior a aqueixa primera). A fi d'aclarir un poc aquesta situació, donarem una llista de les obres anteriors a 1296 datades per l'autor ³⁸.

34. E. Martène i E. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, I, Paris 1717, col. 1318, La teoria de Platzek (*Ramon Lull*, II, 57*, n. 161) de que la discussió sobre els tàrtars qui és semblant a la del *Liber de convenientia fidei et intellectus i objecto*, (vegeu n. 18 més amunt), i per tant s'haurien de datar les tres cartes al 1309-10, no té sentit. Entre els dos passatges s'ha produït la conversió de Ghazan.

35. Venècia, Biblioteca marciana, VI, 200; vegeu la meua *Nota suplementària*, El XXI, 1977, 221-2 per a la data.

36. Cal remarcar que amb aqueixa cronologia una mica rectificada només deixam un any (finals de 1288 - finals de 1289) per a la primera estada de Ramon Llull a París. Però en vista de les poques obres que pareix haver escrit durant aquesta estada (i ara que hem llevat el *Libre de plasent visió*), i en vista del poc èxit de la seva ensenyança, em sembla lògic que no hagués volgut prolongar la seva visita a la capital francesa.

37. I no L'ARS INVENIENDI VERITATEM, com va consignar l'autor despistat a EL XXI, 1977, 222.

38. Les donarem precedides pel nombre del catàleg de Platzek.

- 58 — *Art amativa* — agost de 1290.³⁹
 65 — *Petitio ad Nicolaum IV* — 1292 a Roma.
 66 — *De modo convertendi infideles* — va junta amb l'anterior, i i per tant ha de dur la mateixa data.⁴⁰
 67 — *Taula general* — setembre de 1293 a Tunis fins al gener de 1294 a Nàpols.⁴¹
 70 — *Affatus* — abril de 1294 a Nàpols.
 71 — *Flors d'amors e Flors d'intel·ligència* — 1294 a Nàpols.
 72 — *Disputació de cinc savis* — va junta amb l'obra següent.
 73 — *Petitio ad Coelestinum V* — 1294 a Nàpols.
 77 — *Arbre de sciència* — setembre de 1295 al primer d'abril de 1296 a Roma.

Ara dins d'aquella llista es poden anar intercalant altres obres segons com es citen unes a altres, o segons les fites històriques que proporcionen.

75 — *Petitio ad Bonifacium VIII*. Aquest Papa fou elegit el 24 de desembre de 1294 a Nàpols i coronat a Roma en gener de 1295, així que l'obra, que té gairebé el mateix contingut que el 73 — *Petitio ad Coelestinum V*, només amb un canvi de destinatari, s'hauria escrit durant l'any 1295.

74 — *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem* i la 72 — *Disputació de cinc savis* es citen mutuament. A més a més, aqueixa *Lectura* cita la 75 — *Petitio ad Bonifacium VIII*,⁴² així que segurament fou començada durant l'any 1294 a Nàpols i acabada l'any següent a Roma.

59 — *Arbre de filosofia desiderat*. Cita "lo .vj.^{en} seyn qui novelament es conegut,"⁴³ així que em sembla que hauria d'ésser con-

39. Vegeu ORL XVII, pp. 388 i XII, i Platzek, *Ramon Llull II*, p. 22 n. 53. Maldament que aquesta data apareix en una nota llatina al final de Mss. catalans, no veig cap inconvenient per a acceptar-la. Coincideix plenament amb una obra escrita just després del *Ars inventiva veritatis* de principis d'any (vegeu l'article citat a la n. 35 més amunt).

40. Per a la data d'aquestes dues obres la segona de les quals és el famós *Libre de passatge*; cf. Garcías Palou a EL XVI, 1972, 216 ss.), vegeu l'edició de J. Rambaud-Budot a *Opera Latina III*, Palma, 1954, pp. 98 i 94, i Garcías Palou a EL XV, 1971, pp. 197-209.

41. Dates dels Mss. catalans, que en opinió de Galmés, ORL XVI, p. xii i n. 2, com també de Hillgarth, obra citada a la n. 21, més amunt, p. xxiv n. 11, han de pesar més que els Mss. llatins, que donen de setembre de 1292 al gener de 1293, dates seguides per Platzek, op. cit., II, 25.

42. MOG V, 673 - Int. v, 315: "Petitio quae obtulimus Domino Papae Coelestino Quinto, qui fuit, et postmodum Domino Papae Bonifacio, qui nunc est."

43. ORL XVII, 421.

temporani o posterior al 70 — *Affatus*. A més a més, és la primera obra que dedica al seu fill des del *Libre d'intenció*, que “lonc temps ha” que no l’ha vist.⁴⁴ Ara bé, d’un document publicat pel P. Martí de Barcelona,⁴⁵ sabem que durant el curs de l’any 1294 Llull va fer un viatge ràpid des de Nàpols cap a Mallorca i Barcelona, per a tornar llavors a Nàpols. Aquests tres fets encaixen massa bé per a no situar l’obra dins de l’any de 1294.⁴⁶

64 — *Investigatio mixtionum generalium*. Si aqueixa obra inèdita és la mateixa titulada *Liber de mixtione principiorum et regularum* al catàleg de 1311 de le Myésier, com pareix lògic,⁴⁷ llavors es tractaria d’un llibre sobre una de les tècniques emprades en les darreres fases de l’Art.⁴⁸ Ara bé, aqueixa tècnica no apareix a la 67 — *Taula general*, però sí, en canvi, a la 74 — *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem*⁴⁹ cosa que situaria l’obra en qüestió també dins l’any 1294.

68 — *Lectura compendiosa Tabulae generalis*. Cita la 67 — *Taula general* i dedica la segona distinció el *Mixtio principiorum*, així que no pot ésser anterior a 1294. Donat que sembla que una *Lectura* només sobre la *Taula general* hauria d’ésser posterior a una sobre l’*Ars inventiva veritatis* i la *Taula general*, posarem 1295.

69 — *De levitate et ponderositate elementorum*. Comença “Ad requisitionem medicorum civitatis Neapolitanae...”, així que sembla probable que fos escrit durant “l’any napolità” de Ramon Llull, que, com es veurà de la cronologia que segueix, és 1294.

76 — *Desconhort*. A més de l’argumentació de Galmés, Garcías Palou i Platzcek per la data de 1295,⁵⁰ hi ha, em sembla, un altre

44. ORL XVII, 402 i 414.

45. *Miscel·lania Lul·liana*, 1935, p. 166 - EF XXVIII, 1939, p. 326. Cf. Hillgarth, op. cit., 145.

46. Vegeu també la n. 53 més avall, que semblaria donar un altre argument per a la nostra data.

47. Així pensen J. Avinyó, *Les obres autèntiques del Beat Ramon Llull*, Barcelona, 1935, p. 109 i Hillgarth, op. cit., pp. 344 i 377.

48. Ocupa, per exemple, la Pars VIII, titulada precisament *De mixtione principiorum et regularum*, tant de 142- *Ars Brevis*, com de 146- *Ars generalis ultima*.

49. MOG V, 705 - Int. v, 347. Només apareixerà en la seva forma definitiva, emperò, bastant més tard. Vegeu la nota n. 57 més avall.

50. Galmés, ORL XIX, p. XI, Garcías Palou, *La fecha del “Desconhort” en relación con las visitas del Bto. Ramón Llull a la corte papal*, EL VII (1963), 79-87, Garcías Palou, *Cronología de las cinco primeras estancias del Bto. Ramón Llull en la corte papal: Fecha del “Desconhort”*, EL X (1966), pp. 81-93; Platzcek, *Miscelánea luliana*, VERDAD Y VIDA, XXXI (1973), pp. 400-4. Altres au-

punt que s'ha de tenir en compte. A l'estrofa 63 diu:

E digats sà e là, a rey e a prelat,
que si.l fayt tost no.s pren, que ja és ordenat
per sarraïns, que.ls tartres a él sion girat,
e ja n'án convertits una gran quantitat.⁵¹

Pareix una al·lusió clara a la conversió recent (del mateix 1295) del kan Ghazan, descrita al final de l'apartat II.

Tot això ens permet donar una cronologia més exacta dels primers anys del cicle de l'*Ars inventiva veritatis* i de la *Taula general*, és a dir del període de 1290 a principis de 1296.

1290 - - - 55 — *Ars inventiva veritatis*, escrit a Montpel·lier.⁵²
58 — *Ars amativa* — agost.

1290 - 2 — Una sèrie d'obres que per les seves cites i on són citades, sembla que són posteriors a les dues que acabem d'esmentar, i anteriors a la *Taula general*. Són:

tors han preferit la data de 1305, com per exemple J. Tarré, *Los códices lulianos de la Biblioteca nacional de París*, AST, XIV (1941), p. 161 n. 12, i Hillgarth al seu *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford, 1971, p. 124 n. 320. Per a una discussió de les dues dates, vegeu M. Batllori, *Certes i dubtes en la biografia de Ramon Llull*, EL IV (1960), pp. 319-320. Més bibliografia encara trobarà el lector al principi del primer article de Garcías Palou, com també a la nota de A. Caimari al T. IV, p. 72 de l'edició de *Blaquerna* a ENC. Però, a més de les ratlles que hem citat aquí, que semblen referir al començament de la conversió dels Tàrtars a l'Islam, és a dir al 1925, hi ha dos altres fets que pareixen posar aqueixa data fora de dubte. El primer és la data de 1295 (o 1285, que Galmés a ORL XIX, p. XI, ha mostrat ha d'ésser un error per l'altra) dels manuscrits. El segon és el Pròleg de l'*Arbre de sciència*, que em sembla contenir referències claríssimes al poema: hi ha Ramon que "cantava son desconort" (aqueixa paraula, amb la seva variant *desconortat*, apareix cinc vegades al dit Pròleg); un monjo (al poema és un ermità) el troba dins "una bella vall abundantosa de moltes fonts e de bells arbres" (al poema, estrofa IV, és un boscatge) on "oí cantar Ramon" (al poema, estrofa I, usa el provençalisme *xantan*); Ramon hi diu que "he treballat .XXX. anys passats (vegeu estrofa XIV del poema), e encara, car mos llibres són poc presats (estrofa XXIII), ans vos dic que molts hòmens me tenen per fat (estrofa XVI)." Ara bé, sabem que l'*Arbre de sciència* fou començat el "dia de sent Miquel" de "l'any... MCCXCV", és a dir el 29 de setembre de 1295, "en la ciutat de Roma", i per tant Ramon Llull hauria compost el *Desconhort* al mateix lloc i probablement dins del mateix mes de setembre.

51. ORL XIX, 250.

52. Per a la data, vegeu l'article citat a la n. 35 més amunt.

- 57 — *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*
 60 — *Libre se sancta Maria*
 61 — *Libre de Antichrist*
 62 — *De adventu Messiae*
 63 — *Quaestionibus quas quaesivit quidam frater Minor.*
- 1292 — 65 — *Petitio ad Nicolaum IV*
 66 — *De modo convertendi infideles*, totes dues a Roma
- 1293, pentecosta — crisi psicològica de Gènova, seguida del viatge a Tunis.
- 1293, setembre, a Tunis, fins al gener de 1294 a Nàpols —
 67 — *Taula general*
- 1294 a Nàpols:
 70 — *Affatus* (abril)
 71 — *Flors d'amors e Flors d'intel·ligència*
 72 — *Disputació de cinc savis*
 73 — *Petitio ad Coelestinum V*
 59 — *Arbre de filosofia desiderat*, escrit en connexió amb un viatge ràpid Nàpols-Mallorca-Barcelona-Nàpols⁵³
 64 — *Investigatio mixtionum generalium*
 69 — *De levitate et ponderositate elementorum*
- 1294 - 5, Nàpols- Roma — 74 — *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem*
- 1295 a Roma (i Anagni) — 75 — *Petitio ad Bonifacium VIII*
 68 — *Lectura compendiosa Tabulae generalis*
- 76 — *Desconhort*

53. Val la pena remarcar que quatre de les cinc obres anteriors (només falta, semblà, la petita 73-*Petitio*) es conserven en la seva versió catalana en un sol Ms., Múnic, Bayerische Staatsbibliothek, Ms. 604 Hisp. 60, que Obrador i Galmés (ORL XVII, pp. XX-XXI) dataven de principis del XIV.

1295, setembre, fins al primer d'abril de 1296, a Roma —
77 — *Arbre de sciència*

La primera cosa que aqueixa llista ens mostra és que la datació d'obres per part de Ramon Llull, una vegada començada, és més esporàdica que sistemàtica. De 21 obres, 9 són datades.⁵⁴

Segon, podem aclarir un petit misteri de les autocites de Llull. A partir d'una certa època, ell comença a citar una *Ars generalis*, que ha donat peu a especulacions en el sentit de voler concretar a quina obra es referia.⁵⁵ Amb la nostra cronologia un mica rectificada, podem veure que les cites que apareixen per primera vegada a 59 — *ArbFilDes*, 64 — *InvMixtGen*, 76 — *Desconhort* i 77 — *ArbSci*, comencen en 1294 just després de la 67 — *Taula general*. El fet de que la *Taula* en qüestió és també *general* no constitueix, em sembla, cap coincidència fortuïta. Fa ja tres anys que Ramon ha deixat de basar l'Art en mètodes predominantment analògics que per intentar de trobar un mètode més comprensiu, més capaç d'*incloure* tot el mon intel·ligible. Amb la 67 — *Taula general*, aquest afany es palesa per primera vegada en el títol d'una obra; arriba al seu punt culminant amb la 142 — *Ars brevis* i la 146 — *Ars generalis ultima*, on a cada pas explica que tal o tal figura, regla, taula, etc. és una cosa completament general. Així que em sembla que la cita d'una *Ars generalis*, encara que es pogués referir a una obra concreta com la 67 — *Taula general*, és més probable que es refereix a l'Art com a sistema general. Aqueixa conjetura es troba reforçada si ens donam compte que en tota la vasta producció lul·liana posterior al 96 — *Quaestiones attrebatenses*, no es troba cap cita d'una obra específica de l'Art; moltes cites d'altres obres lul·lianes, moltíssimes cites d'una *Ars generalis*, però cap d'una obra artística concreta.⁵⁶

Tercer, podem aclarir ara la cronologia de la introducció dels components de l'Art en els seus darrers cicles. Si ens atenem a les di-

54. Clar que amb el temps esdevé més sistemàtic, i a partir de 1298, per exemple, el percentatge d'obres datades és ja altíssim, sense arribar mai, però, a una totalitat tan segura que ens permeti afirmar que tal obra, per no esser dataada, ha d'ésser anterior a tal data.

55. Vegeu, per exemple, Platzeck, *Ramon Lull* II, p. 23 n. 54 i p. 42 n. 110, com també ROL III, 140 n. k.

56. Les cites de la 67-*Taula general* al 120-*Liber de intellectu* i al 123-*Lectura artis* que dóna Platzeck em semblen més bé referències a la Taula com a instrument de l'Art que a l'obra concreta que la va introduir. Es també interessant en aquesta connexió el passatge del 134-*Liber de fine* citat a la n. 29 més amunt.

visions de la 142 — *Ars brevis* i la 146 — *Ars generalis ultima*, veurem que la introducció de les quatre figures definitives dels darrers cicles de l'Art (amb reducció de les dignitats de la Figura A de 16 a 9, i la reducció dels triangles de la Figura T de 5 a 3), com la introducció de les definicions dels 18 "començaments" (9 de A i 9 de T) es fa a la 55 — *Ars inventiva veritatis*. Amb la 67 — *Taula general* s'introdueix no tan sol la Taula, però també les Regles i Qüestions.⁵⁷ Amb el 77 — *Arbre de sciència* s'introdueixen les Cent Formes.⁵⁸ Amb el 131 — *Liber de praedicatione* de 1304 s'introdueixen en la seva forma definitiva 1) els 9 Subjectes, 2) les 9 Virtuts i els 9 Vicis, 3) l'alfabet on cada lletra representa 6 conceptes, incloent subjectes, virtuts i vicis, i 4) la *Mixtio principiorum et regularum*.⁵⁹ A les dues obres bessones i culminants de l'esforç "artístic" de Ramon Llull, la 142 — *Ars brevis* i la 146 — *Ars generalis ultima* trobam en la seva forma definitiva 1) l'Evacuació de la Tercera Figura, 2) la Multiplicació de la Quarta Figura,⁶⁰ i 3) l'Aplicació de l'Art, no com a aplicació a altres camps de coneixement, sinó al mecanisme intern de l'Art mateix, o si es vol, d'una part del mecanisme a altra.

Això ens demostra, per altra banda, l'existència de dues èpoques d'intensa activitat "artística" de part de Ramon Llull: una al principi del tercer cicle de l'Art, de 1290-5, i una al principi del tercer cicle de l'Art, de 1290-5, i una al principi del quart, de 1304-8.⁶¹

57. Es curiós que el text de les Regles i Qüestions que apareix a 59- *Arbre-FilDes*, que ara hem consignat en una data posterior, és gairebé idèntic al text corresponent de la 67- *Taula general*. També convé apuntar que a la 67-*Taula general* apareix per primera vegada la sistematització dels 9 Subjectes, però aquí només de forma passatgera; la seva consagració definitiva tindrà lloc al 131- *Liber de praedicatione*. Un altre recurs del darrer cicle de l'Art, la *Mixtio principiorum et regularum*, també s'exposa en forma rudimentària aquest mateix any de 1294 al 64- *InvMixtGen* (vegeu la n. 49 més amunt, i J. Gayà, *La teoria luliana de los correlativos*, Palma, 1979, 93-4), però igualment haurà d'esperar el 131- *Liber de praedicatione* per trobar el seu desenvolupament definitiu.

58. Per una breu història de les Cent Formes, vegeu Platzcek, *Raimund Lulls Auffassung von der Logik*, EL II, 1958, p. 29 n. 68, al qual, per ventura, es podria afegir els Nombres 101-200 dels 81- *Proverbis de Ramon* escrits al mateix any del *Arbre de Sciència*.

59. Pels Subjectes, com per la *Mixtio principiorum et regularum*, vegeu la n. 57. Virtuts i vicis han estat sempre presents en l'obra lul·liana, aquí la novetat és que apareixen en un ordre un poc diferent, i amb dues virtuts i dos vicis més, per a fer 9 cara a la seva incorporació a l'alfabet de l'Art (vegeu els esquemes al meu *Problemes de cronologia lul·liana*, EL XXI, 1977, pp. 40-2).

60.- Totes dues aparegudes en forma embrionària a la 123- *Brevis practica Tabulae generalis* de 1304 (MOG V, 314 i 338 - Int. III, 14 i 38).

61. Vegeu la meua *Nota suplementària...* a EL XXI, 1977, 222-3 per aquests cicles. En mig d'aquestes dues èpoques, practicament no queden més obres de l'Art que la 92-*Ars compendiosa*.

“DE CONVERSIONE SUA AD POENITENTIAM”
Reflexiones ante la edición crítica de *Vita Coetanea*

La publicación del tomo VIII de las *Raimundi Lulli Opera Latina* puede ser saludada como un momento importante y destacable en el conjunto de la empresa de edición. Se dan en efecto, en este volumen, dos circunstancias de relevancia. En primer lugar, con las obras ahora editadas se completa la edición de los escritos lulianos dedicados sistemáticamente a un mismo tema, la cuestión averroista. En cuatro volúmenes (V-VIII) disponemos ahora del conjunto de la producción escrita en un período muy concreto de la vida de Lull. Este hecho brinda la gran oportunidad de intentar un estudio de este conjunto doctrinal, revisando, en lo que sea preciso, las tesis tradicionales sobre el tema, y ensayando unos estudios monográficos que en el futuro pueden revitalizar las investigaciones lulísticas. Hay que llamar la atención, tal vez, sobre un instrumento de trabajo que se nos brinda en cada tomo de ROL y que, tomados en su conjunto, representarán, al final, uno de los más completos *indices* de las obras de un autor del Medioevo. Nos referimos al *Index verborum et locutionum notabilium* que se incluye en cada volumen.

RAIMUNDI LULLI *Opera latina*, VIII, op. 178-189. Ed. H. HARADA. Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 34. Ed. Brepols, Turnhout 1980. XII-391 pp.

Contiene las siguientes obras escritas en París en 1311: *L. de Deo ignoto et de mundo ignoto*; *L. de forma Dei*; *L. de divina existentia et agentia*, *L. de quaestione valde alta et profunda*; *L. de ente quod simpliciter est et per se et propter se existens et agens*; *De erroribus Averrois et Aristotelis*, *Vita Coetanea*.

(Los números introducidos en el texto entre paréntesis remiten a la numeración lineal de la presente edición).

El segundo punto que, en mi opinión, hay que destacar en este tomo, es la edición de la *Vita Coetanea*. Destacable no tanto por el texto en sí, conocido por la edición crítica de B. de Gaiffier, y reproducido en diferentes publicaciones, sino por la nueva división del texto. División que los editores toman de la unánime tradición manuscrita. Se trata posiblemente de un esquema estilístico construido a plena conciencia y que conlleva referencias hagiográficas que sería interesante estudiar. Una primera lectura de la *Vita Coetanea* a través de este esquema me sugiere algunas consideraciones que, no por su carácter estrictamente provisional, deseo dejar de mencionar.

Hay en la presentación de la obra un término que llama de entrada la atención. *conversio ad poenitentiam*. A pesar de la laguna documental que abarca los siglos IX-XI, la fórmula *conversio ad poenitentiam* es un término técnico que nos remite a instituciones y situaciones muy concretas presentes a lo largo de la historia de la religiosidad europea. Al colocarla en el título de la narración (que el relator presenta como autobiográfica) el autor viene a usarla como índice general del relato, imponiéndonos a partir de aquí una lectura jerárquica. Toda la *Vita* se resume, pues, en dos partes, siendo la primera la raíz y explicación de lo que sigue. “*conversio*” y “*gesta*”. La explicación de la *conversio* mostrará a los *gesta* como parte de la nueva situación creada. Es decir *conversio* no puede entenderse como *resolutio* a algún acto decisivo, pero puntual, sino como modo de vida que se explicita en diversas manifestaciones: el amor verdadero contra el amor “*fatuo*” (12), la *peregrinatio* (106), la *contemplatio* (157), el afrontar *pericula mortis* (464), con una nota especialmente significativa, la *prophetia* (187,199).

Con estos términos y con este esquema se nos está describiendo un hecho que tuvo lugar con bastante probabilidad en 1263. Se nos sitúa, tal vez con cierta nostalgia, en fechas anteriores al Concilio de Lyon, es decir, en fechas en que el movimiento del *ordo poenitentiae* gozaba de cierta libertad, incluso protección, para desenvolverse ampliamente. Los recientes estudios históricos sobre el tema han confirmado con amplitud lo que hace décadas algunos historiadores habían apuntado. Es necesario cambiar ciertos términos en la consideración usual de la historia de los “penitentes”, insistiendo en una independencia que mantuvieron por largo tiempo frente a las grandes órdenes mendicantes. En el caso concreto de Lull las referencias “franciscanas” del texto son referencias a la figura de Francisco de Asís, lo que en aquel momento no equivale sin más a la orden franciscana. Este te-

ma complejo podría ser revisado con motivo de esta edición de la *Vita Coetanea*.

El modo de vida descrito como *conversio ad poenitentiam* adquiere para Llull una de sus expresiones más genuinas en la *imitatio*. Esta comprende la vocación misionera y el deseo de martirio, y su estilo puede resumirse en la *ordo apostolorum* de la que habla Llull repetidas veces y con pormenores. (Otro tema que debería ser estudiado comparativamente con movimientos de nombre idéntico en aquellos siglos).

Tal como nos lo presenta la *Vita*, en Llull esta vida de imitación se desarrolló en dos grandes etapas, que sirven para distribuir el material narrado. Cada capítulo presenta un hecho central, refiriéndose a los restantes acontecimientos de modo sumario. Al inicio y al final de toda la narración la explicitación en tres propósitos (81,708-720) del ideal luliano. Como tema reiterativo de la obra, la *cantilena* (14,21,26) que quiere ser suplantada por el *unicum librum* (59,61,67), que desembocará en el escribir *inter cotidianos labores suos centum et uiginti et tres libros, et plures* (726).

Las dos etapas que parece sugerir la estructura de la *Vita* estarían separadas por el *testamentum* (325).

Distinguiríamos, por tanto, una primera parte, comprendiendo los capítulos I-V, y una segunda parte que abarcaría los capítulos VI-X, mientras el capítulo XI representaría una recapitulación, o, recordando el final del *Libre de Meravelles*, la presentación de un legado a continuar. Podría pues, pensarse en el siguiente esquema:

I		VI	
II		VII	
III		VIII	
IV		IX	
	V		X
		XI	

Observando más concretamente el texto según este esquema, la primera parte nos presenta a Llull en el interior de la *Christianitas*, acentuando su figura de *eremita*, mientras la segunda parte nos presenta a Llull en tierras *Saracenorum*, subrayando su uso de la *disputatio*.

Los cuatro primeros capítulos resultan bastante explícitos en sus propósitos. El I nos presenta la *conversio ad poenitentiam* (7), el II nos menciona los nueve años de estancia en Mallorca (??) *causa dis-*

cendi (107), el III nos describe a Llull en la soledad *causa contemplandi* (157), el IV nos muestra a Llull recorriendo las capitales de la christianitas *causa impetrandi* (217). El capítulo V, gozne de esta primera parte, se detiene en la minuciosa descripción de la “Crisis” genovesa motivada por el *intrare ordinem* (303). La desesperación (323) sellada con el testamento, abre la vida de Llull a una actividad misionera directa. Llull no abandonará ya nunca las costas de Ifriqiya por propia voluntad.

De Ramon Llull podrá escribir la *Vita* en esta segunda parte. *passus est* (448). Pero el martirio deseado tiene una finalidad, la conversión de los infieles. Mientras espera su martirio, una actividad resume la vida de Llull, la *disputatio*. El capítulo VI nos da un resumen de uno de sus discursos, el VII nos lo presenta en prisión, mientras su caso es discutido en la corte real, obligado por las circunstancias a abandonar Africa, el capítulo VIII nos lo presenta en su refugio mallorquín disputando con los sarracenos ahí residentes (501), o escapando tras rumores utópicos hacia Oriente (¿porqué Jacques de Molay recibió *hilariter* a aquel anciano que huía *mansueto corde* de sus acompañantes que le habían envenenado?), apenas recuperado, insistiendo de nuevo en demanda de ayuda, recibiendo de nuevo negativas, el capítulo IX nos narra el regreso de Llull a Africa y sus nuevas disputas. Burlado, Ramon Llull se halla embarcado, narra el capítulo X, en lo que sería un viaje de vida o muerte. Náufrago arriba a Pisa, y, extrañamente, el tema de la *ordo*, esta vez orden militar, irrumpe de nuevo en la vida de Llull (670), clausurando de ese modo la segunda parte de la *Vita*.

La lucha antiaverroista, indicada al final del capítulo X, abre nuevas perspectivas. Llull, como si presintiera el momento de cerrar su historia, formula otra vez sus proyectos. Los formula esta vez no ya como empresas personales, sino como decisiones que debe tomar el *generale concilium*, fundación de colegios (*locus*, no *monasterium*) de lenguas, unificación de las órdenes militares, campaña antiaverroista.

Ramon Llull, camino de Vienne, se despide de su interlocutor. Sus escritos, esta obsesión de su vida, fervorosamente recomendados. “Gran desig han l’abat e tot lo convent que Félix fos monge de aquell monestir, mas Fèlix s’escusà, e dix que ell era obligat a anar per lo món recomptant aquelles meraveylles que hau vistes e hoïdes”. La tensión que embargó los últimos días de Fèlix, *monasteri/món*, parece haber abundado en la vida diaria de Llull. Es el tema mismo del Desconhort: ¿es compatible lo mejor con lo más eficaz?

Pero estas últimas referencias pueden indicarnos otro tema. Esta-

mos mencionado a *Fèlix* y a Ramon Llull. Estamos comparando un relato novelesco y un relato histórico. La pregunta es obligada: ¿dónde empieza lo histórico? ¿dónde acaba lo novelesco? El juego de estrategias narrativas que introduce el texto de *Vita Coetanea* hace necesario dedicar más atención a este tema. Se impone la urgencia de un estudio "narratístico" amplio y profundo. Es de suponer que con ello no van a producirse grandes cambios por lo que hace a la biografía de Llull, pero seguramente se obtendrían perspectivas muy interesantes para conocer la persona de Llull, sus presupuestos ideológicos, sus temas, su autopresentación. Después de siglos de lulismo, sigue siendo su comprensión un conglomerado de fragmentos incapaz de ofrecernos una idea global. Cualquier sugerencia se toma como pretexto para incursiones en temas contextuales cuyo resultado es ciertamente, y en algunas ocasiones brillantemente, instructivo, pero no significa ningún paso adelante en el conocimiento de la persona y la obra de Llull mismo.

Disponiendo poco a poco del texto completo de lo que Llull escribiera, podemos abrigar la esperanza de que el lulismo científico encontrará definitivamente su camino.

Jordi Gayá
Maioricensis Schola Lullistica
Palma de Mallorca

BIBLIOGRAFIA

EL-ARABI, Muhiyuddin. *Tratado de la unidad*. Traducido y comentado por Roberto PLA. Ed. L. Carcamo, Madrid 1979, 107 pp.

En este opúsculo se ofrece un texto del místico andalusí poco frecuente, e incluso objeto de controversia en cuanto a la autoría. En su *risala* El-Arabi comenta un *Haddith* cargado de resonancias místicas y gnósticas. “Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor”. Esta máxima le da pie para tratar de las circunstancias del conocimiento místico, y para insistir, particularmente, como la meta de este conocimiento es la realidad única, la Unidad, sin necesidad de la extinción de la existencia. El tratado resume con brevedad máxima los grandes temas de la teología mística de El-Arabi.

El comentario que aporta el traductor es amplio. Es gran parte sirve para recordar la amplitud de temas y conceptos que la brevedad del texto podría relegar al olvido. También se indican paralelos y resonancias de otras expresiones místicas, como la cristiana y la budista.

El texto que sirvió a la presente traducción castellana fue la versión francesa publicada por Jean Klein en 1977. J. Oliver.

COLOMBAS, G.M. *La lectura de Dios. Aproximación a la lectio Divina*. Colección Espiritualidad Monástica. Fuentes y Estudios n. 6 Ed. Montecasino, Zamora, 1980.

Dividida la obra en doce capítulos, el autor, benedictino mallorquín, tiene como proyecto fundamental del estudio, como el mismo afirma en el epílogo, la recuperación de la “lectio divina” mediante una exposición de la misma, que anima a los creyentes de hoy a redescubirla.

Para el P. Colombás, la lectura de Dios, es el esfuerzo constante del hombre de fe, para adentrarse en la Palabra que nos revela el misterio mismo de Dios y que en esa revelación incluye al hombre en un diálogo con su Señor. Nos traza la historia de ese estilo reflexivo bíblico en los Padres de la Iglesia y en las primeras generaciones monásticas. Para que al lector se le aclare la dinámica de la "lectio divina" que puede ser útil y conveniente a todos los cristianos, la obra nos presenta tres modalidades de "lectio" en tres vertientes diversas. en el Obispo de Milán San Ambrosio, como pastor del Pueblo de Dios; en Santo Domingo de Guzmán como misionero y predicador y padre de una Orden Apostólica y en San Benito, que en su Regla invita a todos los monjes a vivir desde y por la lectura continua del mensaje salvador de la Palabra de Dios.

Los frutos de esa "lectio", para el P. Colombás, son fundamentales para tener una mentalidad bíblica, una piedad objetiva, una renovación interior seria, una vida de oración auténtica y en definitiva una viva experiencia de Dios que haga feliz al discípulo de Jesucristo.

Obra, la que comentamos, llena de actualidad, que anuda la visión patristica y monástica en torno a la reflexión bíblica. y la pone al servicio del hombre de hoy. Es la experiencia de la iglesia, que hecha memoria, se nos hace germen de vida nueva.

Ll. Alcina

ECKERMANN, Willigis. *Wort und Wirklichkeit. Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule.*

Augustinus Verl., Würzburg 1978, 338 pp.

El siglo XIV conoció un inusitado interés por el problema del lenguaje. Ciertamente, esta preocupación no se extendió en el tiempo, pero fue seguida con intensidad. Es el problema central de Guillermo de Ockham, y es el problema tratado en este libro con referencia a Gregorio de Rimini. Problema, evidentemente, que tanto en Ockham como en Gregorio ocupa su lugar en el conjunto de la preocupación teológica de ambos autores.

El autor del libro que comentamos conduce su investigación hacia una pregunta muy concreta: ¿la palabra significa la realidad? O ¿de qué manera se relaciona la palabra con la realidad?. A fin de elaborar la respuesta contenida en los textos de Gregorio, se procede en tres etapas. En primer lugar se estudia la función significativa de la palabra. Se considera, en segundo lugar, la concepción de Gregorio acerca de la realidad.

Finalmente se señalan cuales son las relaciones que se establecen entre significación y realidad. Un trabajo minucioso, precisando escrupulosamente los conceptos, determinando con insistencia los pasos de la reflexión, nos aportan con profusión los datos necesarios.

Queda claro que en su exposición, explícitamente reconocida por Gregorio de Rímini, su trabajo era de síntesis. Por eso, este estudio, realizado metodológicamente atendiendo al contexto histórico y siguiendo las referencias al pasado contenidas en el propio texto, coloca a Gregorio en el preciso momento histórico. Frente a la teoría realista de Tomas de Aquino, y reconsiderando las posiciones de Duns Scoto y de Ockham, Gregorio de Rímini presenta su teoría de la significación mediata. Una teoría que se remite con insistencia a Agustín y al estoicismo.

En los años treinta y cuarenta del siglo XIV la suposición nominal se veía desplazada por la suposición oracional. Ello nos indica como el problema planteado por Gregorio, y la solución alcanzada, repercuten en amplios campos de la filosofía y de la teología. La problemática del conocimiento, la definición de la ciencia, pero también el sentido de la interpretación de la Escritura, son algunos de los temas que alcanzan nuevas determinaciones.

La investigación se cierra con un amplio capítulo en el que se analiza la tradición de las teorías de Gregorio en la escuela agustiniana. Entre los autores estudiados figuran Hugolino de Orvieto, Juan Hiltalingen, Agustín Favaroni, Paulo Nicoletti, Bartolomé Arnoldi.
J. Gayá

GALMES DE FUENTES, Alvaro. *Epica árabe y épica castellana*. Ed. Ariel, Barcelona 1978, 171 pp.

Indícalo ya por adelantado el autor que no es propósito de la obra una nueva discusión sobre los orígenes de la épica castellana. En efecto, este trabajo, cuya redacción original se remonta al año 1970, pretende aportar un muestrario de coincidencias temáticas y estructurales entre la épica árabe y la castellana, de modo que apoyen la tesis de una profunda influencia de la primera sobre la segunda.

La primera parte del trabajo se dedica a exponer los rasgos más sobresalientes de la "narrativa épica en el mundo musulmán". Décadas atrás fue puesta en duda, e incluso negada, la existencia de dicha épica. El análisis de la tradición de la *Fatuwwat* o "caballería" árabe, así como su repercusión en la literatura narrativa posterior, han venido a demostrar, por el contrario, la existencia de narraciones que cumplen con todos los requisitos de la definición del género épico. Narraciones

que se hallan también, aunque, bien es verdad, de modo no excesivamente abundante, en la poesía arábigo-española.

En una segunda parte el autor procede a una comparación de temas: los ardides y engaños de guerra en relación con el código caballeresco, el valor mágico de la palabra, la presencia de la mujer en el combate, la narración y el diálogo, el sistema de versificación... A través de todo ello se patentizan las estructuras similares que abogan a favor de la tesis del autor. Este estudio comparativo se basa principalmente en el *Libro de las batallas*; conjunto de narraciones épico-caballerescas de la literatura aljamiado-morisca.

J. Oliver.

GONZALEZ JIMENEZ, Manuel. *La repoblación de la zona de Sevilla durante el siglo XIV. Estudio y documentación*. Publ. Universidad de Sevilla, Sevilla 1975, 166 pp.

Como indica el mismo título este libro concede gran extensión, prácticamente la mitad, a la publicación de 20 documentos referentes al tema. El estudio que precede a estos documentos señala con claridad y concisión los términos de la cuestión, indicando las líneas que debería seguir la investigación de estos temas, a fin de superar una historiografía que ha venido adoptando tópicos improbados.

Para la historia de Andalucía, especificada aquí en el caso de la zona de Sevilla, los acontecimientos políticos de los siglos XIII-XIV, así como sus repercusiones sociales, son determinantes para su configuración posterior. A partir del estudio minucioso de los documentos el autor señala los altibajos que se produjeron durante este tiempo en la cuestión de la repoblación. Iniciada con entusiasmo en los tiempos inmediatamente posteriores a la reconquista, sufrió en el siglo XIII un claro retroceso. El origen de los pobladores y las condiciones bajo las que se llevó a cabo la repoblación, dependiendo de los propietarios jurídicos o privados, contribuyeron a configurar la estructura social de la región. Se percibe, incluso, a través de esta lectura de documentos, el proceso a que estuvo sujeta la agricultura, que pasó de tener como exponente al olivo, durante la época musulmana, a concentrarse en la viticultura en la época posterior a la repoblación.

A. Mas

GUIDETTI M. (ed.) *Storia d'Italia e d'Europa: comunità e popoli, 1. L'Europa barbara e feudale*. Jaca Book ed., Milano 1978, 426 pp.

El empeño de la moderna historiografía en acercarse a los modos cotidianos de ser de los pueblos va dando ya sus frutos. Obras necesari-

riamente de conjunto, revelan la suficiente madurez como para que su resultado no sea un mero mosaico de contribuciones de especialistas.

La obra se extiende desde la aparición de núcleos étnicos y comunitarios a raíz de la caída del imperio romano y de las migraciones germánicas y eslava, hasta los movimientos de revolución agraria y comercial de los primeros siglos del segundo milenio. Todos los elementos que determinan la formación de un pueblo se hallan estudiados sin exclusiones o perspectivas favoritistas. Claro está que ello obliga a no sustraerse a la complejidad de temas o de formas expresivas y a un constante esfuerzo por enmarcar la historia de comunidades particulares en la historia más general de Europa.

En el caso italiano nos hallamos con un capítulo peculiar, cuya transcendencia conviene subrayar. Es el punto referente a la presencia de la civilización bizantina en la península. Una presencia extensa en el tiempo y en momentos de gran intensidad. Al umbral de las transformaciones sociales del feudalismo, la difusión del monacato griego en la península italiana introducía nuevas ideas, por ejemplo, sobre el trabajo agrícola. Sus posiciones, integradas en las pautas de comportamiento de las masas populares no ciudadanas, alcanzan supervivencia en muchos rasgos del monacato occidental.

Junto a este capítulo, sobre el que hemos llamado la atención, el libro estudia los restantes temas de la presencia del Islam, de la etapa carolíngica, y de modo particularmente extenso las formas de organización económica y social tanto del mundo bárbaro y carolingio, como de la sociedad feudal. El estudio de la expansión comercial de los siglos XI-XII cierra este primer volumen, al que, según el plan que se indica, deberán seguir otros cinco. El segundo está anunciado bajo el título: "Dalla caduta dell'utopia alla prima grande crisi europea (XI-XIV secolo)".

A. Mas.

HECKER, Konrad. *Spinozas allgemeine Ontologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, 181 pp.

La lectura de los filósofos de la posteridad suele estar acompañada por el legítimo interés en apoyar la reflexión propia. En el caso de Espinosa la lectura de sus obras se presta de manera particular a este ejercicio. Por ello no es de extrañar que se hayan dado, y se den, interpretaciones dispares de su pensamiento.

Centrándolo en el problema de la ontología, el autor del libro de referencia, divide la presentación de las diferentes interpreta-

ciones en dos grandes apartados. En el primero contempla aquellas interpretaciones que exponen la doctrina espinocista de Dios, considerándola a partir de la pregunta sobre la posibilidad actual de la Metafísica. Figuran en este apartado los intentos hermenéuticos de W. Cramer, W. Schmidt, E.M. Curley, H.F. Hallett, E.E. Harris, B. Rousset. Frente a estas lecturas actualizadoras coloca el autor aquellas otras de talante más historicista, por cuanto su interés responde al deseo de interpretar a Espinosa en el contexto de las teorías metafísicas de su época. En este sentido vienen explicadas las posiciones de M. Gueroult, G. Deleuze, J. Préposiet, H. Rombach, M. Walther, A. Matheson, K. Hecker.

La disparidad de las interpretaciones a que es sometido el texto de Espinosa no puede ser explicado por la mera tendencia del quehacer histórico. Este reconocimiento sería una primera garantía para una adecuada aproximación. Pues, en realidad, es el esfuerzo mismo de Espinosa, el esfuerzo por fundamentar una Ciencia, y no una alternativa explicativa más, lo que a menudo oscurece los términos de su exposición y provoca contradicciones.

R. Estelrich

IOHANNIS SCOTTI *de divina praedestinatione liber*. Ed. Goulsen MADEC. Corpus Christianorum, Cont. Med. 50. Ed. Brepols, Turnhout 1978, XIX-279 pp.

A nadie se le oculta la importancia de esta obra de Juan Escoto Eriúgena en la significación de la primera Edad Media. Su texto, es cierto, no conoció mucho éxito en siglos posteriores, siendo rápidamente olvidado. Su papel, sin embargo, no se redujo a figurar como una de las obras más polémicas de la discusión del siglo IX en torno a la predestinación. Y esta edición crítica, esmerada, acompañada con profusión de notas y completada por un "index verborum" redactado con ayuda del ordenador, contribuirá, sin duda, a volver al texto original prescindiendo un tanto de la discusión doctrinal que originó su redacción.

Con todas las lagunas y precipitaciones comprensibles en una obra de encargo, Eriúgena se muestra también aquí como aquel espíritu inquieto, con profundo sentimiento de trabajar como pionero en

ámbitos culturales muy por encima de la tónica de su tiempo. Se presenta a si mismo como el trabajador en el taller de la alta cultura que, casi por condescendencia, colabora con el emperador y los obispos, pastores, los trabajadores de la viña. Su exposición será, pues, plena y llanamente teoría, incluídas las reminiscencias griegas y místicas del término.

La teoría que intenta Escoto Eriúgena es la receta a los males que aquejan a sus contemporáneos. Su base la ofrecerá un pensar que siga los cánones de la dialéctica, que ordene y defina las palabras usadas, que se atreva a anteponer, por lo menos en el orden de la exposición, los argumentos de la razón, a la profusión de autoridades. Las premisas de su intervención en la disputa, advertencia de que su teoría debe permanecer teórica, hablan del sentido de sus razones. Como en repetidas ocasiones ha insistido el editor del *De Praedestinatione*, esta advertencia de Escoto no debe pasar por alto. El desea conducir su reflexión a partir de dos principios: la simplicidad substancial de Dios, y la contraposición de ser y no ser.

Ordenación y definición metafísica que avalará la ordenación y definición de los nombres "ex complacito hominum inventa". En el caso de Dios habrá que tener en cuenta de qué predicación se trata. De las tres posibles (*a similitudine, a contrario, a differentia*), es en el seno de la segunda, subdividida en *absolute y coniunctive*, que se hallará la adecuada. Desde aquí la respuesta a la discusión. Al predicar de Dios la *praedestinatio*, considerando su simplicidad substancial, lo hacemos con una predicación *a contrario coniunctive*.

La intervención de Escoto Eriúgena en la discusión del siglo IX no fue muy feliz. Sus consideraciones no aciertan a responder al tema en litigio, dispersandose en reflexiones sobre una temática que en muchos puntos no comprendía. Es precisamente desde esta situación que su figura se agranda y se señala como el gran hito en la restauración cultural de la primera Edad Media.

J. Gayá

KLEIBER, Wolfgang (Hrsg.) *Otfried von Weissenburg*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, 438 pp.

Por su obra poética es Otfried el gran escritor de la literatura alemana del siglo IX, inclusive por significar su obra también las primeras reflexiones teóricas sobre el tema, y destinadas a obtener una amplia influencia en la posteridad del género. De toda la literatura dedicada a este autor de la primera Edad Media, el editor ha seleccionado 21 trabajos, si bien algunos de ellos son de escasa extensión o comentarios críticos a otros.

Se abre la selección con el pionero estudio de F. SARAN *Über Vortragsweise und Zweck des "Evangelienbuches" O.* (1896), que coloca en el centro de su atención el modo de la transmisión del texto poético. La pregunta, en efecto, que ha ocupado a gran número de investigadores trata acerca de si el texto estaba destinado a ser cantado. Frente a la respuesta negativa de Saran, existe en sentido afirmativo el extenso estudio, incluido también en el volumen, de E. JAMMERS *Das mittelalterliche deutsche Epos und die Musik* (1957). Se trata de un estudio muy pormenorizado, que se fundamenta en un estudio codicológico y en la estructura interna de la versificación. Sus consideraciones, además, incluyen amplias referencias a otras obras de la Edad Media alemana.-

J. Gayà

LOHR, Charles H. *St. Thomas Aquinas "Scriptum super sententiis": An index of authorities cited.* Avebury Publ., 1980, VII-391 pp.

De su hacer paciente, milimétrico, nos ha dado el profesor Lohr cumplida muestra en otras ocasiones. Su Repertorio de los comentarios aristotélicos cubre toda la Edad Media y avanza hasta completar la Edad Moderna. Es en el marco de esta ardua labor, que, como en un paréntesis de respiro, el autor nos ofrece este índice tomasiano.

En la presentación se nos indica un motivo de la profusión de citas que hallamos en los autores de la Edad Media. Lo exigía el método mismo de la exposición escolástica. No debe verse, pues, en este hecho el ejercicio de una erudición, caso que nos hallamos tan frecuentemente cuando, por el contrario, escasea el ingenio. Para el escolástico su estudio era un tratamiento comprensivo de lo recibido. El mismo Lohr ha expuesto en otras ocasiones como Tomás de Aquino elaboró metodológicamente esta relación de *receptor*. El *Scriptum super sententiis* posiblemente sea un caso significativo en este tema. El texto de Pedro Lombardo, él mismo fruto de un planteamiento concienzudo ante la tradición recibida, invitaba de por sí al tratamiento expansivo de dicha tradición. En cuanto a ejercicio, si no en cuanto teoría, Tomás parece haber seguido con entusiasmo el camino indicado. El tratar de sacar algunas conclusiones que nos sirvieran para caracterizar el camino recorrido, es un trabajo que requiere más tiempo y dedicación. Habría que empezar por estas 27 páginas que llenan las referencias a la *Ethica Nichomachea*, frente a las 10 de la *Metafísica* o las 7 del *De Anima*. Pedro Lombardo es citado en referencias que ocupan 22 páginas. Únicamente San Agustín, con 38 páginas de referencias, supera a la *Ética*, pero no a Aristóteles, cuyas citas ocupan 69 páginas. También por su poca extensión hay nombres que llaman la atención. Avicena no se lleva más que seis páginas; otro tanto Boecio.

Evidentemente esta aproximación numérica no nos informa de

lo que realmente constituye el meollo del problema: con qué criterios se aproxima Tomás a los textos de la tradición. Con la obra publicada por Lohr la puerta ha quedado abierta para que la respuesta pueda ser posible, por lo menos en esta obra mayor de Tomás.

J. Gayà

PSEUDO-ARISTOTELES. *Teología*. Trad. del árabe, introd., y notas Luciano RUBIO. Ed. Paulinas, Madrid 1978, 278 p.

La *Teología* atribuida a Aristóteles en la escolástica medieval árabe y latina ha sido objeto de extensos estudios. El lugar que ocupó en el desarrollo filosófico y teológico de la Edad Media no podía exigir menos. Y es importante que se propague el conocimiento de esta obra, pues mediante su estudio pueden percibirse mejor los orígenes de conceptos e ideas incorporadas a la filosofía medieval, y que muchas veces se dan como patrimonio común. Una exacta comprensión de la filosofía medieval exige superar el hiato que la separó de la edad clásica no sólo por la reconstrucción histórica de la transmisión, sino también por el análisis de las primeras consecuencias doctrinales de dicha transmisión. La *Teología*, en efecto, puede entenderse como respuesta al problema de la transmisión en su primera época, cuando los maestros helenistas sentían ya la necesidad de resumir a los viejos maestros para asegurarles una permanencia. Los árabes, al equivocarse la paternidad de la obra, al arrebatarla presumiblemente a Porfirio, introducen un problema no resuelto en la historia filosófica de Aristóteles. Pero, al mismo tiempo, aseguran una solución posible a cuantos problemas de "concordancia" entre Platón y Aristóteles surgirán posteriormente.

La presente edición es, ante todo, un valioso instrumento de trabajo. En la introducción se resumen los datos resultantes de la historiografía sobre la obra. Como base de la traducción se toma la edición de Badawîde 1955.

El texto castellano, al que acompañan algunas notas explicativas, señala los párrafos originales y los que están tomados de la *Eneadas* de Plotino, especificando en cada caso los lugares correspondientes.

J. Oliver

PERPEET, Wilhelm. *Aesthetik im Mittelalter*. Verl. Alber. Freiburg 1977, 121 pp.

De entrada hay que reconocer que el autor ha escogido acertadamente el plan de su exposición. Con ello se alcanza indicar un aspecto poco frecuente en el tratamiento que normalmente se hace de las relaciones entre la filosofía de la Edad Media y sus épocas anteriores. Generalmente suele insistirse en la evidencia de la tradición permanente, aunque sea por vía de recuperación. Sin embargo, la referencia medieval a la Antigüedad planteó también problemas serios, estimulando con ello la propia creatividad.

En el campo de la Estética, tal como lo resume Perpeet, se contaba con un grave conflicto en la tradición recibida. Por una parte la tradición estoica, la tradición filosófica más vigorosa, mantenía un claro desinterés, y aun desprecio, por las cuestiones de la belleza, posponiéndola, en todo caso, al valor preferido de la utilidad. La tradición cristiana, por otro lado, particularmente en aquellos espacios más influidos por la tradición platónica, reservaba el predicado de la belleza exclusivamente para el Creador.

Frente a este prácticamente universal desprecio del tema, el pensamiento medieval tuvo que construir su estética. Evidentemente los materiales de construcción para tal teoría fueron hallados, en buena parte, en la tradición misma. Según estudia Perpeet pueden señalarse tres grandes hitos en la elaboración de la Estética medieval. Se halla, en primer lugar, la reflexión de San Agustín que, partiendo de la Trinidad divina, introduce multitud de recursos para una valoración de la belleza en el marco de la relación positiva creador-creatura. El segundo capítulo lo constituye el sistema del pseudo-Dionisio Areopagita. En este corpus tan querido de la Edad Media se halla una reflexión profunda y amplia, de honda dimensión filosófica, elaborada sobre la simbología de la Luz.

Esta doble herencia se halla elaborada en la teoría escolástica que puede resumirse en torno a la llamada "metafísica de la luz". Elaboración ya presente en Juan Escoto Eriúgena, y que el siglo XIII llevaría a su perfección, en los umbrales mismos de la nueva situación que, impulsada por el nominalismo, convirtió en anacrónica una estética fundamentalmente centrada en la simbología. Estos últimos aspectos se hallan muy poco desarrollados en el libro que comentamos.

J. Gayà

SANGUINETTI, J.J. *La filosofía de la ciencia según Sto. Tomás*. EUNSA, Pamplona 1977, 371 pp.

El texto que se presenta es una alternativa de solución al problema contemporáneo de la dispersión de las ciencias. La referencia a Sto. Tomás es, pues, más a modo de fundamentación de esta alternativa, que no como fruto de una labor hermenéutica.

La dispersión de las ciencias no es un problema nuevo. La reflexión filosófica a partir de Kant es consciente del problema; sólo que, a juicio del autor, sus propuestas de solución se han encerrado en unos parámetros metodológicos que, al cerrar el camino al ser del ente, no consiguen su propósito en manera alguna. Se trata, por tanto, del problema metafísico. Sólo a partir de él, y de su solución realista, cabe esperar una vía de solución, terapéutica de la ciencia misma.

El problema metafísico se hace presente en el ámbito de la ciencia a través de la definición del conocer. La filosofía de la ciencia,

mencionada en el título de la obra, se despliega en una exposición del conocer. Partiendo de la posibilidad del saber y del error, la ciencia se instituye como “conocimiento de las causas”. Los capítulos centrales de la obra se dedican, en consecuencia, a temas tales como: el objeto del conocimiento científico, el orden de las ciencias, el método científico, los principios de la ciencia.

De esta manera puede formularse la demostración de la unidad metafísica de las ciencias con el término tomasiano de “resolutio”. Con él debe entenderse un movimiento de deducción que hiciera derivar toda la ciencia en un mismo cuerpo homogéneo. Se trata, como expresa el autor, de una “unidad de analogía” que reconduce todo el pensar científico a la unidad de los primeros principios. Por ser, precisamente, estos primeros principios plurales, y por realizarse diferenciadamente en los grados del ser, obtiene la ciencia su pluralidad armónica.

No es nuevo que reflexiones parecidas en torno a la unidad de la ciencia incluyan observaciones terapéuticas. No se pretende, en efecto, ofrecer una mera teoría científica, sino una alternativa operante que modifique, en primer lugar, el comportamiento de los científicos. Al trabajo diario de éstos corresponderá la verificación y corroboración de las alternativas propuestas.

R. Estelrich

SOBRE, Josep Miquel, *L'èpica de la realitat. L'escriptura de Ramon Muntaner i Bernat Desclot*. Curial Edicions Catalanes, Barcelona, 1978.

El paper que jugaren les famoses “quatre cròniques” dins de la historiografia i la història catalana no té paral·lel a cap altre cultura europea. No contenen *uns* moments decisius, sinó *els* moments decisius de la formació de l'imperi català. Si per poesia èpica entenem l'expressió idealitzada de la formació d'una identitat nacional, podriem dir amb l'autor d'aquest treball que “és fonamental per a la història literària de Catalunya el fet que la nostra èpica sigui històrica”. Lingüísticament són, amb l'obra de Ramon Llull, peces cabdals en la formació de la prosa catalana. A més a més, tenen una importància relativa dins de la història purament literària de Catalunya molt superior a la importància, per exemple, d'un Villehardouin o un Joinville dins de la literatura francesa, o un Pérez de Ayala dins de la literatura castellana.

Així que un estudi com aquest, que pren les dues cròniques de més importància des d'aqueix punt de vista, les de Desclot i Muntaner, i investiga els seus caires lingüístics i estilístics, no solament en el sentit estricte, sinó també en funció de les intencions dels autors dins

de l'ambient expansionista-heroica que visqueren i que volien trametre mereix l'atenció del medievalista i del catalanista.

Tot el llibre, escrit amb intel·ligència i claretat, és d'un interès excepcional, emperò són per ventura els dos primers capítols sobre llengua i estil que els lul·listes trobaran més directament aprofitables. Serviran com a complement valuós als estudis de Rubió i Balaguer, Ruffini, Sansone (veure les pp. 64-6 de la *Bibliographia Lulliana* de Brummer) i Gret Schib (a les pp. 19-27 de la seva edició de la *Doctrina pueril*), però amb un punt de vista (i també una bibliografia) bastant diferent i nou.

A. Bonner.

STEGMULLER, Wolfgang (Husg.) *Das Universalien-Problem*. Wissenchatliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1978, 373 pp.

Podría creerse que siempre son idénticos los problemas que ocupan la reflexión filosófica. Los mismos temas y, podría pensarse, con idénticas encontradas opiniones. El "problema" de los universales se ha mantenido vivo a lo largo de la historia. La época contemporánea ha visto su revitalización, gracias, sobre todo, al cambio en la lingüística que se produjo en la primera mitad del siglo XX. Y su estudio se ha formulado en términos de arraigado sabor tradicional. W. Quine es quizá quien, al tratar el problema, ha usado con más insistencia de una tal terminología. Su posición del problema se sitúa, más allá de la lógica, afectando a la metafísica y ontología. "El debate ontológico, afirma, acaba en un debate sobre el lenguaje". "Lo cual, añade de inmediato, no debe hacernos concluir que lo que existe depende de las palabras". El punto, pues, de referencia se traduce, para Quine, en el valor de las variables de una afirmación teórica. Los pasos "ontológicos" ulteriores deben ser considerados como abiertos, "con tolerancia y contento en la experimentación".

A pesar de su importancia y de la amplitud con que la teoría de Quine es recogida en la presente antología (cinco estudios), se destacan también las opiniones de B. Rusell., A. Church, N. Goodman, Hao Vang, R.L. Cartwright, I. Scheffler. N. Chomsky, R. Carnap. Son, en total, 19 los trabajos recogidos en este volumen, abarcando cronológicamente desde 1905 a 1964, siendo en su gran mayoría de los años 40-50.

R. Estelrich

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

En una curiosa e interesante serie de monografías, que se dedican a estudiar los principales centros de la civilización en su época de mayor relevancia, se ha incluido esta obra sobre la ciudad gallega en su época esplendorosa del siglo XII. En los límites cronológicos indicados se traza una instantánea de aquella ciudad en el momento en que su nombre atrae hacia el extremo de la península Ibérica miles y miles de peregrinos. Junto con Roma y con Jerusalén, Santiago es la tercera ciudad meta de la peregrinación medieval. De alguna manera puede decirse que tanto social, como artística o intelectualmente, Santiago surge de este hecho.

La autora del libro toma como guía de su propia guía el *Liber Sancti Jacobi*, conservado en el *Codex Calixtinus*. En sus cinco libros esta obra de mediados del siglo XII ofrece un amplio material para el conocimiento de la ciudad compostelana. Con todo, es el quinto libro el que despierta más particularmente la atención. En él encontramos noticia de los itinerarios seguidos por los peregrinos, de los paisajes, de las costumbres y las lenguas de las diferentes regiones que se atravesaban.

La ciudad, o más concretamente su Catedral, son el centro de todo este episodio de civilización que aquí se nos presenta. La devoción va traduciéndose en piedra por obra de artistas, como el maestro Mateo, y gracias al buen gobierno de hombres como Diego Galmírez y Pedro Suárez. También las letras, aunque sin la perennidad de un "Pórtico de la Gloria" florecieron a la par con el "incipiente humanismo de la escultura de Santiago" en la escuela catedralicia. Rainero de Pistoia y Roberto de Salerno pasaron por la ciudad. Junto a ellos la galería de peregrinos famosos es extensa. Francisco de Asís, por citar alguno, visita la ciudad en 1214 y funda en ella el primer convento franciscano de la Península.

Se diría que de la mano de la autora, y hojeando el *Codex Calixtinus* podemos lograr lo que no todos los visitantes de Santiago obtendrían en su propio siglo: una completa guía de Santiago de Compostela en el siglo XII.

J. Oliver

TAESCHNER, Franz. *Zünfte und Bruderschaften im Islam. Texte zur Geschichte der Futuwwa*. Artemis Verlag, Zürich-München 1979, 672 pp.

Muchas instituciones sociales, que han jugado un papel decisivo en la tradición, recuerdan en su terminología unos orígenes muy concretos, y con frecuencia extraídos de la misma vida cotidiana del hom

bre. *Al-futuwwa* es, en la civilización árabe, uno de dichos términos. Referido en primer lugar a la edad juvenil (“corresponde aproximadamente al *juventus* latino”), pasa a ser el centro de una constelación conceptual e institucional de gran envergadura. A su alrededor complejos éticos y religiosos van cuajando para dar cuerpo a dicha institución. Al comienzo se le une el término *fatâ*, como expresión tradicional para señalar el conjunto de virtudes que deben adornar a la “juventud”: generosidad, hospitalidad, valor.

Pretendiendo orígenes coránicos (sura 18), muy pronto el concepto pasó a designar unos determinados hábitos del comportamiento religioso, incorporando en su desarrollo algunos ritos significativos, como la investidura de los calzones (*sarâwil*). Alcanzó su gran desarrollo en la corte de Abû l-`Abbâs Ahmad an-Nâsir li-Dîn Allâh (575-622/ 1180-1225). Posteriormente fue integrándose en la tradición sufí.

F. Taeschner nos ofrece la historia de la *Futuwwa* enmarcándola en extensas traducciones de obras capitales para su desarrollo histórico. En esta selección figura, entre otros, el texto del Decreto del califa an-Nâsir, el *Kitâb al-Futuwwa* de Ibn al-Mi`mâr (m. 642-1244), el *Tubfat al-wasâfâ* de Ahmad b. `Iljâs an-Naqqâshal-Hartabirtî, la *Risâlat al-Futuwwa* de Sihâb ad-Dîn `Umar as-Suhrawardî (539-632/ 1145-1234). Al desarrollo posterior al siglo VII/XIV hacen referencia, entre otros, los textos del *Fütüvvetnâme* de Jahjâ b. Halil al-Burghâzî y el *Fütüvvetnâme-i kebîr* del Seyyid Mehemmed b. es-Seyyid `alâ ud-Dîn al-Huseynî er-Rizavi (escrito en 931/1524).

Como puede apreciarse por estas referencias, la obra ofrece una amplia panorámica y un material de trabajo extenso. Los estudios comparativos, que la historia de las instituciones sociales y culturales puedan sugerir, hallarán aquí un instrumento de gran valía. Es destacable, en este conjunto, el hecho de la referencia constante a la terminología original, lo cual presta a la traducción de los textos una transparencia y una seguridad digna de agradecimiento.

J. Gayà

THOMAS VON SUTTON. *Contra Quodlibet Iohannis Duns Scoti*. Herg. J. SCHNEIDER. Verlag der Beyer. Akad. der Wissenschaften, München 1978, XIII-112 pp.

Aceptando que posteriores estudios puedan refutar la paternidad del opúsculo atribuido a Tomás de Sutton, su texto nos es ofrecido en el marco de la edición de obras del autor inglés que una comisión de la Academia Bávara ha emprendido. Es, pues, el cuarto volumen publicado.

El interés del escrito de Sutton se centra en la discusión del concepto de *distinctio formalis*, tal como es desarrollado por Duns Scoto, si bien el autor aprovecha para rebatir otras opiniones afines. Desde

su posición tomista, que conoce únicamente la *distinctio realis* y la *distinctio rationis*, Sutton sigue, a través de las 15 cuestiones de su escrito, los principales temas de la teología trinitaria. No se trata, en rigor, de diferencias dogmáticas lo que queda cuestionado, pero el conjunto viene a marcar una línea de reflexión diferenciada entre ambos autores y las respectivas escuelas en ellos representadas. De parte de Duns Scoto y la escuela franciscana se subraya la propiedad diferenciada de cada una de las personas de la Trinidad, mientras para Sutton y la escuela tomista hay que realzar la unidad esencial de dichas personas trinitarias.

Estas tendencias en la exposición de la teología trinitaria no son, en manera alguna, innovaciones del siglo XIV. Lo sobresaliente de estas discusiones estriba, por el contrario, en que la argumentación es llevada por las sutiles vías de la metafísica y de la lógica, alcanzando un nivel de abstracción y de complejidad considerables. Es el momento en que la teología parece sucumbir a la violencia de la razón de las palabras. Un momento de trabajo intenso, de análisis minucioso. Ejemplo de ello lo constituyen estos escritos de Sutton que con alarde de sutileza intentan desmontar las demostraciones del Doctor Subtilis. El resultado debe verse más que nada en su contribución a la reflexión metafísica.

J. Gayà

VERNET, Juan. *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Ed. Ariel, Barcelona 1978, 395 pp.

La transmisión del saber clásico a la Europa occidental tuvo en España uno de sus eslabones fundamentales. La cultura árabe, que había recibido y cultivado dicha cultura clásica, conoció en la península Ibérica uno de sus momentos de más esplendor. A su contacto el mundo de la cristiandad medieval redescubrió con fuerza la filosofía y las ciencias. A través de pacientes investigaciones este período de ósmosis ha sido iluminado en toda su amplitud. Nombres como los de Thorndike, Sarton, M. Steinschneider, F.J. Carmody, y, entre nosotros, los trabajos de J. M. Millás Vallicrosa, han sido hitos importantísimos en este progresivo conocimiento del trasvase cultural que se produce en la Edad Media española.

El profesor J. Vernet, cuya amplitud de conocimientos en la materia se hermana con trabajos de investigación de primera mano, nos ofrece un panorama importante de la cultura hispanoárabe. Evidentemente el grueso de la obra está dedicado a la cultura científica, a las ciencias de la naturaleza. Lo cual no significa menosprecio por la filosofía o la literatura, por ejemplo, sino que evidencia la necesidad que en la bibliografía hispánica se tenía de una historia de la ciencia medieval. Aunque, bien es verdad, el libro de J. Vernet no se presenta como tal historia. La presupone. Tal vez en ello resida un obstáculo de

cierta relevancia para quienes tengan que enfrentarse con el acopio de títulos, de personas, de temas científicos que con brevedad imperiosa se juntan en las páginas del libro. El autor intenta mostrar cuales y como se transmiten los temas científicos de una cultura a otra. Problemas biográficos o de autoría -tampoco muy relevantes para quienes hacían de transmisores- no son tratados como en una definitiva historia de la ciencia en España será menester.

En capítulos sucesivos se estudia la cultura hispanoárabe desde sus inicios hasta más allá del siglo XIII. Dentro de cada capítulo el material es distribuido según las diferentes ciencias cultivadas, desde las matemáticas o la astronomía, hasta la medicina y la alquimia. La precisión con que los datos son presentados es, sin exageración, admirable. Obra de síntesis, no puede ser de lectura superficial, ni para información general, sino de relectura y de consulta utilísima. La discusión de puntos concretos en la asignación de opiniones o de procedencia de temas deberá remitirse a los trabajos monográficos que la presente obra supone y alentará. Ante la complejidad que los estudios de la historia de la ciencia española están conociendo, el libro del profesor Vernet debe ser reconocido como la primera gran síntesis. J. Gayà

NUEVA OBRA LULIANA DEL DR. GARCÍAS PALOU

RAMON LLULL Y EL ISLAM

SUMARIO

Cap. I: Introducción al estudio del tema "Ramon Llull y el Islam".-
Cap. II: Los primeros contactos de Ramon Llull con los musulmanes.-
Cap. III: Obras compuestas por Ramon Llull, con motivo del Islam.-
Cap. IV: Las obras que Ramon Llull compuso en árabe.- Cap. V: La fundación de colegios de lengua arábiga, como medio para la formación de misioneros, para la cristianización del Islam.- Cap. VI: "Miramar", el "monasterio" misionero de lengua arábiga.- Cap. VII: Método apologético, seguido por Ramon Llull, en sus controversias teológicas con los musulmanes.- Cap. VIII: El primer viaje de Ramon Llull a Túnez.- Cap. IX: El viaje de Ramon Llull a Chipre y a Armenia.- Cap. X: Primera permanencia de Ramon Llull en Bugía.- Cap. XI: La permanencia de Ramon Llull en Sicilia.- Cap. XII: Segundo viaje de Ramon Llull a Bugía.- Cap. XIII: Segunda permanencia de Ramon Llull en Túnez.- Cap. XIV: El Credo islámico, transmitido por Ramon Llull (Este capítulo consta de 15 artículos).- Cap. XV: Ramon Llull y Averroes.- Cap. XVI: Temas islámicos, en los escritos de Ramon Llull.- Epílogo.- Apéndice I: Los planos estratégicos, trazados por Ramon Llull para la sujeción del Islam.- Apéndice II: Tabla cronológica de las relaciones de Ramon Llull con el Islam.- Apéndice III: Documentos.- Bibliografía. Indices.

Palma de Mallorca, 1981.

Un volumen de XVI y 488 págs. y diez grabados.- 1500 pts.

Distribuidor: Edit. Moll, Calle Torre del Amor, 4. Palma de Mallorca.

ESTUDIOS LULIANOS se publica con la subvención del

INSTITUT D'ESTUDIS BALEARICS

y la ayuda de la CAJA DE AHORROS Y MONTE DE PIEDAD DE
LAS BALEARES.