

Estudios Lulianos

Revista de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

(Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

Núm. 71

SUMARIO

- ARMAND LLINARES. References et influences Arabes. Dans le
Libre de contemplació.....págs. 109-127
- M. NICOLAU. La Mística de Ramón Lull en el Libro "Del Amigo y
del Amado".....págs. 129-163
- J. J. SATORRE. La Novela Moral de Graçian (Un texto inédito del
siglo XV).....págs. 165-210
- L. L. COFRESI. Reason and Revelation: The coincidence of opposites
in Ramon Lull's thought.....págs. 211-214
- El Monestir Jerònim de la Trinitat de Miramar, Mallorca. Notes dis-
perses.....págs. 215-223
- CHARLES SCHMITT. In Memoriam.....págs. 225-228
- BIBLIOGRAFIA.....págs. 229-235

ESTUDIOS LULIANOS se publica bajo la responsabilidad del CON-
SEJO ACADEMICO 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 inter-
cambio:

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)

IMPRES A BALEARS PER  GRAFINSA

Depósito Legal P.M. 268-1961

REFERENCES ET INFLUENCES ARABES

DANS LE LIBRE DE CONTEMPLACIO*

Avant de pénétrer dans le *Libre de contemplació*, jetons un coup d'oeil sur le prologue et l'explicit.

Résumons le prologue et tout d'abord les quinze premiers versets¹ qui précisent la structure du livre. L'ouvrage est divisé en cinq livres, en souvenir des cinq plaies de Jésus Christ, et les cinq livres sont eux-mêmes divisés en quarante "distinctions", en souvenir des quarante jours que le Seigneur a passés dans le désert. Et de même que Dieu a voulu diviser l'année en 365 jours, Lulle divise son ouvrage en 365 chapitres, auxquels il en ajoute un, divisé en quatre parties, à l'image du quart de jour qui, tous les quatre ans, donne un jour supplémentaire. Chacun des 365 premiers chapitres est lui-même divisé en dix parties, à l'image des dix commandements de Dieu, chacune de ces parties étant à son tour divisée en trois versets, à l'image de la Trinité, ce qui fait au total trente versets par chapitre, correspondant aux trente deniers de Judas. Enfin, la division de chacun des cinq livres du *Libre de contemplació* est, elle aussi, symbolique. C'est ainsi que le premier livre comprend neuf distinctions, parce que Dieu a créé neuf cieux. Le second livre comprend treize distinctions, parce que Jésus et les apôtres étaient au nombre de treize. Le troisième livre comprend dix distinctions, parce que Dieu a donné à l'homme dix sens, cinq

* Este estudio fue presentado como Ponencia en el II Congreso Internacional de Lulismo, celebrado en Miramar (Mallorca) en octubre de 1976.

1. RAMON LLULL, *Obres Essencials* (OE). Ed. Selecta, Barcelona 1960, II p. 107.

corporels et cinq spirituels. Les six distinctions du quatrième livre symbolisent les six directions dans lesquelles Dieu a placé l'homme, et puisqu'il a donné deux intentions à l'homme, le cinquième livre comprend deux distinctions. Lulle ajoute enfin (verset 15): "Seigneur Dieu. De même que vous êtes un Dieu unique, de même nous mettons ces cinq livres sous un seul nom, qui est *Livre de contemplation en Dieu*".

Tout cela est clair. Lulle, chrétien fervent, écrit une oeuvre en souvenir et à la gloire de son Dieu. Lulle est catalan. Il s'exprime en catalan. Et pourtant, n'y a-t-il pas, dans la ferveur chrétienne du *Libre de contemplació*, la trace ou la marque d'arabisme et d'islamisme? Entendons-nous dès le départ. Cette trace peut être évidente ou supposée, ce peut être un témoignage que Lulle emprunte eux "sarrasins" pour l'accepter ou le critiquer, ce peut être aussi une influence non avouée, mais possible. Il sera donc question ici d'évidences, mais aussi de suppositions. Que nous proposent à ce sujet le dernier verset du prologue et l'explicit?

Le dernier verset du prologue dit ceci: "Seigneur, vous savez bien que je suis vil et pauvre par nature et par mes mauvaises actions; c'est pourquoi je ne suis pas digne que mon nom soit écrit dans cette oeuvre, ⁿⁱ que cette oeuvre me soit attribuée; c'est pourquoi je chasse et j'ôte mon nom de cette oeuvre, et elle, Seigneur, je l'attribue et je la donne à vous, qui êtes notre seigneur Dieu"². Il y a là un fait, corroboré tout au long du *Libre de contemplació*: l'oeuvre n'est pas signée par Lulle. Mais elle est bien de lui, c'est incontestable.

Deuxième fait. Quand on parle d'explicit, il faut bien voir que le *Libre de contemplació* en comporte deux et non un seul. Le premier, assez long, figure après le 365^e chapitre. Il commence ainsi: "Achevé est le *Livre de contemplation* pour la gloire, la révérence et l'honneur de notre seigneur Dieu"³.

Lulle explique ensuite que dans son oeuvre il n'y a rien "contre la sainte loi romaine" et qu'elle a été écrite "à la gloire et à la louange de notre seigneur Jésus-Christ". Le deuxième explicit, beaucoup plus court, figure, lui, après le 366^e chapitre. J'en rappelle les termes: "Achevée et terminée est cette traduction (*translació*) du *Livre de contemplation* de l'arabe en roman. Cette traduction a été finie le premier jour de l'année vulgaire, et la rédaction (*compilació*) en arabe a été finie et terminée le saint vendredi de Pâques où est mort et a souffert notre seigneur Dieu Jésus-Christ, fils de la Vierge glorieuse, notre dame sainte Maire"⁴.

C'est ce deuxième explicit qui a fait supposer que le *Libre de contemplació* a été effectivement écrit d'abord en arabe par Lulle. Je ne rappellerai pas ici toutes les hypothèses qui ont été émises à ce sujet. Je me contenterai de remarquer qu'au chapitre 125, Lulle écrit: "Comme votre serviteur et sujet s'ef-

2. Ibid. p. 108.

3. Ibid. p. 1251.

4. Ibid. p. 1258.

force autant qu'il peut de comprendre la langue arabe, pour pouvoir comprendre la signification des mots (arabes), et pour pouvoir, grâce à ces mots arabes, signifier la vérité à ceux qui parlent la langue arabe, j'implore votre miséricorde, Seigneur, pour que vous me donniez la grâce et la bénédiction de pouvoir vite comprendre et signifier par des mots arabes la vérité de votre sainte passion et de votre sainte Trinité"⁵. Si nous comprenons bien ce qui est dit ici, Lulle sait l'arabe au moment où il commence la rédaction du *Libre de contemplació*, mais il a besoin d'apprendre à exprimer en arabe les vérités du christianisme. Or, ce sont ces vérités que nous trouvons exposées tout au long du *Libre de contemplació*, comme le proclame le premier explicit. Il est douteux, dans ces conditions, que cette oeuvre ait été écrite d'abord en arabe, comme cela pourrait ressortir de la lecture du deuxième explicit.

Il est vrai que Lulle parle une autre fois de traduction de l'arabe en roman. Au dernier verset du chapitre 352, voici ce qu'il écrit: "Seigneur miséricordieux! De même que le troubadour doit nécessairement appliquer son entendement, sa mémoire et sa volonté aux paroles, à l'air et à la chanson qu'il veut composer, de même celui qui veut adorer et contempler moralement peut, grâce à l'art ci-dessus [c'est-à-dire l'art d'adorer et de contempler par étymologie, allégorie et anagogie], contraindre son entendement à entendre, sa mémoire à se remémorer et sa volonté à aimer ces choses dans lesquelles il veut vous adorer et vous contempler. S'il en est ainsi, Seigneur, comme votre serviteur est, par votre grâce, le traducteur (*romançador*) de cette oeuvre de l'arabe en roman, et comme sa mémoire, son entendement et sa volonté s'efforcent de tout leur pouvoir de s'élever à adorer et contempler leur créateur honoré, votre serviteur transforme et modifie dans cette traduction (*translació*) plusieurs arguments qui, dans le modèle arabe, ne sont pas aussi élevés, pour adorer et contempler vos vertus glorieuses, que ceux que votre serviteur emploie, arguments plus élevés et plus parfaits pour adorer et contempler votre sainte nature humaine et votre glorieuse nature divine"⁶.

Ce texte appelle quelques remarques. Il est en quelques sorte la conclusion du chapitre 352, premier d'une série où la contemplation s'appuie sur l'allégorie, procédé que j'ai étudié par ailleurs et sur lequel je reviendrai. Cette série de six chapitres est insérée, avec quelques autres⁷, entre des chapitres qui utilisent un art combinatoire, à base de lettres, sur lequel je reviendrai aussi. Art de contemplation et art combinatoire s'intègrent enfin dans la quarantième et dernière distinction, consacrée à l'oraison et de formation très composite. Notons également ces deux références conjointes: la référence à l'art du troubadour et celle au modèle arabe. Ces deux références, loin de se contredire, se complètent. Lulle est de la lignée des troubadours. Ecrivain profane, il est devenu écrivain religieux, mais il sait que la même discipline intellectuelle

5. 125, 20; ed. cit. p. 376.

6. OE II, p. 1185.

7. Capítulos 348 - 351 y 358 - 360.

est nécessaire dans les deux cas. Cette discipline s'applique aux trois puissances de l'âme. Elle fait trouver au troubadour les paroles et l'air de la chanson qu'il veut composer. A qui veut contempler Dieu, elle permet de s'appliquer "aux choses dans lesquelles" on peut le contempler. Mais le passage des "choses" à Dieu est difficile. Il demande l'emploi d'arguments (*raons*). Ces arguments, Lulle prétend les avoir trouvés dans le "modèle arabe" qu'il traduit. Quel modèle arabe? L'original arabe du *Libre de contemplació* dont il est question dans le deuxième explicit? Cela n'est pas possible. Pourquoi, en effet, Lulle transformerait-il dans la traduction qu'il nous propose "plusieurs arguments qui, dans le modèle arabe, ne sont pas aussi élevés que ceux qu'il emploie? Si le *Libre de contemplació* avait été écrit d'abord en arabe, les arguments que Lulle y aurait employés n'auraient pas pu être moins "élevés" et moins parfaits que ceux qu'il a employés dans la version catalane que nous connaissons, pour la bonne raison que dans les deux cas, il s'agirait d'arguments pour adorer et contempler la "sainte nature humaine" et la "glorieuse nature divine" du Dieu des chrétiens. Ce que Lulle veut plutôt dire ici, c'est qu'il s'est inspiré d'un ouvrage arabe, sans doute un art de contemplation à l'usage des musulmans qui ne reconnaissent à Dieu que sa nature divine. Mais quel est cet ouvrage? C'est de ce côté que les recherches devraient s'orienter.

Ce qui est fort certain, en revanche, ce sont les références précises au *Libre del gentil e los tres savis* que l'on trouve à plusieurs reprises dans le *Libre de contemplació*. Au chapitre 11, verset 28, il est question du *Libre de raons en les tres ligs*, tandis qu'au chapitre 77, verset 3 et au chapitre 188, verset 24, ce livre est désigné sous le nom de *Libre de demandes et de qüestions*. Mais il s'agit bien du *Libre del gentil*, puisqu'on peut lire au chapitre 366 et dernier, verset 18: "Soyez béni, seigneur Dieu, car si toutes ces choses [c'est-à-dire celles qui sont dans le *Libre de contemplació*] ne servaient pas à entendre et à savoir ce livre, il conviendrait de recourir au *Libre del gentil*, qui est appelé *Libre de qüestions e de demandes*, pour montrer la voie de la gloire de notre seigneur Dieu"⁸.

Il ne saurait être question ici de se prononcer sur l'antériorité du *Libre del gentil* par rapport au *Libre de contemplació* et, d'une façon générale, par rapport à l'ensemble de l'oeuvre lullienne. Ce qui est à peu près certain, c'est que la rédaction des deux ouvrages se situe sensiblement à la même époque, c'est-à-dire tout au début de la production littéraire de Lulle. Il est donc probable que certaines sources arabes —ou prétendument arabes, comme l'a fort bien montré C.H. Lohr⁹,— utilisées pour le *Libre del gentil* aient pu servir aussi pour le *Libre de contemplació*. Mais quelles sont ces sources? La question reste posée, même si au livre IV du *Libre del gentil* ("De la croyance des sarrasins", douzième article: "Du paradis et de l'enfer"), le Sarrasin parle du Co-

8. OE II, p. 1255.

9. Ramón Lull, *Liber Alquindi and Liber Telif*. Estudios Lulianos 12(1968) 145-160.

ran, des Proverbes de Mahomet (ou Hadiths) et des “gloses des présentateurs du Coran et des Proverbes”¹⁰.

Il n'en reste pas moins, et c'est là ce qui importe pour notre propos, que les références à la pensée et aux croyances arabes sont nombreuses dans le *Libre de contemplació* et qu'on peut, d'autre part, tenter d'y découvrir quelques influences de la pensée arabe, même et surtout si ces influences ne sont pas déclarées. Dans le domaine des références, j'examinerai quelques thèmes: les mérites comparés des trois religions révélées (thème du *Libre del gentil*), la place de Marie chez les musulmans, le fatalisme musulman, les idées des musulmans concernant le paradis, la conversion des infidèles et plus particulièrement des musulmans, avec pour corollaire, l'idée de croisade, et enfin le problème de l'éternité du monde, thèse averroïste par excellence et qu'il faut rattacher à tout un courant de la pensée arabe. Dans le domaine des influences, il s'agira de voir plus spécialement si l'art de contemplation de Lulle est, comme il le prétend lui-même, tributaire de la pensée arabe. Il faudra essayer de voir également si on peut expliquer par quelque influence arabe la présence insolite d'un art combinatoire, à base de lettres, dans la dernière partie du *Libre de contemplació*.

C'est au chapitre 186¹¹, intitulé: “Comment on perçoit et connaît dans les signifiés des vertus de Dieu et dans les signifiés des trois lois, que notre seigneur Jésus-Christ est vraiment Dieu et homme”, que Lulle met en balance les mérites respectifs des trois religions révélées. Au verset 4¹², il écrit: “Les juifs, les chrétiens et les sarrasins accordent et affirment, Seigneur, que vous avez unè bonté parfaite. Or, puisque tous sont obligés d'accorder que vous avez une bonté parfaite, il convient que nous cherchions laquelle des trois lois donne une plus grande signification de votre bonté, et cette loi qui signifiera le plus fortement votre bonté signifiera d'elle-même qu'elle est meilleure que les autres, et votre bonté signifiera que cette loi est meilleure que les autres”. On le remarque, ici, comme dans le *Libre del gentil*, Lulle compare les trois religions révélées, qui sont citées dans leur ordre d'apparition historique. Mais, plus que dans le *Libre del gentil*, le but avoué de l'auteur est de démontrer la supériorité du christianisme sur les deux autres religions. A la suite du verset 4, qui vient d'être cité, la comparaison des trois religions permet de conclure que le christianisme est supérieur à la religion juive et à la religion musulmane, parce que, mieux qu'elles, il “signifie” la bonté de Dieu. Cé thème est d'ailleurs repris un peu plus loin, au chapitre 217¹³ où il est montré que “la loi des chrétiens donne la plus grande signification” de la “glorieuse bonté” de Dieu.

10. OE I, p. 1133.

11. OE II, pp. 543-546.

12. Ibid. p. 543.

13. Ibid. pp. 683-546.

Le thème suivant, celui de la Vierge Marie, fait uniquement référence aux musulmans. Au chapitre 287, intitulé: “Comment on traite de l’amour que notre dame sainte Marie, Vierge glorieuse, a envers nous et que nous avons envers elle”¹⁴, il est longuement question d’eux. Le verset 10¹⁵ dit: “Nous sentons sensiblement et nous entendons intellectuellement que les sarrasins aiment notre Dame d’une manière et ne l’aiment pas d’une autre. La manière selon laquelle ils l’aiment, Seigneur, est en ce qu’ils la louent d’avoir été vierge avant l’enfantement et après l’enfantement, d’avoir conçu de la parole de Dieu; ils disent aussi que son fils fut prophète et ils disent d’elle qu’elle fut une très bonne dame et sans péché. L’autre manière, selon laquelle les sarrasins n’aiment pas notre Dame est quand ils nient que la personne du fils s’incarna en elle, fut Dieu et homme et créa le monde”. Tout ce qui est dit ici est conforme à l’enseignement du Coran. Qu’on se reporte seulement à la sourate dite “de Marie” ou à celle dite “de la famille d’Imram” (Imram étant le nom attribué au père de Moïse et d’Aaron, et aussi au père de la Vierge Marie). Dans cette dernière sourate, très longue, on peut lire notamment: “Un jour les anges dirent à Marie: Dieu t’annonce son Verbe. Il se nommera le Messie, Jésus fils de Marie, illustre dans ce monde et dans l’autre, et un des familiers de Dieu...”

Seigneur, répondit Marie, comment aurais-je un fils? aucun homme ne m’a touchée. —C’est ainsi, reprit l’ange, que Dieu crée ce qu’il veut. Il dit: Sois, et il est.

Il lui enseignera le Livre et la sagesse, le Pentateuque et l’Evangile...”¹⁶. Que, pour les musulmans, Jésus ne soit pas le fils de Dieu, cela ne fait aucun doute. La sourate de Marie le rappelle: “Dieu ne peut pas avoir d’enfants. Loin de sa gloire ce blasphème!”¹⁷.

L’amour que les musulmans portent à la Vierge est donc loin d’être parfait, aux yeux d’un chrétien. Pour Lulle, ce que les musulmans oublient de louer chez la Vierge est même plus important que ce qu’ils louent en elle. C’est le sens du verset suivant du *Libre de contemplació* (verset 11): “Quand ma mémoire se remémore, Seigneur, l’amour que les sarrasins portent à notre Dame et l’amour qu’ils ne lui portent pas, il est signifié à mon entendement que, sans aucune comparaison, la noblesse, l’honneur, la vertu, la gloire et la grâce que les sarrasins oublient, ignorent et n’aiment pas en notre Dame sont bien plus grands que le bien qu’ils se remémorent, entendent et aiment en elle; car, ajoute Lulle, de même que la mer est plus grande qu’une goutte d’eau, de même et bien plus encore, sans aucune comparaison, ce en quoi les sarrasins n’aiment pas, ne louent pas et n’honorent pas notre Dame est plus grand que

14. Ibid. pp. 886-890.

15. Ibid. pp. 887-888.

16. Cité par E. Dermenghem, Mahomet et la Tradition islamique. Paris 1955, p. 107.

17. Ibid. p. 104.

ce en quoi ils l'aiment et la louent"¹⁸. Lulle en conclut (verset 12) qu'il faut reprendre les musulmans sur ce point et tenter de les convertir. Nous verrons un peu plus loin le thème de la conversion, si cher à Lulle. On notera, pour l'instant, qu'en dépit du caractère condamnable de l'amour qu'ils portent à la Vierge, les musulmans en sont, d'après Lulle, les défenseurs impitoyables et les chrétiens feraient bien de les imiter en cela. D'après Lulle, en effet, les musulmans ont établi qu'ils condamneraient à mort "tout homme qui dirait du mal de notre Dame"¹⁹. Il est impossible de dire ici à quelle source Lulle a puisé ce renseignement. Rien, dans le Coran ou les Hadiths, ne vient confirmer ses dires. Peut-être se réfère-t-il à quelques tradition particulière? Mais laquelle?

La référence aux musulmans redevient précise lorsque, sans les désigner nommément, Lulle s'en prend à ceux qui errent au sujet de la prédestination et pour lesquels le libre-arbitre n'existe pas²⁰. Pour Lulle, il n'y a pas de contradiction entre la prédestination et le libre arbitre qu'elle ne détruit pas. "Vous avez, dit-il en s'adressant à Dieu, placé l'homme dans un très grand ordre, car en raison du sentiment que l'homme a d'être libre en son vouloir, en se sentant la libre volonté de faire le bien ou de faire le mal, pour cette raison l'homme mérite la gloire ou mérite la peine; et en raison de ce qui vient ensuite, c'est-à-dire cette chose qui se fait dans la puissance motrice, arrive cette chose qui doit nécessairement arriver, puisqu'il est prévu dans votre savoir qu'elle doit arriver". Ce problème de la prédestination est si important pour Lulle qu'il va essayer de le mettre en équation, si je peux hasarder cette expression. C'est ce que nous verrons à propos de l'art combinatoire.

Dans la vingt-et-unième distinction, qui comprend seulement trois chapitres (chap. 97-99) et qui traite "de la gloire du paradis", il est beaucoup question, pour la critiquer, de la conception que les musulmans se font de l'au-delà. Les chapitres 97 et 98 disent, en effet, ce que n'est pas la gloire du paradis et ce qu'elle est aussi (le chapitre 99 développe plus spécialement ce dernier point). Or, ce que la gloire du paradis n'est pas, c'est justement ce que les musulmans imaginent qu'elle est. D'où la critique sévère que Lulle fait de leur conception du paradis, d'abord au chapitre 97, sans les nommer, puis au chapitre 98, en les nommant.

Au chapitre 97, les versets 17 à 29²¹ seraient à citer pour leur précision. Je me contenterai d'en citer deux, les versets 17 et 27. Le premier dit ceci: "Seigneur, la gloire que l'on aura en votre essence aura une si grande perfection qu'il n'y aura aucune nécessité que l'on soit en gloire à manger, à boire et à s'accoupler avec des femmes; et, à supposer qu'au paradis on mange, on boive et on couche avec une femme, on ne pourra pas être en gloire autant qu'on le sera, sans y avoir la gloire de manger, de boire et de coucher avec des

18. OE II, p. 888.

19. V. 24, ed. cit., p. 889.

20. C. 51,22-24, ed. cit. pp. 208-209.

21. Ibid. pp. 306-307.

femmes’’²². Autrement dit, il n’est pas nécessaire d’imaginer l’existence de plaisirs sensibles au paradis. La gloire du paradis est quelque chose de bien supérieur, et à supposer que ces plaisirs existent, ils sont de toute façon insuffisants. Toutefois Lulle ne semble pas les exclure tout à fait ici. Mais ce n’est qu’une clause de style. Le verset 27²⁷, ne laisse pas de doute à ce sujet: “Si dans ce monde nous voyons, Seigneur, que les hommes pauvres trouvent une grande joie et un grand plaisir quand ils peuvent parler aux rois et aux grands hommes, comment se pourrait-il que dans la gloire, quand les hommes seront en présence de votre déité, ils aient besoin de gloire de lait, de vin, de miel, de beurre, d’huile, d’eau ou de femmes à dépuceler et à caresser?” Tout cela est dit contre la conception que, selon Lulle, les musulmans se font du paradis. Si ceux-ci n’ont pas été nommés jusqu’à présent, ils le sont, en revanche, maintenant (chapitre 98, verset 9): “Au paradis, Seigneur, pour grand que serait le bonheur que l’on y aurait en nourritures, en vêtements et en femmes, on ne pourrait pas être aussi près de votre déité qu’on l’est parce que votre déité est unie à la nature humaine. C’est pourquoi, Seigneur, en gloire on aura plus de bonheur et plus de gloire en raison de votre humanité, qu’on en aurait si on avait tout le bonheur et tout le plaisir que les sarrasins disent qu’on y aura, à manger, à boire, à s’habiller, en palais et en femmes’’²⁴.

Il n’y a pas de doute possible. Pour Lulle, les musulmans ont une conception matérielle du paradis, conception erronée, car la gloire du paradis est d’essence purement spirituelle. Mais cette conception que Lulle met en cause est-elle réellement celle des musulmans? Voyons d’abord ce que Lulle lui-même dit dans le *Libre del gentil*, au livre IV qui traite “de la croyance des sarrasins”. Mes citations seront traduites de l’excellente édition du *Libre del gentil* que le recteur Garcias Palou a procurée dans le premier volume des *Obres Essencials*. Voici ce que le Sarrasin dit notamment au Gentil, à propos du paradis: “Nous croyons avoir gloire au paradis de deux manières: l’une est gloire spirituelle, l’autre est gloire corporelle. Gloire spirituelle est voir Dieu, aimer et contempler Dieu. Nous aurons cette gloire au paradis, et, selon ce que dit notre prophète Mahomet dans ses Proverbes, les hommes qui seront au paradis verront Dieu matin et soir... Nous aurons la gloire corporelle avec tous les cinq sens corporels, avec lesquels on aura servi Dieu en cette présente vie où nous sommes...”²⁵. Et le Sarrasin d’expliquer longuement au Gentil les plaisirs des sens qui seront offerts en récompense aux hommes qui auront mérité le paradis²⁶. Est-il vrai, demande alors le Gentil, que tous les musulmans ont une telle conception du paradis? A vrai dire, répond le Sarrasin, seuls certains musulmans conçoivent ainsi la gloire du paradis. Cette conception est ti-

22. Ibid. p. 305.

23. Ibid. p. 306.

24. Ibid. p. 307.

25. OE I, pp. 1131-1132.

26. Ibid. pp. 1132-1133.

rée “du Coran, qui est notre loi, et des Proverbes de Mahomet, et des gloses des présentateurs du Coran et des Proverbes”²⁷. Mais, ajoute, le Sarrasin, “il y a parmi nous d’autres gens qui entendent la gloire moralement, et l’exposent spirituellement, et disent que Mahomet parlait d’une façon imagée aux gens qui étaient simples d’esprit et dépourvus d’intelligence; et pour pouvoir les faire s’éprendre de Dieu, il leur racontait la gloire décrite ci-dessus. Et c’est pourquoi ceux qui ont cette croyance disent qu’au paradis il n’y aura pas de gloire à manger ou à coucher avec une femme, ni des autres choses décrites ci-dessus; et ceux qui disent cela sont des hommes de science et de grands clercs; ce sont des hommes qui en certaines choses ne servent pas bien les commandements de notre loi, et c’est pourquoi nous les considérons chez nous presque comme des hérétiques. Ils sont venus à l’hérésie pour avoir écouté la logique et la physique. Et c’est pourquoi il est établi chez nous que personne ne peut lire publiquement la logique ou la physique”.

Ainsi, par l’entremise du Sarrasin du *Libre del gentil*, Lulle admet que certains musulmans ont une conception purement spirituelle du paradis. Mais ces musulmans sont des hérétiques, ou presque. Les musulmans orthodoxes, quant à eux, admettent que le paradis procurera aux bienheureux une gloire spirituelle et corporelle. C’est uniquement sur la gloire corporelle promise aux musulmans que Lulle met l’accent dans le *Libre de contemplació*. Cela se comprend, puisque Lulle veut prouver la supériorité de la conception chrétienne sur la conception musulmane du paradis. En fait, cette gloire corporelle promise aux musulmans ne se trouve ni dans le Coran ni dans les Hadiths. Comme le remarque Maurice Gaudefroy— Demombynes: “Depuis l’époque des Croisades, l’Occident se scandalise des descriptions alléchantes du “paradis de Mahomet”; c’est plutôt celui des Ismâ’iliens, Chî’ites extrémistes et grands assembleurs de légendes, qui ont empli l’âme des Croisés de voluptueuses images”²⁸. La question reste posée malgré tout de savoir à quelle source Lulle a puisé pour décrire ce “paradis de Mahomet”. Dans des ouvrages arabes de musulmans orthodoxes? C’est peu probable. N’aurait-il pas puisé plutôt ses descriptions et ses arguments dans un de ces ouvrages de controverse chrétienne qu’il citera plus tard dans son *Liber de fine* et que Charles H. Lohr a si bien analysés dans son article déjà cité? J’opterai volontiers pour cette dernière hypothèse.

La conversion des musulmans est une préoccupation constante de Lulle. Il n’est pas question de redire ici tout ce que Ramon Sugranyes de Franch a dit excellemment à ce sujet dans son *Raymond Lulle, docteur des missions*. Je me contenterai de remarquer que si Lulle est, tout au long du *Libre de contemplació*, préoccupé de conversion, cette préoccupation apparaît d’abord assez

27. Ibid. p. 1133.

28. *Mahomet*, Paris 1969, p. 431.

vague²⁹, pour se préciser peu à peu. Au chapitre 81, verset 27, il s'agit d'envoyer des religieux chez les "infidèles"³⁰. Même préoccupation au chapitre 94, verset 18³¹, de même qu'au chapitre 146, verset 29³². Mais déjà au chapitre 83, verset 7, il est question "de raisons et de preuves" nécessaires aux missionnaires³³. Au chapitre 106, verset 28, Lulle s'attriste de voir qu'il est "peu d'hommes qui veuillent apprendre diverses langues et qui aillent prêcher aux infidèles..."³⁴. Au chapitre 125, verset 20, déjà cité, Lulle précise sa pensée: il lui faut apprendre de plus en plus la langue arabe, mais cela ne serait pas suffisant. En effet, "savoir et comprendre la langue arabe serait de peu de valeur si je n'avais (c'est Lulle qui parle) la dévotion de signifier la vérité de la sainte foi romaine: c'est pourquoi j'implore votre miséricorde, Seigneur, puisque vous m'avez fait la grâce que je comprenne la langue arabe, de me faire la grâce d'avoir la dévotion de vous louer et de vous bénir en langue arabe, et de ne pas redouter ni craindre la peine qui pourrait m'être faite par un homme de langue arabe ou d'une autre langue"³⁵.

Raisons, preuves, connaissance de l'arabe et, bien entendu, dévotion, courage d'aller jusqu'au martyre, telles sont les armes préconisées par Lulle pour la conversion des musulmans. Mais quel est son sentiment sur la croisade? Certains passages du *Libre de contemplació* témoignent que Lulle récuse dans un premier temps l'emploi des armes matérielles. Ainsi, écrit-il au chapitre 112, verset 10: "Glorieux Seigneur, plein de pitié, humble, doux, simple et suave, je vois maints chevaliers qui vont en la sainte terre d'outre-mer et croient conquérir celle-ci par la force des armes. Or, je vois qu'à la fin tous s'y consomment sans venir à bout de ce qu'ils croient. Il me semble, Seigneur, que la conquête de cette sainte terre ne doit être entreprise qu'à la manière où vous l'avez faite, vous et vos apôtres, qui l'avez conquise avec de l'amour, avec des prières et en répandant des larmes et du sang"³⁶. Au chapitre 204, Lulle se fait encore plus précis. "Comme c'est une chose, écrit-il au verset 25, que les chrétiens et les sarrasins se font la guerre intellectuellement parce qu'ils ne s'accordent pas et ne s'entendent pas au sujet de leur foi et de leur croyance, à cause de cela, Seigneur, ils se font la guerre matériellement (*sensualment*). Et par suite de cette guerre, les hommes sont blessés, prisonniers, morts et anéantis (*destruïts*). Et par suite de cette destruction, beaucoup de principautés, beaucoup de richesses et beaucoup de terres sont dévastées et ravagées, et beau-

29. Cf. c. 61, 23-24; c. 67,11; c. 77,30.

30. OE II, p. 272.

31. Ibid. p. 299.

32. Ibid. p. 427.

33. Ibid. p. 275.

34. Ibid. p. 326.

35. C. 121, 21; ed. cit. p. 326.

36. OE II, P. 340.

coup de biens qui existeraient s'il n'y avait pas de guerre disparaissent"³⁷. On conviendra qu'ici Lulle est non seulement opposé à la croisade armée, mais encore à la croisade spirituelle, à laquelle il voudrait substituer une libre discussion entre les chrétiens et les musulmans. C'est ce qu'il indique au verset suivant (verset 26): "Si on veut donc instaurer la paix entre les chrétiens et les sarrasins et si on veut faire disparaître les maux si grands qui leur adviennent par suite de leur guerre, il convient, Seigneur, d'instaurer premièrement la paix dans la nature sensible de façon que les uns puissent aller et être chez les autres, et par la paix matérielle (*sensual*) on pourra régler (*concordar*) la guerre intellectuelle; et comme la guerre intellectuelle sera finie, alors il y aura paix et accord entre eux, parce qu'ils auront une même foi et une même croyance, et cette unité de foi et de croyance sera une cause et une raison pour eux d'être matériellement en paix".

Nous sommes ici dans le domaine de l'utopie. Il est vrai que la libre circulation des hommes les rapproche les uns des autres. Mais les rapproche-t-elle au point de les mettre d'accord sur tout, et en particulier sur ce qu'il y a de plus profond en eux, leurs croyances? On peut en douter, mais il est permis de rêver aussi de cet état idéal où la paix régnerait pour tous les hommes de bonne volonté, après de libres discussions entre eux. Alors, le but que poursuit Lulle, c'est-à-dire la conversion des musulmans, serait atteint. "Mais, poursuit Lulle au verset 27, comme les chrétiens, Seigneur, ne sont pas matériellement en paix avec les sarrasins, ils n'osent pas disputer de la foi avec eux quand ils sont chez eux; alors que s'ils étaient matériellement en paix et si les uns pouvaient disputer avec les autres de la foi sans guerre matérielle, ce serait une chose possible que les chrétiens dirigent et éclairent les sarrasins dans la voie de la vérité, par la grâce du Saint Esprit et par de vraies raisons signifiées dans la perfection de vos qualités". Ainsi, à ce point précis du *Libre de contemplació*, Lulle ne conçoit la conversion des musulmans que comme la suite logique d'un dialogue librement consenti entre chrétiens et musulmans. Pas de guerre intellectuelle, et à plus forte raison pas de guerre matérielle, pas de croisade. Ceci serait d'ailleurs conforme à l'exemple que nous ont laissé Jésus et les apôtres: "De même, en effet, écrit Lulle au verset 29 du même chapitre, que vous et vos apôtres et disciples avez instauré la paix matérielle, Seigneur, parce que vous n'avez pas fait matériellement la guerre, bien qu'on vous ait fait une guerre matérielle, de même ce serait une très grande raison que les chrétiens se remémorent la manière dont vous avez usé avec les apôtres et qu'ils aillent être en paix matérielle avec les sarrasins pour qu'ils puissent donner louange et gloire de vous qui, en mortifiant la nature matérielle, avez apporté sur terre la paix intellectuelle".

L'attitude de Lulle est claire jusqu'à présent: il est opposé à la croisade, jugée par lui inutile et dangereuse. Il ne conçoit la conversion des musulmans que comme la conséquence logique d'un dialogue, d'une "dispute", librement

37. Ibid. p. 604.

consentis. Mais le ton change vers la fin du *Libre de contemplació*. Au chapitre 284, verset 24, Lulle se lamente de l'indifférence du pape, des cardinaux, des religieux, des prélats et des princes qui se désintéressent de ce qui se passe "dans le saint lieu de Jérusalem et dans le coeur des hommes infidèles qui croient en de faux prophètes et qui adorent et honorent l'image d'idoles et de serpents, comme si ces choses étaient notre Dieu créateur"³⁸. Un peu plus loin, au chapitre 287, verset 17, Lulle se fait plus véhément encore, dénonçant l'indifférence des chrétiens en général sur tout ce qui touche "le saint lieu où naquit notre Dame, le saint lieu où elle conçut du Saint Esprit et le saint Sépulcre"³⁹. C'est de la reconquête de ces saint lieux qu'il est question maintenant au chapitre 309: "Nous disons, déclare Lulle au verset 22, que nous sentons sensiblement et entendons intellectuellement que les princes, les chevaliers et leurs peuples ont le pouvoir et le savoir de conquérir le saint Sépulcre de Jérusalem et tous les autres lieux que les sarrasins et les infidèles possèdent"⁴⁰. Aux chapitres 358 et 360, c'est-à-dire presque à la fin de son livre, Lulle se fait plus précis encore, en imaginant l'organisation d'une croisade matérielle et spirituelle. Au chapitre 358, verset 29, il est question "que les religieux et les hommes justes et de sainte vie apprennent diverses langues et aillent prêcher et convertir les infidèles sans craindre la mort, les périls et les tourments, et que le pape désigne des cardinaux et assigne des revenus pour les différentes provinces où les infidèles seraient obéissants à l'Eglise romaine, jusqu'à ce que, par la prédication, la force des armes, l'oraison, la contemplation et la dévotion d'hommes de sainte vie, tout le monde donne gloire et louange au Créateur honoré qui a voulu incarner son Fils..."⁴¹. Au chapitre 360 enfin, verset 9, la même idée est reprise et amplifiée. Il s'agit bien maintenant pour Lulle de préconiser la lutte spirituelle et armée contre les "sarrasins". On peut donc dire que son attitude à ce sujet s'est transformée du tout au tout durant la rédaction du *Libre de contemplació*. Opposé au début à toute croisade, spirituelle ou armée, partisan d'un dialogue ouvert avec les musulmans, Lulle se fait peu à l'idée d'une croisade nécessaire pour la reconquête des lieux saints et pour la conversion de ceux qui les occupent.

Le dernier thème du *Libre de contemplació* qui a un rapport avec la pensée arabe est celui de l'éternité du monde. C'est, à l'époque de Lulle, la thèse averroïste par excellence. Toutefois on la trouve déjà chez des penseurs arabes antérieurs à Averroès, en particulier chez Ibn Thofaïl et son *Philosophe autodidacte*. On sait que pour Ibn Thofaïl il y a autant de raisons pour ou contre l'éternité du monde. Cela est indifférent au croyant, pense Ibn Thofaïl, puisque dans les deux hypothèses on peut démontrer l'existence d'un être incorpo-

38. Ibid. p. 878.

39. Ibid. p. 888.

40. Ibid. p. 982.

41. Ibid. p. 1214.

rel, créateur de l'univers⁴². Une telle attitude est inconcevable pour un chrétien, et on comprend dès lors les attaques de Lulle contre cette thèse de l'éternité du monde qu'il reprend en divers passages du *Libre de contemplació*, notamment aux chapitres 6 (versets 8-9), 7 (verset 14), 30 (verset 5), 231 (verset 22), 350 (verset 11), tandis que le chapitre 196 est entièrement consacré à démontrer que le monde a eu un commencement⁴³.

Il apparaît ainsi que les références arabes sont nombreuses dans le *Libre de contemplació*. Elles témoignent souvent, mais pas toujours, d'une bonne connaissance des croyances des musulmans, connaissance qui n'influe pas sur la pensée de Lulle, si ce n'est *a contrario*. Chaque fois, ou presque, que Lulle se réfère aux croyances des "sarrasins", c'est pour dire son désaccord et sa réprobation. N'est-il pas possible cependant de déceler quelque influence de la pensée arabe sur tel autre passage du *Libre de contemplació*? L'entreprise est hasardeuse, je le sais. On a pensé, par exemple, à une influence arabe qui expliquerait l'importance que Lulle accorde au nom de Jésus. Mais le Père Longpré —qui fut des nôtres en 1960 et qui, hélas, n'est plus parmi nous aujourd'hui— a montré dans sa remarquable étude du "Dictionnaire de Théologie Catholique" (col. 1127) qu'à l'époque où Lulle écrit son livre, Gilbert de Tournai, Ofm, et Humbert de Romans, O.P., écrivent leurs traités *De nomine Jesu*, et que, au concile de Lyon (1274), Grégoire X encourage les chrétiens à la dévotion au Christ. Je crois néanmoins qu'il est deux points du *Libre de contemplació* qui peuvent laisser supposer, avec des nuances, une certaine influence arabe sur Lulle: son art de la contemplation et son esquisse d'art combinatoire, à base de lettres.

L'art de la contemplation se systématisé dans la quarantième et dernière distinction (chap. 315 à 365) intitulée: "De l'oraison", et plus spécialement dans les chapitres 348 à 358, insérés entre des chapitres où prend naissance et où se développe cet art combinatoire sur lequel je voudrais terminer mes remarques. Les chapitres 352 à 357 ont déjà retenu mon attention par ailleurs. Je n'ai pas l'intention d'y revenir longuement. Je me permettrai seulement quelques remarques: dans ces chapitres il est question d'adorer et de contempler Dieu par "étymologie, allégorie et anagogie" (chap. 352), par "morale intelligence, allégorie et anagogie" (chap. 353-354), par "morale figure avec allégorie et anagogie" (chap. 355-356), par "exposition intellectuelle" (chap. 357). Dans ce dernier chapitre, au verset 1, Lulle explique qu'il existe quatre façons de comprendre un texte: l'histoire, la tropologie, l'allégorie et l'anagogie, qu'en ce qui le concerne il négligera l'histoire et il désignera la tropologie sous le nom d'"exposition morale"⁴⁴. Ces quatre façons de comprendre un texte se réfèrent, on le sait, aux quatre sens de l'Écriture, traditionnellement

42. Je renvoie pour le détail à l'édition espagnole *El filósofo autodidacta*, Traduction de F. Pons Bohigas (Coll. Austral, p. 87-91).

43. OE II, p. 576-580.

44. Ibid. p. 1204.

admis : l'historique, le tropologique, l'allégorique et l'anagogique. Il n'y a donc là rien d'oriental dans la façon d'adorer et de contempler Dieu. Et cependant ! Au chapitre 352, verset 7, Lulle écrit : "Que celui qui veut avoir l'art et la manière de l'oraison intellectuelle, sache se diriger vers elle par le sens figuré, en arabe appelé *rams*, c'est-à-dire sens figuré, allégorique ou anagogique, composé de sensible et d'intelligible"⁴⁵. La référence au vocabulaire arabe est patente, mais peut-on parler d'influence ? Ne s'agit-il pas plutôt d'une certaine concordance, tout à fait partielle d'ailleurs, entre le sens figuré tel que les musulmans l'entendent et le sens figuré tel que l'entendent les chrétiens ? On voit bien que pour les musulmans il n'y a qu'un sens figuré, tandis qu'il y en a trois pour expliquer l'Écriture. Mais il ne faut pas oublier que tout à la fin de ce même chapitre 352, verset 30, Lulle prétend être, on l'a vu, "le traducteur de cette oeuvre de l'arabe en roman" et qu'il "transforme et modifie dans cette traduction plusieurs arguments qui ne sont pas aussi élevés dans le modèle arabe"⁴⁶. Faut-il donc accepter que certains arguments utilisés par Lulle ont été réellement empruntés à la littérature arabe et plus spécialement à quelque ouvrage mystique ? Mais, transformés, modifiés, ces arguments demeurent-ils reconnaissables ? Seule, une étude approfondie du vocabulaire de la mystique musulmane pourrait permettre de répondre clairement à cette question. Nous nous contenterons donc seulement d'admettre l'éventualité d'une influence de la mystique musulmane sur Lulle qui écrira plus tard son admirable *Libre d'Amic e Amat* "à la manière des soufis".

Le thème de l'Ami et de l'Aimé apparaît d'ailleurs à maintes reprises dans le *Libre de contemplació*, à partir du chapitre 272. Et au chapitre 287, verset 12, on lit ce texte curieux : " (Si les chrétiens), Seigneur, aimaient parfaitement notre Dame, ils reprendraient les sarrasins des fautes qu'ils font contre notre Dame et contre son fils glorieux aimé d'elle très glorieusement et très chèrement. Et comme il est de la nature de l'amour de faire prendre et chercher à l'ami toutes les manières de pouvoir servir et trouver son aimé, si les chrétiens aimaient parfaitement notre Dame, ils prendraient et chercheraient toutes les manières pour pouvoir amener les sarrasins à la conversion..."⁴⁷.

Il reste enfin que certaines images employées par Lulle peuvent être d'origine orientale. C'est, comme le remarque Miquel Arbona dans son annotation du *Libre de contemplació*⁴⁸, ce qu'a fait Helmut Hatzfeld qui se fonde sur la lecture du chapitre 102 pour établir sa théorie de l'influence arabe chez les mystiques espagnols à partir de Lulle⁴⁹. Cette remarque est faite à propos de l'imagerie de l'eau, caractéristique de sainte Thérèse et des autres mystiques espagnols, et qu'on trouve au chapitre 102 du *Libre de contemplació* et dans

45. Ibid. p. 1181.

46. Ibid. p. 1185.

47. Ibid. p. 888.

48. Note 99, OE II, pp. 1262-1263.

49. Cf. H. HATZFELD, *Estudios literarios sobre mística española*. Madrid 1955, pp. 33-143.

d'autres passages (chap. 206,9; 294,5-6; 351,11). Je retiendrai cette belle image du chapitre 102, verset 26: "De même que par suite d'une grande sécheresse les sources et les étangs se tarissent et les herbes meurent, de même quand nous cherchons la perfection en nous, nos fautes croissent et se multiplient en nous. Mais de même que par suite d'une grande abondance de pluie les étangs, les sources et les torrents se remplissent, de même, Seigneur, parce que nous cherchons nos perfections en vous, tous nos défauts se transforment en perfections!"⁵⁰. Ces comparaisons ont-elles une origine précisément orientale? Dans l'état actuel des investigations, il semble difficile de le dire, car qui peut dire où les recherches à ce sujet peuvent s'arrêter? Ainsi, au chapitre 355 du *Libre de contemplació*, versets 28 et 29, il est question d'un "Arbre de lumière" (*Arbre de luu*)⁵¹ sur lequel je me suis interrogé sans pouvoir donner de réponse. Or, cet "Arbre de lumière" figure dans deux romans arthuriens, comme l'a montré Ernst Brugger dans un ouvrage déjà ancien, que je n'ai malheureusement pas pu me procurer⁵². Reste à savoir si la littérature chevaleresque n'a pas emprunté cette image à quelqu'un d'autre et à qui? Il n'est pas négligeable en tout cas de dire en passant l'influence de cette littérature sur l'oeuvre de Lulle. Elle est évidente, mais hors de propos ici.

Voyons plutôt le dernier point de nos remarques, qui concerne cette esquisse d'art combinatoire qu'on trouve dans la dernière distinction du *Libre de contemplació* et qui, il faut bien le dire, surprend et dérouté le lecteur. C'est ce que remarquaient déjà les regrettés frères Carreras Artau. Après avoir exposé cet "aspect inédit" du *Libre de contemplació*⁵³, les auteurs (il s'agit en réalité du seul Tomás, comme le rappelait son jeune frère Joaquín, auteur, lui, du t. II) écrivent notamment que "l'examen attentif" de cet art combinatoire révèle chez Lulle le "désir insistant" de "résoudre le problème ardu de la prédestination". L'étude de cet aspect du *Libre de contemplació* se termine par une référence aux sources arabes possibles. Certes, l'argumentation de J. Ribera et de M. Asin Palacios pour prouver que Lulle s'est inspiré, sur ce point, de l'oeuvre *Alfotuhāt* du soufi murcien Ibn Arabi, n'est pas convaincante. Mais, peut-on lire encore, "chaque jour nous sommes plus convaincus que l'influence arabe sur l'*opus* lullien est très considérable, sans que cela ne porte préjudice ni à l'orthodoxie ni à l'originalité du Docteur Illuminé —ce qui est la double et inavouable crainte de quelques doctes lulliens—; mais sur ce point concret des cercles et des diagrammes, en attendant que quelque nouveau document ne vienne jeter une lumière plus claire sur ce sujet, nous continuerons à croire que les procédés lulliens sont une suggestion de cet orientalisme diffus

50. OE II, p. 317.

51. Ibid. pp. 1199-1200.

52. *The Illuminated Tree in two Arthurian Romances*. New York 1929.

53. CARRERAS ARTAU, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, t. I*. Madrid 1939, pp. 356-366.

et ambiant qui s'était infiltré dans les coutumes"⁵⁴.

Je ne sais si je vais apporter aujourd'hui ce "nouveau document" dont il est question ci-dessus, mais je pense que, s'il est vrai que le problème de la prédestination est très important pour Lulle, on peut trouver chez des auteurs arabes la même préoccupation et le même procédé combinatoire, à base de lettres.

Que le problème de la prédestination —il faudrait dire plutôt le problème de la destinée de l'homme sur terre— soit très important pour Lulle, cela ressort nettement de la lecture du *Libre de contemplació* où nous pouvons discerner trois étapes. Dans un premier temps, au chapitre 218, Lulle montre "comment on a la subtilité et la connaissance que les augures, les présages et les sorts ne sont rien"⁵⁵. Il y a là un examen critique des arts populaires de divination dont la conclusion est le titre même du chapitre.

Les arts divinatoires habituels n'ayant aucun fondement assuré, il faut les remplacer par un "art" de la prédestination. C'est le sujet de la trentehuitième distinction "où il est traité de la prédestination"⁵⁶ et qui est précédée de "l'arbre de la prédestination"⁵⁷. Le premier chapitre de cette distinction commence par ces mots: "Sensiblement nous sentons et intellectuellement nous entendons que tout ce qui se fait par l'homme ou bien est causé par les quatre causes, ou bien se fait par hasard. Et puisqu'il en est ainsi, il convient donc qu'en ces deux choses, c'est-à-dire la cause et le hasard, nous cherchions la force et la faiblesse de la prédestination"⁵⁸. Les quatre causes sont, bien entendu, les quatre causes d'Aristote auxquelles Lulle fait correspondre quatre "qualités" divines: sagesse, volonté, pouvoir et justice (*dretura*), et quatre "qualités" humaines: libre volonté, pouvoir, obligation, mérite (chap. 265,2).

Troisième étape: apparition d'un art combinatoire. Cet art apparaît au chapitre 328 ("Comment on adore et on contemple la souveraine bonté de notre seigneur Dieu, qui est le souverain bien")⁵⁹. Mais Lulle ne justifie l'emploi de cet art qu'à propos de la prédestination, aux chapitres 335 et 362. Le titre du chapitre 335 est révélateur: "Comment on adore et on contemple le saint glorieux secret de notre seigneur Dieu"⁶⁰. Et Lulle s'explique à la fin du chapitre, après avoir indiqué et montré à plusieurs reprises comment "percevoir et connaître la lettre M de la lettre D", entendons par là le "secret intellectuel" de la prédestination⁶¹. Je ne lirai aucune des "démonstrations" de Lulle qui, même assorties de la signification des lettres employées, supportent mal un ex-

54. Ibid. pp. 367-368.

55. OE II, pp. 641-644.

56. Chapitres 256 à 268, ed. cit. pp. 805-820.

57. Ibid. p. 804.

58. Ibid. p. 805.

59. Ibid. pp. 1064-1070.

60. Ibid. p. 1098.

61. Ibid. pp. 1098-1103.

posé oral. Je me contenterai donc des remarques que Lulle fait au sujet de son art combinatoire.

Voici ce qu'il écrit au verset 30 du chapitre 335: "Seigneur ordonnateur, la raison finale pour laquelle cet art peut mieux déterminer par des figures sensibles qu'il ne le ferait sans ces figures est, Seigneur, parce que la nature de l'entendement est d'entendre mieux par de brèves paroles qui lui suffisent que par de longues. Or, comme une lettre est dite plus brièvement que Incarnation ou Trinité et de même des autres choses, pour cela dès que l'entendement a reçu un mot ou un terme bref, il se meut rapidement à entendre certaines choses par d'autres, alors que, lorsque les mots et les termes sont longs, l'entendement ne peut se mouvoir aussi rapidement et autant de fois à entendre une chose par une autre, comme il le fait par des mots et des termes brefs. Or, comme nous, par votre grâce, nous sommes arrivés à connaître la prédestination par des mots brefs, pour cela nous disons et nous conseillons à ceux qui veulent connaître la prédestination, que si l'entendement est très empêché d'entendre la prédestination, on fasse connaître la prédestination à l'entendement par cet art et cette manière grâce auxquels l'entendement peut la connaître plus facilement pour la gloire et la louange de son Dieu glorieux"⁶². Telles sont les raisons invoquées par Lulle de l'emploi des lettres et de leur combinaison. Grâce à cet emploi, il est arrivé à connaître ce qu'est la prédestination, entendons par là, je le répète: la destinée de l'homme. C'est ce qu'il dit encore à la fin du chapitre 362, après avoir exposé trois "figures" de démonstration: "Soyez béni, seigneur Dieu, car de même que ce *Livre de contemplation* est source, origine et doctrine pour multiplier la dévotion et la vérité à vous honorer, vous louer, vous aimer, vous connaître, vous obéir et vous servir, de même ce passage et cette troisième figure sont source, origine et doctrine pour qu'on sache parler et traiter de la prédestination"⁶³.

Tout cela est clair, semble-t-il. L'emploi des lettres et de leur combinaison apparaît tardivement dans le *Libre de contemplació* (chapitre 328). Cet emploi varie suivant les chapitres, c'est-à-dire que chaque chapitre a son code particulier, sa "table des signes". Lulle justifie l'emploi de ce procédé à propos de la prédestination, et ce procédé (ou, comme il dit, cet art et cette manière) doit remplacer, selon lui, les arts de divination habituels qui n'ont aucune valeur, qui "ne sont rien".

Or, nous savons, grâce au grand historien arabe Ibn Khaldûn, que ce procédé avait été employé par de nombreux auteurs arabes, parmi lesquels un certain Abû-l-Abbâs As-Sabtî, qui vécut à Marrakech à la fin du XIIe siècle, sous le règne de l'Almohade Yaqûb Al-Mansûr (qui régna de 1184 à 1199). As-Sabtî est donc un contemporain d'Averroès, peut-être un peu plus jeune que lui. Ibn Khaldûn en parle assez longuement dans son *Discours sur l'histoire*

62. Ibid. p. 1103.

63. Ibid. p. 1235.

*universelle*⁶⁴. Au chapitre premier de son ouvrage Ibn Khaldûn décrit "les tables divinatoires" d'As-Sabtî (p. 233-240). Il revient sur cette question au chapitre VI, consacré aux sciences et à l'enseignement. Dans ce chapitre, fort copieux et fort documenté, Ibn Khaldûn consacre une cinquantaine de pages à "la science des secrets des lettres" (p. 1103-1153). Il y écrit notamment ceci: "Il y a une branche de la magie littérale qui consiste à répondre à des questions, en utilisant les rapports entre les lettres des mots dont on se sert. C'est un système de casse-tête et d'énigmes. On a beaucoup discoursu sur ce sujet, mais le travail le plus complet, le plus remarquable, est celui d'As-Sabtî: "Les tables divinatoires de l'univers" (*Za'irayat al-âlam*). Nous en avons déjà parlé, mais nous allons expliquer maintenant la manière de s'en servir..." (p. 1112-1113). Cette manière de se servir de ces tables, sorte de "machine à penser les événements", comme l'indique le traducteur d'Ibn Khaldûn, a bien des points communs avec l'art combinatoire de Lulle. Et le traducteur n'hésite pas à écrire (p. 1113, note 1) que cette "machine à penser les événements" a été imitée par Lulle. Faut-il aller aussi loin dans nos conclusions? Il n'empêche, je crois, que Lulle a pu connaître les "tables divinatoires" d'As-Sabtî qui répondent bien à sa préoccupation de remplacer par un art incertain et vain un art logique et sûr. Je m'arrêterai à cette hypothèse pour passer à quelques conclusions.

La lecture du *Libre de contemplació* nous apporte quelques certitudes, mais nous laisse dans le domaine des hypothèses en ce qui concerne la part d'influence arabe qu'on peut trouver dans cet ouvrage. A vrai dire, on doit parler de références et d'influences. Les références à la langue arabe, aux croyances des Arabes sont nombreuses et fréquentes. On en a relevé quelques-unes. Il en est d'autres encore. Raymond Lulle connaissait l'arabe, c'est indéniable. Il l'avait appris avec son esclave musulman. Connaissait-il assez l'arabe pour écrire dans cette langue cette oeuvre gigantesque? Je crois qu'il faut répondre à cette question par la négative. Si le *Libre de contemplació* a été traduit de l'arabe, comme semble l'indiquer le deuxième explicit de l'oeuvre, ne s'agit-il pas en l'occurrence d'une fiction littéraire, au même titre que les songes ou les visions, si chers aux écrivains de l'époque? N'oublions pas que Lulle est nourri de littérature courtoise et qu'il l'a même pratiquée.

Que le *Libre de contemplació* ait été primitivement écrit en arabe ou non, nous ne le savons pas. Nous constatons, en revanche, que les références aux croyances des musulmans y abondent. Ce sont toujours des références critiques, mais courtoises. Il y a chez Lulle un respect des hommes très remarquable pour l'époque. Certes, les musulmans sont dans l'erreur. Lulle en apporte maintes preuves. Il lui faut donc combattre des idées qu'il juge fausses, mais en restant si possible en paix avec les hommes qui les défendent. C'est là sa

64. Traduction et annotation de V. Monteil, 3 vol. Beyrouth 1967-1968, 1434 p. en pagination suivie. Je renvoie dans le texte à cette édition.

conviction intime, même si vers la fin de son ouvrage il en vient à préconiser la croisade.

Le *Libre de contemplació* est une oeuvre encyclopédique, celle qui peut-être correspond le mieux au génie polymorphe de Lulle. Oeuvre d'un mystique, c'est vrai, et toutes les connaissances, toutes les références n'ont qu'un seul but: la gloire de Dieu. Mais le *Libre de contemplació* est surtout l'oeuvre d'un grand génie, d'un génie qui s'abreuve à toutes les sources pour nous donner une oeuvre unique par ses dimensions, par son contenu, par sa forme. Ces sources, on peut en déceler quelques-unes, mais on aimerait les connaître d'une façon plus précise. Il faut aller les chercher partout où Lulle a pu puiser: la mystique arabe en est peut-être une, mais non la seule et sans doute pas la principale. La connaissance de ces sources n'enlèverait rien aux mérites de Lulle. Au contraire, elle montrerait ce que le génie est capable de faire avec des matériaux divers, tels les constructeurs de cathédrale qui, de carrières éparses, tiraient quelque flèche qui montait au ciel.

ARMAND LLINARES
Grenoble

LA MISTICA DE RAMON LLULL EN EL LIBRO “DEL AMIGO Y DEL AMADO”

I. INTRODUCCION

En el conjunto portentoso del *Opus Lulianum* siempre ha atraído de preferencia nuestras miradas la obra ascético-mística del gran polígrafo. Pensamos que la grandeza más grande de Ramón Llull y en la que ha triunfado sin discusiones ni polémicas de Escuela son la obra del *Llibre de contemplació* y el encendido cántico, sugeridor cotidiano de sutiles pensamientos y amorosos afectos, cual es el libro *D'Amic e Amat*. En la Ascética y en la Mística, así como en la Pedagogía espiritual, más que en la Filosofía, es donde Llull parece triunfar en toda la línea. Es lo que decíamos hace años, al estudiar el lulismo del P. Jerónimo Nadal: “En la personalidad gigantesca y prodigiosa del audaz e infatigable misionero creemos que lo que atraerá más la atención es el apóstol incansable y el mártir; es el asceta y el místico el que cautivará sin disputa ni divisiones las miradas de todos. Con razón escribe el erudito P.E. Longpré, O.F.M., al cerrar su estudio sobre la mística del *Doctor iluminado*: “El día en que por fin se conozca a Ramón Llull, y se haya estudiado la inmensa síntesis del *Libre de contemplació*, la Teología mística y la crítica literaria no dudarán en colocarle al lado de San Buenaventura, el príncipe de la Teología contemplativa; Ramón Llull tiene pleno derecho a este sitio de honor”¹.

Dentro de la producción espiritual del *Doctor Iluminado* lo que más inol-

1. Artic. *Lulle: Dict. Theolog. Cathol.* IX, 1132. Citado en Miguel NICOLAU, *Jerónimo Nadal. Sus obras y doctrinas espirituales*, Madrid 1949, p. 416.

vidablemente nos ha cautivado es el pequeño libro *Del amigo y del Amado*; de él escribía el inspirado poeta Jacinto Verdaguer: “Fora dels llibres sagrats, jo no recordo haver llegida poesia mística més alta y que entrés més sobirana-ment, esbalaïdora i lluminosa en la meva anima”². Lo cual es mucho decir en un poeta de la talla de Mosén Cinto de Vich, cantor del *Virolay*, del *Canigó* y del *Somni de San Juan*.

Pero hay otras palabras del insigne Marcelino Menéndez Pelayo que, en el panorama amplísimo de una eruditísima y profunda crítica literaria y filosófica, dejó escritos estos pensamientos sobre nuestro Lulio: “La literatura catalana poseía desde el siglo XIII uno de los mayores místicos del mundo: el autor de las *Contemplaciones* y del *Cántico del amigo y del amado*. En él se compendia toda nuestra literatura ascética, contemplativa y devota de los siglos medios: es el único que, sin desdoro, podemos colocar cerca de San Buenaventura, y antes que los místicos alemanes (Eckart, Suso, Tauler, etc.). Pero la lengua castellana no tuvo igual suerte hasta el siglo XVI”³.

Y son del mismo crítico literario los siguientes pensamientos sobre la obra luliana: “Lo más exquisito, lo más acendrado, lo más puro de su alma, la quinta esencia de su espíritu, quedó en las efusiones místicas del inmenso volumen de las *Contemplaciones*, en el *Cántico del Amigo y del Amado*, que es la joya de más quilates que encierra el tesoro luliano...”⁴. “La verdadera mística de Ramón Lull se encierra en una obra escrita en prosa, aunque poética en la sustancia: el *Cántico del amigo y del Amado*, que forma parte de la extraña novela utópica intitulada *Blanquerna*, donde el iluminado doctor desarrolla su ideal de perfección cristiana en los estados de matrimonio, religión, prelación, pontificado y vida eremítica; obra de hechicera ingenuidad y espejo fiel de la sociedad catalana del tiempo. El *Cántico* está en forma de diálogo, tejido de ejemplos y parábolas, tanto en número, como días tiene el año, y su conjunto forma como un verdadero *Arte de contemplación...*”⁵.

Y cuando Menéndez Pelayo trata de los *Orígenes de la novela* no puede menos de acordarse del autor de *Blanquerna*: “Fue el Beato Ramón —escribe— una naturaleza mixta de pensador y poeta, de tal manera que ni su arte dejó de ser didáctico nunca, ni las ideas se le presentaban primeramente en forma especulativa y abstracta, sino de un modo figurativo y arreadas con los colores de la poesía simbólica. Pensaba con la imaginación, antes de pensar con el entendimiento, o más bien, en su intuición maravillosa, iban mez-

2. *Perles del “Llibre d’Amic e d’Amat”*, Barcelona 1908, p. 17; cf. R. GINARD BAUÇÀ, Introducción a *Blanquerna* en: *Obras literarias de Ramón Lull* (BAC), Madrid 1948, p. 156 en nota.

3. *Historia de las ideas estéticas*, cap. VII: edic. nacional t. II, Madrid 1962, p. 80.

4. *Ensayos de crítica filosófica*, a. 1918, p. 51; cf. J. SAIZ BARBERÁ, *Libro del Amigo y del Amado*: Rev. de Espiritualidad 24 (1965) 280.

5. *La poesía mística en España* en: *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*. Ed. nacional, t. VII, Madrid 1941, p. 85.

cladas la idea y la forma inseparablemente. Y así como el mito y la ironía son elementos perpetuos y esenciales en la filosofía platónica, así lo son en la filosofía luliana la alegoría, el apólogo y las representaciones gráficas en forma de árboles y de círculos... Del apólogo, aun así concebido, no era difícil el tránsito a la novela docente, representada en la vasta biblioteca luliana por el *Libro de las maravillas* y el *Blanquerna*: el primero más ameno y curioso por la variedad de materias; el segundo, muy superior por la grandeza de la concepción, por el plan lógico y bien ordenado y *por tener intercaladas las páginas más bellas que en prosa escribió su autor*; el Cántico del Amigo y del Amado, joya de nuestra poesía mística, digna de ponerse al lado de los angélicos cantos de San Juan de la Cruz⁶.

Son, por lo demás, muy conocidas las caldeadas frases del polígrafo santanderino en loa de la poesía sanjuanésca. Séamos permitido recordarlas en gracia de esta introducción que intentamos a la mística luliana: "Pero aún hay (además de la poesía de Fr. Luis de León) una poesía más angélica, celestial y divina, que ya no parece de este mundo ni es posible medirla con criterios literarios, y eso que es más ardiente de pasión que ninguna poesía profana, y tan elegante y exquisita en la forma, y tan plástica y figurativa como los más sabrosos frutos del Renacimiento. Son las *Canciones espirituales* de San Juan de la Cruz, la *Subida del Monte Carmelo*, la *Noche oscura del alma*. Confieso que me infunden religioso temor al tocarlas. Por allí ha pasado el espíritu de Dios, hermoséandolo y santificándolo todo:

"Mil gracias derramando,
Pasó por estos sotos con presura,
Y yéndolos mirando,
Con sola su figura
Vestidos los dejó de su hermosura"⁷

EL LIBRO "DEL AMIGO Y DEL AMADO"

Este religioso temor es el que nos invade a nosotros al intentar el presente estudio de este Cántico de amor divino que es el libro "Del Amigo y del Amado".

Lo encontramos, en efecto, como perla incrustada en el amplio marco del *Libro de Evast y de Blanquerna*, expresión luliana de la santificación del hombre en todos los estados de vida. Constituye el capítulo 99 de este libro-novela; y le sigue, como apéndice, el *Art de contemplació*, del cual nos hemos ocupa-

6. *Orígenes de la novela*, cap. III. Ed. nacional t. XIII, Madrid 1942, p. 129-130.

7. *La poesía mística española en: Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*. Ed. nacional, t. VII, Madrid 1941, p. 97.

do en otra ocasión, comparándolo con el método de oración ignaciano y nataliano⁸.

La ocasión de escribir el libro *Del amigo y del Amado* es, según el novelista, que un ermitaño que se encontraba en Roma, al visitar a otros ermitaños y religiosos que había retirados en aquella tierra, halló que no alcanzaban a conducirse de la manera que más les convenía a su estado; por lo cual fue a buscar a Blanquerna retirado en su eremitorio de Miramar, y le rogó por caridad que compusiera un libro para que los otros ermitaños fuesen enseñados a saber estar en contemplación y devoción. Accediendo, se entregó con mayor empeño a la oración y devoción, y “Dios fue servido de exaltar a la suprema elevación de sus fuerzas su alma que le contemplaba, y sintióse Blanquerna fuera de sí por el gran fervor y devoción en que estaba...”.

Pensó que “la fuerza de amor no sigue método ni modo cuando el Amigo ama fuertemente al Amado”. Con esto se decidió a escribir el *Libro del Amigo y del Amado*, en el cual el Amigo era *cualquier fiel y devoto cristiano*, y el Amado es *Dios nuestro Señor*⁹.

Y, en efecto, no se advierte un orden preciso en el orden y ritmo con que vienen las sentencias de este libro. Diríamos que es un *método libre*, con el cual se proponen pensamientos y consideraciones breves, a la manera de los *sufíes* árabes o *morabitos*, “que suelen decir parábolas de amor y breves sentencias que influyen al hombre gran devoción y necesitan de exposición, y por la exposición sube el entendimiento más alto en su contemplación, por cuya elevación asciende la voluntad y multiplica más la devoción”¹⁰.

Tal vez pensará alguno, como lo han pensado otros, que este libro es de influencia árabe¹¹; y, efectivamente, lo es en cuanto a la forma, que imita estas frases o sentencias de los sufíes; como el autor lo ha declarado. También sería posible la transcripción de algunas comparaciones o términos de lenguaje; pero el contenido ideológico es plenamente cristiano y católico, con la originalidad de la Trinidad creadora, de la Encarnación y Redención cristiana y del amor consiguiente a la Cruz y Pasión de Jesucristo. Todo esto lo podrá advertir fácilmente el avisado lector.

Los pensamientos de Llull que aquí encontramos parecen provenir de su oración personal. El autor los atribuye a Blanquerna, (n. 1), el cual “poniase en oración, y consideraba la manera según la cual contemplaba en Dios y sus virtudes, y saliendo de este ejercicio escribía lo que había contemplado”; y es-

8. Cf. *Jerónimo Nadal*, p. 418-420. Otros autores que han estudiado las semejanzas entre el método luliano y el ignaciano de oración son J. GUIBERT, *La méthode des trois puissances et l'art de contemplation de Raymond Lull*. Rev. d'Ascét. et Mystique 6 (1925) 367-378; J. M. MARCH, *San Ignacio de Loyola y el B. Ramón Lull: semejanzas doctrinales*. Manresa 2 (1926) 333-350; J. SABATER, *Ramón Lull, maestro de oración. Cotejo con San Ignacio*. Manresa 30 (1958) 211-220.

9. *Blanquerna* c. 99; edic. BAC (*Obras literarias de R. Llull*) p. 477-478.

10. *Ibid.* p. 478.

11. Cf. Helmut HATZFELD, *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid 1955, p. 33 ss.

to era todos los días y mudaba en la oración nuevas razones, a fin de que de diversas maneras y con diferentes materias compusiese el libro *D'Amic e Amat...* y estas maneras eran breves para que el alma en poco tiempo pudiese discurrir en muchas. Y con la bendición de Dios Blanquerna comenzó el libro, el cual dividió en tantos versos, cuantos días tiene el año, y cada verso basta para contemplar a Dios todo un día, según el *Art de contemplació* que se sigue, detrás del libro *D'Amic e Amat* en el presente volumen¹². En cuanto al tiempo en que se escribió esta obra que nos ocupa, si nos atenemos a lo que dice Blanquerna en la novela, es cuando estaba de ermitaño en Miramar; con lo cual bien concuerda el análisis interno del escrito, que respira frescor de campo, auras de mar y brisas de montaña; contiene preñez de ideas y de sentimientos, plenitud de afectos, sin las distracciones de gritos urbanos o rumores cortesanos. Engarza muy bien el libro con los capítulos de Blanquerna que refieren la vida del ermitaño, que se retira a la soledad después de renunciar al supremo pontificado, y enriquecido por la experiencia de haber pasado por todos los estados de la vida. Pero es claro que no queda excluida totalmente la hipótesis de una composición independiente de la obra, que después se incluiría en la novela.

El Doctor Don Sebastián Garcías Palou, insigne lulista y Rector de la "Schola Lullistica Maioricensis", en su reciente obra *El Miramar de Ramón Llull*, cuando trata de la fecha de composición del libro luliano, se inclina por los años de 1276 a 1279 como la opinión más probable¹³. Por esto, si admitimos esta fecha, nos encontramos por ahora en el VII centenario de la composición de la obrita, nacida del espíritu personal y enamorado del gran convertido.

Son expansiones de su alma grande y sensible, escritas sobre todo después de la oración, como lo ha afirmado el mismo Lulio en la Introducción. Lo llamativo y predominante de estas expansiones es, con frecuencia, la sutileza o agudeza del pensamiento; pero es más ordinario el fuego de amor que exhalan, desahogos del corazón, como se advierten no raras veces en la *Imitación de Cristo* (máxime en el vibrante capítulo "del admirable efecto del amor divino¹⁴"); pensamientos breves, sintéticos y afectivos, como los que predominan en las *Orationis observationes* del mallorquín Jerónimo Nadal¹⁵; o en los *Sentimientos espirituales* del Ven. P. Luis de la Puente¹⁶, puntos maravillosos de meditación y de oración. También por la forma sintética, breve y pregnante en que están escritos estos pensamientos lulianos, nos quieren evocar las *Scintillae ignatiana*e, máximas de San Ignacio recogidas con amor.

12. Edic. BAC p. 479-480.

13. *El Miramar de Ramón Llull*, Palma 1977, p. 170. Otras opiniones son las de A.R. Pasqual (a. 1283), Longpré (a. 1283-1285), Platzeck (a. 1282-1287), J. Rubio Balaguer (a. 1283-1295); cf. *ibid.*

14. Lib. 3, c. 5.

15. Edit. Roma, Institutum Hist. S.I., Monum. Hist. S.I., vol. 90a, a. 1964.

16. Reciente edición por C.M. Abad, Comillas 1958.

EDICIONES DE ESTE LIBRO

Las ediciones de este libro han sido numerosas, índice del aprecio en que se le ha tenido. Jacques Lefèvre d'Étaples con su ardor místico procuró en París la edición en 1505 del *Llibre de contemplació y D'Amic e Amat* en traducción latina¹⁷. Pero no es ahora nuestro intento repetir el catálogo de las ediciones lulianas, que puede hallarse en diligentes investigadores¹⁸.

No han faltado ediciones bien hechas, como la crítica de Salvador Galmés en el tomo IX de las "Obras de Ramón Lull" (Palma 1914), donde se incluye la obrita (p. 379-431) junto con la novela *Blanquerna*.

Más adelante se hizo también en la lengua original la de Marçal Olivar, con "Introducció y notes per Ms. Salvador Galmés" (p.7-16); el texto en pg. 19-105; dentro de la colección "Els nostres classics" (Barcelona 1927). En 1935 aparece en Barcelona otra edición de la editorial Barcino (n. 117). Y no falta otra más moderna en "Obras esenciales de Ramon Lull" en el vol. I, junto con "Blanquerna" (Barcelona, editorial Selecta vol. I, 1957)¹⁹.

Entre las traducciones castellanas se ha divulgado mucho la publicada por Aguilar, donde se considera este libro como un Kempis del amor²⁰. Pero nosotros nos serviremos de la que consideramos más asequible y divulgada, la publicada en la Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1948, prologada por el P.R. Ginard Bauça²¹.

Citaremos los textos mayormente en castellano, siguiendo esta traducción, teniendo en consideración el amplio horizonte de difusión de la doctrina luliana en el cual queremos ahora movernos.

NUESTRO INTENTO

Al presentar ahora nuestro estudio sobre el libro de Ramón Lull, quisiéramos que el lector captara en la mayor medida posible la doctrina y la poesía en que está envuelto; quisiéramos que él se persuadiera por sí mismo oyendo al mismo Lullio, más que por nuestras palabras, de toda la riqueza contenida en esas 366 máximas, ejemplos o pensamientos de que consta la obra.

Tenemos plena conciencia de lo difícil que es decir algo nuevo acerca del estudio literario, crítico, filosófico, ascético y místico del libro *D'Amic e*

17. Cf. E. ROGENT-Est. DURÁN. *Bibliog. de les impressions lulianes*, Barcelona 1927, p. 32.

18. Sobre estas ediciones y versiones cf. A. CAIMARI, *Libre d'Evast...*, Barcelona 1934 (vol. IV de "Els nostres classics"), p. 117-124.

19. La Introducción (p. 113-122) es de Joan Pons y Marqués.

20. Prólogo p. 16.

21. P. 477-523.

*Amat*²². Pero no resistimos a la tentación de darlo a conocer y de considerarlo de nuevo.

Ramón Llull no ha querido seguir en este libro un orden lógico en las máximas de que consta; por ello no es fácil ofrecer una síntesis de todos sus pensamientos, que se fueron escribiendo al ritmo de la oración de cada día.

Por eso, precisamente, intentaremos nosotros la síntesis del libro (y este será quizá el trabajo original y propio del autor de este estudio, que desearía poder ofrecer algo de nuevo). Procuraré, pues, agrupar en torno de algunos epígrafes o puntos principales la mayoría de los textos lulianos que a los epígrafes se refieren. Tal vez de esta manera el lector podrá captar en resumen y en torno a los núcleos capitales la riqueza abundosa de esta obra.

II. CONTENIDO DEL LIBRO "D'AMIC E AMAT"

En una obra tan densa de sentido, tan precisa y medida en sus palabras, tan cargada de virtualidades y sugerencias para el lector atento y reflexivo, no será fácil sintetizar el múltiple contenido ni reducirlo a esquemas de pensamiento. Intentaremos, sin embargo como hemos indicado, agrupar en diferentes apartados las ideas capitales de toda la obra, procurando, en lo posible, que hable el mismo autor, al menos con una reminiscencia de sus palabras. Procuraremos, pues, escuchar las mismas comparaciones, palabras y sentimientos en que se desenvolvía el autor.

22. Sobre este tema recordamos los siguientes artículos o trabajos: L. de G. OTZET, *La mística luliana*. Revista Luliana 3 (Barcelona 1903) p. 124-129; M. MENÉNDEZ PELAYO, *La poesía mística en España*. Ed. nacional t. VII (1941) p. 84-87; Id., *Orígenes de la novela*. Ed. nacional, t. XIII, (1943) p. 116-138; J. H. PROBST, *L'amour mystique dans l'Amic e Amat*. Arxiu de l'Institut de Ciències 4 (1917) 293-321; G. ETCHEGOYEN, *La mystique de R. Lulle d'après le livre d'A. e Amat*. Bull. Hisp. 24 (1922) 3-7; J. BERNHART, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*. München 1922, p. 157-162; P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne* t. III (1925) p. 124-127; J.S. PONS, *Reflèxions sur le Libre d'Amic e Amat*. Bull. Hisp. 25 (1933) 23-31; B. FORTEZA, *Notes marginals al Libre d'Amic e Amat*. La nostra Terra 7 (1934) 326 ss.; E. Allison PEERS, *The Mystics of Spain*. London 1951: R. Llull, The book of the lover and the beloved (p. 41-43); J. SÁIZ BARBERÀ, *Consideraciones generales sobre Lulio y la doctrina luliana*. Rev. de Espiritualidad 24 (1965) 37-52; ID., *Libro del Amigo y del Amado*. Ibid. 24 (1965) 273-285; A. SANCHO, *La mística de Ramón Llull*. Rev. de Espiritualidad 2 (1943) 19-34.

Los epígrafes o puntos capitales que podrían ofrecer la clave del principal contenido podrían ser los siguientes:

- 1) *Carácter autobiográfico de la obra.*
- 2) *Quién es el Amigo.*
- 3) *Quién es el Amado.*
- 4) *Relación del Amado con el Amigo.*
- 5) *Itinerario para ir al Amado.*
- 6) *Efectos de esta amistad.*
- 7) *Psicología del amor.*
- 8) *Más efectos del amor en el Amigo.*
- 9) *La vida ascética.*
- 10) *Alguna semejanza de pensamientos con los de San Ignacio de Loyola.*

1. CARACTER AUTOBIOGRAFICO DEL LIBRO

Lo primero que podríamos preguntar es si esta obrita, perla de la producción luliana, es fruto de la experiencia personal del Doctor iluminado, reflejo fiel, no sólo de los sentimientos que procedían de sus horas de contemplación, sino, además, eco de las mismas situaciones por las que discurrió su vida.

La respuesta tiene que ser afirmativa, si advertimos la frecuencia con que afloran en el escrito las mismas circunstancias, las mismas vivencias por las que pasó Ramón. Porque el *Amigo*, que es el mismo *Ramón*, fue pecador (321); pide larga vida para poder recibir del Amado muchos dones sobrenaturales (326), como sabemos que Lulio los alcanzó. Ramón Lull presente y pide el sacrificio martirial de sangre por su Amado: “Cuándo se gloriará el Amigo —escribe— de morir por su Amado”(5); “...ayuda a tu Amigo para que haga sacrificio de su voluntad, en loor de tí; y de su cuerpo, en testimonio de amor por vía de martirio”(323).

Asoman también las peregrinaciones del celoso conquistador: “Hallábase el Amigo en tierras extrañas, olvidándose de su Amado, y sintió la ausencia de su casa, de su mujer, de sus hijos, de sus amigos. Mas volvió a recordarse de su Amado para consolarse y para que la extrañeza no le diese pena por el deseo y amor”(334). El Amigo enferma y pasa hambre: “Enfermó el Amigo y, de consejo de su Amado, dispuso su testamento. Sus culpas y pecados mandó a contrición y penitencia; los deleites temporales al desprecio; los llantos y lágrimas, a los ojos; los suspiros y amores, a su corazón; la contemplación de las perfecciones de su amado, al entendimiento; a su memoria mandó la pasión que por amor padeció su Amado; y a su trabajo, la solícitud por la conversión de los infieles, los cuales por ignorancia pecan”(337). “Sintió el Amigo hambre, sed, calor y frío, pobreza, desnudez, enfermedad, tribulación. Y hubiera muerto a no haberse recordado de su Amado, quien lo sanó con esperan-

za, recuerdo, y con la renuncia de este mundo y el menosprecio de las burlas de las gentes"(339).

Aparece asimismo lo autobiográfico cuando el Amigo piensa en los trabajos y dificultades que encuentra en servicio de su Amado (345); y cuando descargó su alma de los pensamientos y deleites corporales para llevar más fácilmente la carga que le mandaba el Amor(346). Si no estuviera el Amigo lleno de amor, no derramarían lágrimas sus ojos (6). A Ramón se le puede preguntar; "Amigo insensato, ¿por qué acabas tu cuerpo, gastas tu dinero y dejas las delicias de este mundo, y andas despreciado de las gentes? —Respondió el Amigo:— Para honrar los honores de mi Amado, el cual es desamado y deshonrado por más hombres, que amado y honrado"(12).

Reconocemos ecos autobiográficos cuando nos dice que "velaba, ayunaba, hacía limosnas, lloraba e iba por tierras extrañas el Amigo para mover la voluntad a su Amado a enamorar a sus súbditos, para que honraran sus honores"(213). Y con gran sentido de lo sobrenatural, comprende que su acción es vana si no va acompañada de la gracia del Amado. Por esto "consideró el Amigo que no es de la naturaleza del agua el calentar ni el subir arriba, sino es primero calentada; y por esto rogó al Amado se dignase calentar primero con amor sus peregrinaciones, limosnas y vigiliass, para que pudiese cumplir sus deseos"(213).

Este loco de amor quiere ser libre en todas las cosas, menos de su Amado. Quiere ser cautivo de amor, de suspiros y pensamientos, trabajos, peligros, destierros y llantos, para servir a su Amado (243).

El pensamiento luliano se muestra inequívocamente cuando el autor recuerda su propio sistema apologético. El amigo conoce la verdad de la religión católica por el "Libro del gentil y de los tres sabios", obra luliana característica para la defensa de la fe católica. Y encontramos la alusión a las razones necesarias para demostrar los misterios, cuando habla de la *demonstración de la Santísima Trinidad* y dice que el Amigo tiene conocimiento de esta demostración (362). Se podrá explicar benévolutamente esta expresión, sin atribuirle sentido semiracionalista, entendiéndola de una demostración indirecta y por vía de autoridad de la Sagrada Escritura y de la revelación divina; o por vía de razones de congruencia y conveniencia, como son muchas de las razones que Llull alega con frecuencia.

La sabiduría tiene su principio en fe y devoción; y la fe y devoción son gracia del Amado (288). Así es, en efecto, la sabiduría de Ramón.

IMPRONTA Y ESTILO PERSONAL

El estilo tan frecuente en las obras de Llull, con sus comparaciones y apólogos, y con un lenguaje, en ocasiones, conceptuoso y alambicado, no es raro que aparezca también en los aforismos *del Amigo y del Amado* a la manera de

los *sufies*. Oigase cómo se describe la Encarnación y la Redención: “Desobedeció el Amigo a su Amado, y lloró el Amigo, y el Amado vino a morir con el vestido de su Amigo para que el Amigo recobrase lo que había perdido, y dióle mayor don que el que había perdido” (30). En la naturaleza encuentra Lull sus alegrías:” Cantaba una avecilla en un ramo lleno de hojas y flores, y el viento movía las hojas y esparcía el olor de las flores. Preguntaba el Amigo a la avecilla qué significaba aquel movimiento de las hojas y el olor de las flores. Respondió que las hojas en su movimiento significan obediencia, y el olor de las flores, el tolerar tribulaciones y angustias”(58).

Lull es amigo de personificar aquí como en otros libros las cosas y las acciones: “La devoción y la añoranza y la ausencia enviaron los pensamientos por mensajeros al corazón del Amigo, para que subiesen las lágrimas a los ojos, que querían cesar del llanto en que habían perseverado mucho tiempo”(172).

Tampoco es de extrañar que en un lenguaje tan sugerente, como es el de Lull y el de estos puntos lulianos de meditación, no falten expresiones conceptuosas y sutiles (v. gr. nn. 247, 265, 267, 268, 279). Son sutilezas del entendimiento que emplea este “loco” para que el entendimiento tenga ocasión de subir a las noblezas del Amado, y él sea honrado, amado y servido de los hombres (363).

Pero ¿quién no admirará siempre la exactitud teológica junto a la sutileza del pensamiento y la donosura de la comparación?: Preguntó el Amigo a su Amado qué era mayor: ¿amor o amar? “Respondió el Amado que en la criatura, amor era el árbol, y amar era su fruto, y los trabajos y fatigas son las hojas y las flores. Pero que en Dios, amor y amar eran una misma cosa, sin algún trabajo o pena”(86).

2) QUIEN ES EL AMIGO

Es una de las primeras preguntas que podemos hacernos. *La contesta el mismo Amado*: “Al Amado preguntaron quién era su Amigo. Respondió que aquel que, por honrar y alabar sus honores, no dudaba el padecer cualquier trabajo: y el que para vivir con su Amado, muere en sí mismo; y el que a todos dice y aconseja que vendan cuanto poseen y lo renuncien todo para comprar el amor de su Amado”(238).

El Amigo perdona y se entrega a sí y sus bienes por amor de su Amado (275); con lágrimas y tristeza recuerda la pasión de su Amado (276) y se consuela con su resurrección (276). Son los mismos sentimientos de San Ignacio en los Ejercicios cuando pide dolor con Cristo doloroso, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí; y pide gracia para “me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor”²³.

23. Ejercicios n. 203, 221.

El amor despierta al Amigo y le hace responder al Amado (277); "lloró para no dormirse y para que no se le olvidase su Amado" (28). Las virtudes le enseñan a amar (278); "es osado y temeroso, rico y pobre, alegre y triste... de continuo enfermaba de amor" (279). Peligraba en el grande mar de amor, pero confiaba en la ayuda de su Amado (303).

Conoce la ingratitud de los amigos para con el Amado (327); pero los recuerdos y deseos en las noblezas del Amado multiplican los amores en la voluntad del Amigo (331). Desprecia todos los deleites vanos de este mundo, recordando las amarguras de sus contrarios (338). Para llorar en la oración piensa que los dineros, las mujeres, los hijos, los manjares, la vanagloria, tienen más servidores que su Amado (356). Teme la muerte, hasta que se acuerda de la noble Ciudad de su Amado, de la que son puerta la muerte y el amor (342).

Como se ve, este amigo enamorado está encendido en el amor de su amado. Su deseo o voluntad lo tiene vendido al Amado, con una expresión que nos recuerda el "Tomad, Señor y recibid" de San Ignacio²⁴: "Preguntaron al Amigo si quería vender su deseo, quien respondió que ya lo tenía vendido a su Amado por tal moneda, cuyo valor basta para comprar el mundo todo" (280). Vale, en efecto, mucho más que el mundo entero. El Amigo con las virtudes edifica una ciudad donde more su Amado (282); bebe amor en la fuente de su Amado (283); se mueve hacia el ser por la perfección de su Amado: "Ya que tanto ayudaste a exaltarme, ayúdame a descender, para acordar y aborrecer mis culpas y defectos" (317). Ha sido creado libre el querer del amigo (318); pero con esta libertad ha puesto su voluntad en peligro; y pide que "mi libre voluntad ponga yo en servidumbre, para alabar tus honores..." (319). No puede haber en el Amigo cumplimiento [o cosa acabada] sin la gracia y el perdón del Amado (320).

El Amigo "se embriagaba del vino que recordaba, entendía y amaba al Amado. Aquel vino aguaba el Amado con los llantos y con las lágrimas del Amigo" (364). Lo cual viene a ser casi lo mismo que se contiene en el número siguiente: El amor calentaba e inflamaba al Amigo en el recuerdo de su Amado; mientras que el Amado lo enfriaba con llantos y lágrimas, con el olvido de los placeres de este mundo y con la renuncia de los vanos deleites (365).

El Amigo desea que llegue el tiempo en que cesen en el mundo las tinieblas, para que cesen las carreras hacia el infierno; el tiempo en que sean más los inocentes que los culpados (4). Dijo al Amado: "Tú que llenas el sol de resplandor, llena mi corazón de amor" (6). El desamor que es contrario a amor, es lo que tiene más lejos del corazón (199). No tiene riqueza ni pobreza; tiene amor (201). Su poder está en el poder de su Amado. Su consuelo en los tesoros eternos del Amado (202).

El Amigo arde y es fuego, y ofrece su corazón para que vengan a encender

24. Ibid. n. 234.

en él sus lámparas los amantes; es fuente y ofrece a los que quieren agua las fuentes de sus ojos que corren en lágrimas; y a los que quieren pensamientos de amor les invita a tomarlos de sus recuerdos (173). El premio que espera el Amigo por los grandes trabajos en que se ha visto largo tiempo por amor al Amado le tiene enamorado de sus perfecciones, y es también premio el que le haya dado penas por su amor (174).

El Amigo bebe en aquella fuente “en donde quien no ama se enamora, y después de haber bebido se le doblaron los langores” (22). El Amigo viene del Amado, va al Amado, volverá y se estará con el Amado todo el tiempo que serán en él sus pensamientos (25).

Todo en el Amigo procede del amor y sobrenada en el amor que le ha creado y le conserva; él pone los pecados: “Preguntaron al Amigo de quién era. Respondióle que del amor. —¿De qué eres?— De amor. —¿Quién te engendró?— Amor. —¿En dónde naciste?— En amor. —¿Quién te crió?— Amor. —¿De qué vienes?— De amor. —¿Cómo te llamas?— Amor. —¿De dónde vienes?— De amor. —¿A dónde vas?— A amor. —¿En dónde habitas?— En amor. —Preguntáronle más: —¿Tienes otra cosa más que amor?— Respondió: —Sí, injurias, culpas y pecados contra mi Amado. —¿En tu amado hay perdón?— Dijo el Amigo que en su Amado había misericordia y justicia; y, por esto, su hospicio era entre temor y esperanza, porque la misericordia le obligaba a esperar, y la justicia a temer” (97).

La luz del aposento del Amado vino a iluminar el aposento del Amigo; echó fuera las tinieblas y le llenó de placeres, desfallecimientos y pensamientos de amor. Y el amigo echó fuera todas las cosas para que descansara en él su Amado (100). “Los hombres que demuestran ser locos por amontonar dinero, mueven al Amigo a ser loco por amor” (158). “Por el especial amor que el Amigo tenía al Amado amaba el bien común sobre el particular; porque su Amado fuera en general conocido, alabado, deseado” (162).

PREPARACION ASCETICA DEL AMIGO

Este Amigo lleva una vida ascética. No se introduce livianamente en la cámara del amado sin la preparación debida.

No es un amante “adornado con ricos vestidos, honrado por vanagloria y gordo por comer y dormir”, sino “con pobres vestidos, despreciado de las gentes, pálido el semblante y macilento por los ayunos y vigiliass” (144). Porque también sigue las vigiliass y acortar el sueño: “Dios crió la noche para que el amigo velara y pensara en las noblezas de su Amado” (147).

El Amigo no teme las injurias y los oprobios (lo que nos recuerda el tercer grado de humildad ignaciano²⁵): “Las gentes escarnecían y reprendían al Amigo porque andaba como fauto por amor. El Amigo menospreciaba sus escarn-

25. Ibid. n. 167.

nios y corregía a las gentes porque no amaba a su Amado" (148). El Amigo sabe armarse de paciencia: El olvido e ignorancia de su Amado sería para el Amigo mayor pasión que el alivio que podría acarrearle a sus penas este olvido. Por esto determinó tener paciencia en sus penas y elevar por amor su entendimiento, memoria y voluntad en la contemplación de su Amado (197). Cuando quería que dijese al Amado que por su amor el Amigo padecía grandes trabajos y moría, encontró a su Amado leyendo en un libro donde estaban escritas todas las enfermedades que el amor le hacía sufrir por el Amado (14). Cuando moría el amigo en la Cárcel del Amor, atormentado por enfermedades... "el Amado se le manifestó a sí mismo, a cuya vista recobró el aliento el Amigo" (168).

3. QUIEN ES EL AMADO

Es obvia también la pregunta, pues se trata del protagonista principal de este libro. El *Amado* y el *Amigo* son los dos personajes que cautivan la atención del lector.

Este Amado es conocido por la señal de misericordia y piedad, "que están esencialmente en la voluntad sin mutación alguna" (161). El amor en Dios es en su esencia la misericordia; pero el amigo pregunta por qué el amor le atormentaba, y por qué no le curaba de sus males la misericordia. La misericordia le da dolencias para que con ellas honre el Amigo más su amor (166). Los méritos vencen la culpa en la penitencia del Amigo, porque la misericordia y la esperanza multiplican el perdón en la voluntad del Amado (204). El Amado se representa a sus amadores con la luz (206).

Encontramos reminiscencias de la Escuela y de los caminos para descubrir las perfecciones de Dios. Es fácil hallar *las vías de la afirmación y de la negación* para encontrar las perfecciones divinas: "El Amigo afirmaba que en su Amado se hallaba toda perfección, y negaba que hubiese en él defecto alguno; y por esto fue cuestión cuál era mayor: la afirmación o la negación" (205).

El Amado es infinito en sus perfecciones (285). Por el ser del Amado todo otro ser ha venido en ser y es sustentado, obligado y sujetado a honrar y servir el ser de su Amado (304). Es tan grande la grandeza del amado, que es grande toda cosa que de El tiene memoria, entendimiento y placer (305). Eternamente comienza y eternamente no ha comenzado (306). Es uno (307) y bien soberano (308). En el Amado "no hay diferencia entre humildad, humilde y humillado, porque es todo humilde en pura actualidad" (324). No se sabe si por contrición o por devoción (del Amigo) el Amado se humilló más a éste (325).

El lugar del Amado es trascendente, porque está en donde no llega el lugar (219). El Amigo le ama con todo el corazón; pero no es el único; son muchos los que le aman (228). Este amado, antes de crear el mundo, ¿qué hacía?

“—Existía por diferentes propiedades eternas, personales e infinitas, en donde hay Amigo y Amado” (263). Tiene simple y pura actualidad en esencia y adoración (269). Todo la ha creado, menos la culpa; la cual no sería sin el poder, saber y querer de su Amado; mas para el pecado no son ocasión el poder, saber o querer de su Amado (271).

El Amado está en una casa más noble que todas las demás noblezas creadas, y en los amores, langores y llantos del Amigo (24).

El Amado está lleno de belleza; Díme, fatuo, ¿cómo no hablas y estás turbado y pensativo?— Pienso en las bellezas de mi Amado (73). Extendió y dilató el Amigo sus pensamientos en la grandeza y duración de su Amado, y Amado?: “¿Cuál otro es mejor, ni más noble que el Soberano Bien, eterno e infinito en grandeza, poder, sabiduría, amor y perfección?” (37). Porque su Amado es glorioso; porque es gloria..., es poder, es sabiduría..., es Amor (39). El principio de los amores del Amigo fue la nobleza del Amado; y de aquel principio se inclinó a amar a su Amado, a sí mismo, al prójimo, y a desamar el engaño y la falsedad (61).

¿*Quién es el Amado?* Se lo preguntaron al amigo, y respondió que “aquel que hacía amar, desear, languir, languidecer, suspirar, llorar, ser escarnecido y, en fin, morir; y el que hace la muerte más dulce que la vida, los escarnios más preciosos que la honra y los llantos y suspiros más deliciosos que la risa y la alegría” (237).

Hay en este Amado realidades trinitarias, como lo expresó Llull técnica y precisamente en uno de los números de esta obra: “El Amado produce para su Amigo otros dos amados semejantes a sí mismo en gloria y valor [ya se advierte que se refiere al Verbo y al Espíritu Santo, iguales en perfección al Padre]”. Y el Amigo se enamora igualmente por el amor de los tres, ya que el Amor es uno, para significar la unidad esencial de los tres Amados (261).

4. RELACION DEL AMADO CON EL AMIGO

El Amado no puede olvidar al Amigo, pues no puede ignorarle (134). Es fiel para con su Amigo, porque "quien todo lo olvida para acordarse de mi Amado, de todo le defiende mi Amado y le da parte de todo" (137). El Amado usa de piedad y de misericordia. Preguntado si había usado de piedad, respondió que "de no haberla usado, no habría enamorado al Amigo con mi amor, no le habría atormentado con suspiros, llantos, trabajos y langores" (191). El Amado comunica contrición, dolor y deseos de que el Amigo se entregue a la muerte para loar el valor del Amado (309). Su poder puede salvar por benignidad y puede condenar por justicia... (310). Para que una cosa sea verdadera allí tiene que estar el Amado (312). Las tentaciones son el camino para que el hombre recurra con su memoria a acordarse de Dios y de sus honras (343).

El amor del Amigo le hace descender de las soberanas alturas de los cielos y venir a la tierra a llorar, compadecerse y morir por amor, y para enseñar a los hombres a amar y a conocer sus honores (153). Para abastecer de amores al Amigo, le responde que por su amor se había encarnado y fue crucificado y muerto (135).

La Encarnación se describe como el vestirse de una tela de la que estaba vestido el Amigo, para que fuese compañero del Amado en la eterna gloria; y el Amigo deseaba continuamente vestidos encarnados (martirios?) porque la tela fuese más semejante a la vestidura del Amado (262). El Amigo no sabe por qué ha de alabar y amar más a su Amado, si porque le ha creado y dado cuanto tiene, o porque quiso tomar su naturaleza y semejanza (273). El Amigo quedó perplejo hasta que respondió que la creación tiene mira hacia apartar la infelicidad, y la encarnación a procurar la felicidad (274). Este Amado es Cristo en cruz, chorreando sangre, como lo sugiere abiertamente el siguiente número: "Enseñose a su Amigo el Amado vestido de vestiduras nuevas y encarnadas, y extendió sus brazos para que le abrazase e inclinó su cabeza para que, besándole, le diese ósculo de paz, y está en alto para que le pueda encontrar" (91).

La presencia del Amado. Por ignorancia y olvido, por conocimiento y recuerdo, hay diferencia entre la presencia y ausencia del Amado (7). El Amado es visto por amores; el Amigo por suspiros, llantos, trabajos y dolores (13). Maravilla es "amar más las cosas ausentes que las presentes, y amar más las cosas visibles corruptibles que las invisibles e incorruptibles" (84). Aun en la desolación está el Amado presente: "Auséntose el Amado de su Amigo, y buscaba el Amigo a su Amado con su memoria y entendimiento para poderle amar. Halló el Amigo a su amado, y preguntóle adónde había estado. Respondióle que en la ausencia de su recuerdo y en la ignorancia de su inteligencia" (92). El Amado ha de ser acogido en casa del Amigo graciosamente: "Vino el Amado a hospedarse en casa de su Amigo, y el mayordomo le pidió la paga del hospedaje; más díjole al Amigo que su Amado debía ser acogido gra-

ciosamente y aun con donativo, porque mucho tiempo ha que el Amado pagó el precio de todos los hombres” (102).

5) ITINERARIO PARA IR AL AMADO

Con pensamiento apologuizante y como personificando al Amor, éste media entre el Amigo y el Amado. Y ocurre fácilmente la pregunta: Dónde habrá que colocar el Amor, y dónde al Amigo y al Amado. Es varia la respuesta de Lulio y son diferentes las comparaciones que usa. En una de ellas el Amado está a gran altura sobre el Amor, y debajo del amor está el Amigo, muy ínfimo. El Amor, que está en medio, hizo bajar el Amado al Amigo, y subir el Amigo al Amado (258). En otra ocasión el Amado aparece a la derecha del Amor, y el Amigo a la izquierda; por esto, si el Amigo no pasa por el Amor, no puede llegar al Amado (259). Y otra vez, delante del Amor está el Amado, detrás del Amado está el Amigo; por esto el amigo no puede pasar al Amor hasta haber pasado sus pensamientos y deseos por el Amado (260).

El itinerario para ir al Amado es parecido al de San Buenaventura en su *Itinerarium mentis ad Deum* y al de San Ignacio en su *Contemplación para alcanzar amor* (puntos 2 y 3)²⁶. El camino es el de las criaturas. “Por las sendas de vegetación, sentido, imaginación, entendimiento y voluntad iba el Amigo buscando a su Amado; en estas sendas padecía peligros, enfermedades, trabajos y muchas dificultades para que exaltase su entendimiento y su voluntad” (314). Los poderes de su alma suben por la escalera de la humanidad, para dar gloria a la divina naturaleza. Y por la divina naturaleza hace bajar los poderes del alma para gloriarse en la naturaleza humana de su Amado (328). Cuanto más ásperas y estrechas son las sendas por donde camina el Amigo a su Amado, tanto más anchos y deliciosos son los amores. Y cuanto más constreñidos son los amores, tanto más anchas son las sendas (329).

“Las sendas por donde el amigo busca a su Amado largas son y peligrosas, llenas de consideraciones, suspiros y llantos, e iluminadas de amores” (2). Para hallar a Dios en todas las cosas —diríamos con expresión ignaciana— “el Amigo figuraba con la imaginación y formaba las perfecciones de su Amado en las cosas corpóreas, las que por virtud del entendimiento utilizaba en las cosas espirituales y con la voluntad adoraba a su Amado en todas las criaturas” (332). Va el Amigo en busca de su Amado por sendas sensuales y por caminos intelectuales, ¿en cuál de los dos caminos entró primeramente, y en cuál se mostró el Amado más claramente? (351). Nosotros contestaríamos esta pregunta diciendo que el camino por donde entró primero es el de los sentidos; y la senda de las mayores claridades está en el camino de la inteligencia.

Oyendo las palabras del Amado, la voluntad se complace en oirlas; por lo cual el entendimiento ve al Amado en las palabras (335). El Amigo conoce la

26. *Ibid.*, n. 235, 236; cf. *ibid.*, n. 237.

justicia y la paciencia del Amado en los castigos de los murmuradores e infamadores de su Nombre, y en la misericordia con los que se arrepienten (336). En su viaje para honrar al Amado va con fervor y temor; y encuentra a los suspiros que le llevan recomendaciones de su Amado. El fervor es fuego; el temor, guardia; los llantos y lágrimas son hervor de fervor (349). Miraba el Amigo en sí mismo para que fuera espejo en donde contemplara a su Amado (350).

Se pregunta el Amigo cómo se fecunda más la memoria al recordar al Amado, si por la sutileza de la mente o por el amor de la voluntad (348). Y hay también una cuestión que deja Llull sin resolver, pero que parece dejar campo a la sugerencia del entendimiento: "Teología, Filosofía, Medicina y Derecho encontraron al Amigo, quien les preguntó si había visto a su Amado. Teología lloraba, Filosofía dudaba, Medicina y Derecho se alegraban. Es cuestión —añade— ¿qué significaba con esto cada una de las cuatro señoras al Amigo, que iba en busca de su Amado?" (351).

María Santísima Mediadora para con el Amigo: "La Reina del cielo presentó su Hijo al Amigo, para que le besase el pie, y que escribiese en su libro las virtudes de la Madre de su Amado" (15).

6) EFECTOS DE ESTA AMISTAD

Hay unos que fácilmente afloran en el amor: El Amado dió al Amigo el don de lágrimas, suspiros, penas, pensamientos y dolores (107). Y hay también *efectos de virtudes*: "Sembró el Amado en el corazón del Amigo deseos, suspiros, virtudes y amores. Regó el Amigo aquellas semillas co lágrimas y llantos" (94). "Y sembraba el Amado en el cuerpo del Amigo trabajos, tribulaciones y enfermedades. Sanaba el Amado a su cuerpo con esperanza, devoción, paciencia y consuelo" (95).

Pero el efecto principal de esta amistad es *un amor de sacrificio y de cruz*. Pondremos algunas muestras.

Amor sacrificado. "Dime, pájaro que cantas de amor... por qué mi Amado me atormenta con amor... Si por amor no padecieras trabajos, ¿conqué amarías a tu Amado?" (35). Por las sendas de su Amado resbaló y cayó entre espinas, las cuales le parecieron rosas y flores que fueron cama de amores (36). Veíase el Amigo apresar y atar, herir y matar por amor de su Amado: ¿Dónde está tu Amado? —le preguntan.— Hélo aquí en la multiplicación de mis amores y en la tolerancia que me da de mis tormentos (52). Los frutos del amor... placeres, pensamientos, suspiros, ansias, trabajos, peligros, tormentos y dolencias, puesto que sin estos frutos no se deja tocar el amor de sus servidores (71). El amor se goza y triunfa en la tribulación: "Compró el Amigo un día de llantos por otro de pensamientos, y vendió un día de amores por el precio de un día de tribulaciones. Y entonces le fueron multiplicados sus amo-

res y sus pensamientos” (333). Los placeres del amor se acaban y desvanecen luego que el Amado los separa de los tormentos que el amor da a los amadores (232). Hay mezcla de placeres, enfermedades y llantos en el amor, como lo indica Lulio sutil y agudamente: “Recostado estaba el Amigo en el lecho del amor. Las sábanas eran de placeres; el cobertor, de enfermedades; y la almohada, de llantos. Y dudábase si la tela de la almohada era de la tela de las sábanas o de la tela del cobertor” (132).

Esta mezcla de tribulaciones y suspiros en el amor del Amado se pone de manifiesto en no pocas comparaciones de las que abunda el libro. El Amado viste al Amigo con manteo, sotana y sayo, y le hacía sombrero de amor, camisa de pensamientos, medias de tribulaciones y guirnalda de llantos (133).

La Cruz. El Amado en su estandarte lleva como empresa un hombre muerto, “porque El fue hombre muerto crucificado, y los que se glorían de ser sus amadores, le sigan” (101). Hay un árbol donde el Amado padeció oprobios, tormentos y la muerte para restaurar el amor en los amadores... Y de este árbol el Amado coge las varas con que hiera a sus amadores, y así hería el corazón de su Amigo con varas de amor (217). “Los trabajos y dolores de que acusaba al Amor eran multiplicación de amores” (72). Piensa “en las semejanzas de las felicidades y dolores que traen y dan los amores” (73).

Cuando las tribulaciones inclinan al Amigo a la impaciencia, el Amado le reprende diciéndole que entiende poco de amores (294). El hallarse por amor en tribulaciones y desprecios de las gentes es la señal del Amado, que el Amigo aprende (125).

El amor a las injurias y oprobios es tema frecuente en que el amigo desahoga su pecho. “Loadores falsos un día maldecían al Amigo en presencia de su Amado, y el Amigo tenía en ello paciencia, y el Amado, sabiduría, poder y justicia. El Amigo estimó más ser maldecido y reprendido que ser amado de los falsos maldecientes” (256). El Amigo no se defiende de los falsos crímenes de que le acusan las gentes; porque quiere defender a su Amado, a quien las gentes blasfeman falsamente; y el hombre, en quien puede haber error o engaño, no es casi digno de alguna excusa (180). Excusa a los culpables, para no ser semejante a los que acusan a los inocentes y a los culpables (183). Las tribulaciones, llantos, suspiros, trabajos y peligros son delectación en el Amado y mayor retribución en el Amigo (360).

Este Amigo por el amor de su Amado padece trabajos y penas. Pero este Amado, por la naturaleza y propiedad de su amor, ama y se apiada de todos los que padecen trabajos por su amor (151).

Quiso el amigo pasar a tierras extrañas para honrar a su Amado, y aunque quiso disfrazarse, le delataron sus llantos, tristeza, enfermedad... Y por esto fue preso y entregado a tormentos por los enemigos de su Amado (167). Hasta que el Amado haga la separación del alma y cuerpo, de su Amigo. éste será cautivo y sujeto a llorar y padecer trabajos y penas (176).

Celo del honor del Amado. Es efecto característico del amor. Y abunda en los pensamientos y propósitos del Amigo.

“Encontró el Amigo a su Amado, y vióle muy noble, poderoso y digno de toda honra, y dijole que se admiraba mucho de las gentes que tan poco le amaban, conocían y honraban, siendo él tan digno. Respondió el Amado que él había criado al hombre para ser de él conocido, amado y honrado. Más que en esto había quedado defraudado, porque de mil, sólo los ciento le temían y amaban; y que de los ciento, los noventa le temían por el castigo, y los diez por la gloria; y que apenas ninguno había que le amase por su bondad y nobleza. Oyendo esto el Amigo, derramó muchas lágrimas por el deshonor que se hacía a su Amado y dijole: —¡Oh Amado! Tú que diste tanto al hombre y le honraste tanto, ¿por qué el hombre te ha olvidado tanto?” (218).

“Encontró el Amigo a un hombre que moría sin amor; lloró el Amigo el deshonor que su Amado recibía en la muerte de aquel hombre, y pregúntole el Amigo por qué moría sin amor. Respondió que porque no había tenido quien le diese conocimiento del amor, ni quien le hubiese instruido a ser amador. Por por lo que el Amigo suspirando y llorando dijo: —¡Oh dovoción! ¿Cuándo seréis mayor, para que la culpa sea menor y que mi Amado tenga muchos y fervorosos loadores, quienes no reparen en alabar, honrar y servir a sus honores?” (209).

El Amigo se querellaba del Amor y le acusaba en presencia de su Amado, porque no se daba a muchos hombres y a los amadores no los enamoraba fuertemente del Amado, pudiéndolo libremente hacer. Pero el Amor se excusaba diciendo que él no era contrario al libre albedrío (222). El Amigo lloró y se entristeció porque, dando el Amado libertad al amor y facultad a todas las gentes para que tomasen de él a su gusto, apenas encontró el Amor quien lo metiese en su corazón... (248).

Tiene matiz autobiográfico el pasaje que vamos a transcribir, pero nos parece difícil referirlo con certeza a una circunstancia determinada de la vida de Lulio: “Un día estaba el Amigo en presencia de muchos hombres a quienes su Amado honrado había en demasía, pues que tanto lo deshonoraban en sus pensamientos. Aquéllos menospreciaban a su Amado y escarnecían a sus servidores. Lloró el Amigo, mesóse sus cabellos, golpeó su cara y rompió sus vestidos, clamando a gritos: —¿Cometióse alguna vez falta tan grande como menospreciar a mi Amado?” (253).

El amor quiere obligar a las gentes a que honren y sirvan al Amado (236). Este amor quiere el honor de su Amado y aborrece sus ofensas. Porque “tan vivamente deseaba el Amigo las alabanzas y honras de su Amado, que dudaba si se acordaba bastantemente de ellas; y tan vivamente aborrecía sus deshonoras y blasfemias, que dudaba si las aborrecía bastantemente; por lo que estaba el Amigo turbado por su Amado entre amor y temor” (195). Cuando Desamor quiere desenamorar al Amigo, y deshonorar al Amado, Amado y Amigo multiplican el amor, para que destruya a Desamor (163).

Reparación del honor del Amado. “Cantaba el Amado diciendo que poco sabía el Amigo de amor, si se avergonzaba de alabar a su Amado y si temía honrarle en aquel lugar en donde es más deshonorado...” (80). “El Amado padecía agravios por faltarle siervos y amantes devotos” (99). ¿Qué cosa es tribulación? —Memoria de los desacatos que se hacen a mi Amado digno de toda honra (66). El entendimiento y voluntad tienen que ladrar y despertar los perros que duermen olvidando al Amado... La memoria tiene que recordar el deshonor grande que hacen al Amado aquellos a quienes El tanto ha honrado en este mundo (127). Cuando el Amado se acercaba al Amigo para consolarle y confortarle en las penas que padecía y en su llanto, “cuanto más el Amado se le acercaba, tanto más amargamente lloraba y sentía los deshonores que hacían a su Amado” (129). El Amigo busca sí la honra del Amado. Desea el Amigo que los cristianos pongan el nombre de su amado al principio de sus cartas, como hacen los mahometanos con el nombre de Mahumet... (154).

Celo de las almas que produce esta amistad. “Los secretos de mi Amado me atormentan —dice el Amigo— cuando mis obras no los revelan...” (32). “Las condiciones del amor...: que se arriesguen a grandes peligros para honrar a su Amado” (33). “Buscaba... devoción en los montes y en los llanos para ver si su Amado era servido...” (34). Tu amor, —habla el Amado al Amigo— es sello que imprime y sella amor, cuando manifiestas a las gentes mis honores (51). En las alturas contemplóle con dulzura; pero el Amado le hizo bajar a este mundo para que le contemplara con tribulaciones y penas (56). El amor le hace no temer la muerte ni los peligros en honrar y servir al Amado (60). Este amor mueve al deseo de que las gentes conozcan, amen alaben al Amado (136). Por este amor el Amigo va a pelear en honra de su Amado, llevando en su compañía fe, esperanza, caridad y las virtudes cardinales para vencer a los enemigos de su Amado (140).

Otra vez aparecen los ecos de la autobiografía de Lull en sus correrías por dilatar la verdad de la fe: “El Amigo era mensajero del Amado para con príncipes cristianos e infieles, a fin de enseñarles el arte y los principios para saber amar al Amado” (143). “Un numeroso ejército y gran multitud de amantes expertos se han juntado, los cuales llevan bandera de amor, en donde está la imagen y la divisa de su Amado, y no quieren que en su compañía vaya hombre alguno que no tenga amor, para que su Amado no reciba en ello deshonor” (157).

Lloraba el Amigo y estaba muy triste, porque veía a los infieles que, por ignorancia, perdían a su Amado, aunque se alegraba en la justicia de su Amado, que castigaba a los que le desconocían y le eran desobedientes (264). Es bellísima la expresión del amor enamorado: “con pluma de amor, con tinta de lloros, con papel de pasión escribía el Amigo a su Amado unas cartas en las que le decía que la devoción tardaba y el amor moría, y que la falsedad y el error multiplicaban sus enemigos” (130). El Amigo, por decir la verdad, es herido de las gentes, escarnecido, reprendido, atormentado y condenado a muerte. Si dijera falsedades, le acontecería lo contrario (255).

7. PSICOLOGIA DEL AMOR

En este rosario de vivos pensamientos que encienden el amor es obvio que no pocos de ellos explicarán la *psicología del amor*, su naturaleza y manifestaciones.

Qué es el amor. "Es presencia de facciones y palabras del Amado en el corazón del amante, que suspira y adolece por desear al Amado" (170). "Amor es un hervor de osadía y de temor por fervor... amor es aquello que mata al Amigo cuando oye cantar las bellezas de su Amado" (171). Este amor le lleva a derramar muchas lágrimas. Si alguno tiene el don de lágrimas, lo tiene este Amigo, que limpia su rostro y sus ojos de las lágrimas que por amor derramaba, a fin de no descubrir las penas que le comunicaba su Amado. Pero éste le dice por qué oculta estas señales de amor a los demás amantes. Porque se las había dado para que los enamorase a honrar sus valores (175). *Este amor es comunicativo*; quiere hablar con otros de su Amado Pero sucede a las veces que no son los ricos ni los grandes los que gustan de este coloquio. Iba el Amigo por una gran ciudad buscando algún hombre con quien hablar del Amado a todo su placer. "Le mostraron un hombre pobre que lloraba de amor y buscaba compañero con quien pudiese hablar de amor" (186).

El amor —contesta el Amigo a quienes preguntan de qué nace, de qué vive y por qué muere— nace de recuerdo, vive de inteligencia y muere de olvido (138).

Con la memoria y la voluntad en la montaña del Amado el entendimiento se exalta y el amor se duplica (102). Los suspiros y los llantos son mensajeros entre el Amigo y el Amado, para que haya entre los dos consuelo y compañía, amistad y benevolencia (104). El Amigo envía al Amado sus pensamientos, para que le traigan su bienaventuranza (105).

Al Amado preguntaron por el amor de su Amigo. Y respondió que el amor de su Amigo es una mezcla de gozo y tribulación, de temor y confianza (82).

Las sendas del amor son largas y breves, porque el amor es claro, puro, limpio, verdadero, sutil; siempre fuerte, diligente, resplandeciente y abundante de nuevos pensamientos y de antiguos recuerdos (70). El amor se alimenta con el recuerdo y con las lágrimas. "Probó el Amigo si el Amor podía conservarse en su corazón sin memorar a su Amado; y cesaron el corazón de pensar y los ojos de llorar, y aniquilóse el Amor y quedó el Amigo desamparado del Amor; y preguntó a las gentes si habían visto al Amor; y preguntó a las gentes si habían visto al Amor o en dónde podría encontrarle" (210).

"El Amor entristeció al Amigo por exceso de pensamientos; cantó el Amado y alegróse el Amigo habiéndole oído. Y fue cuestión cuál de esas dos cosas fue mayor ocasión de multiplicar el amor en el Amigo" (159).

El Amigo se complace más en amar que en aborrecer, porque aborrecía para poder amar (164). Se complace más en verdad que en falsedad; mas entiende la falsedad para poder entender mejor la verdad (165). El conocimiento de amor va junto con placeres y con trabajos y penas (178).

Dime, fatuo, ¿cuál fue primero, tu corazón o el amor? —Respondió que a un mismo tiempo... (74). ...Con secreto tiene secretos el Amigo los secretos de su Amado, y los revela con secreto y en la misma revelación los tiene secretos (75). “Secreto de amor sin revelación da pena y sentimiento, y revelar el amor da temor y fervor. Y por esto el Amigo en cualquier manera desfallece” (76). El amor se engendra en los pensamientos y se sustenta en la paciencia (224). El amor tiene su mansión entre temor y esperanza; vive por pensamientos y muere por olvido(17). Por el recuerdo del Amado suben las lágrimas a los ojos y el corazón se inflama (18). Los suspiros están más cerca al amor, y el llanto a los ojos (21). El entendimiento llega más presto al Amado, que no la voluntad (19). Las sendas del amor son muchas y diversas; pero el amor es un solo (90). El Amor pone en servidumbre a los libres y da libertad a los siervos (295). El Amigo quiere hacer lo que le place al Amado.

“Amor es un mar alborotado de olas y vientos sin puerto ni ribera” (235). “Durmióse el Amigo y murióse el Amor, porque no tenía de qué vivir. Despertóse el Amigo, y volvió a vivir el Amor en los pensamientos que envió el Amigo a su Amado” (240). El amor atormenta y, cuanto más el Amigo se acerca al Amado, más le atormenta el Amor (244).

El amor destruye todas las cosas en el corazón del Amigo, para poder haber y vivir en él (249). El Amigo cada día tiene dos pensamientos: con el uno piensa en la esencia y virtudes del Amado; con el otro en las obras de su Amado (250).

Valor del amor. “Las noblezas, los honores y las buenas obras del Amado son tesoro y riquezas del Amigo” (156).

El Amigo “encontró a un hombre que moría sin amor. Y dijo: —¡Ah, qué daño tan grande es que los hombres, de cualquiera suerte que mueran, mueran sin amor! —Por eso dijo el Amigo al moribundo: —Dime, hombre, ¿por qué mueres sin amor?. Respondió: —Porque sin amor vivía” (85).

“Si no basta el amor del Amigo a mover su Amado a piedad y perdón, ya basta el amor del Amado para dar a sus criaturas gracias y bendiciones” (214).

8. MAS EFECTOS DEL AMOR EN EL AMIGO

El amor de Ramón Llull hacia el Amado es un *amor operante, activo; no es amor quieto y meramente pasivo*. Para que el Amado no olvide el amarle pide la cooperación del Amigo; es menester que su memoria se acuerda del Amado y el entendimiento entienda las noblezas del Amado (189). El amor abraza el pensamiento, alegra y eleva a lo superior, como el fuego (298). Para estar escrito en el libro de la bendición eterna, hay que acostumbrar y educar los ojos para ver y los oídos para oír los honores del Amado (229).

“Los vecinos del Amigo [los que están de continuo con él] son las hermosuras y bellezas del Amado; y los vecinos del Amado son los pensamientos del

Amigo y los trabajos y llantos que padece por su amor" (225). En el corazón del Amigo se reúnen las nobles hermosuras del Amor, y así aumentan los pensamientos y trabajos del Amigo (230).

Amor que lleva a la imitación y a la práctica de las virtudes. "Llamó el Amor a sus amantes y díjoles que le pidiesen los dones más deseables y agradables. Y ellos pidieron al Amor los vistiese y adornase de sus facciones, porque fuesen al Amado más aceptos y agradables" (77). Aunque no le llamen, el Amigo va a la corte del Amado para ver sus bellas facciones, su gracioso gesto, sus adornos y su gloria (96).

El amor *conduce a todas las virtudes y las supone*: "...¿Qué te trajo Amor?— Hermosas facciones, honores y valores de mi Amado. —¿En dónde vinieron?— En la memoria y en el entendimiento. —¿Con qué las recibes?— Con caridad y esperanza. —¿Con qué las guardas?— Con justicia, prudencia, fortaleza y templanza" (79).

El amor del Amigo es grande y produce grandes efectos. ¿Por qué tienes tan grande amor? preguntaron al loco de amor. "Respondió: —Porque largo y peligroso es el viaje en que voy buscando a mi Amado, y conviene que con fe grande le busque y que vaya con diligencia; y, sin un grande amor, no podría yo cumplir con todas estas cosas" (212).

Este amor tiene que ser grande y *total*. Cuando "el Amigo preguntó a su Amado si había quedado en él alguna cosa que amar, respondióle el Amado que aquello por lo cual el amor del Amigo podía multiplicar se restaba aún por amar" (1).

"Ah, qué grande bienaventuranza es amar a mi Amado, quien ama a sus amantes con amor infinito, eterno y en toda perfección cumplido!" (111). "Encontráronse el Amado y el Amigo, y de su encuentro fueron testigos las saluciones, abrazos y ósculos, las lágrimas y llantos. Preguntó el Amado al Amigo por su estado, y quedó confuso y turbado el Amigo en presencia de su Amado" (117).

En el que muere por amor, el amor no puede ser mayor; y todavía puede ser mayor el amor en el que vive por amor (361).

El amor ayuda a la verdad para alabar y encontrar al Amado. "El Amigo se paseaba por un bosque dilatado, buscando a su Amado, y encontró a la verdad y a la falsedad que disputaban de su Amado, porque la verdad le alababa y la falsedad le blasfemaba; por lo cual el amigo llamó al Amor que ayudara a la verdad" (192). Y aquí tenemos una manera de expresar en Lulio el "*Credo ut intelligam*" de S. Anselmo y la *Sapientia cordis* de San Buenaventura: El amor le lleva a creer, le lleva a la fe; pero este mismo amor le lleva a la inteligencia de la fe, le lleva a la Teología: "Tanto amaba el Amigo a su Amado, que creía cuanto él le decía; y tanto deseaba entenderle, que cuanto oía decir de él deseaba entender por razones necesarias. Y por esto el amor del Amigo se hallaba entre ciencia e inteligencia" (198), entre fe y ciencia.

El verdadero amor del Amado lleva al sacrificio por El. “Preguntaron al Amigo qué cosa era bienaventuranza. Y respondió que tribulación padecida por amor” (65). “Poco sabe amar quien se enfada de tribulaciones y quien desconfía de su Amado y quien no hace concordancia de amor y esperanza” (80).

Con todos los presupuestos ya dichos *no son de extrañar los dones de la contemplación y el sentimiento dulce de la presencia del Amado.* Llamaba el Amigo al Amado con aldabadas de amor... Abriéronse las puertas de la Divinidad y Humanidad y entró el Amigo a ver a sus Amado (43). Subióse a las alturas de su Amado y contemplóle con dulzura (56).

“El Amigo y el Amor subieron a recrearse hablando del Amado, quien *se les hizo presente.* Lloró el amigo y quedó en éxtasis, y el Amor se anonadó en el desmayo del Amigo...” (89). El Amigo y el Amado se hablan cuando el amor ilumina el nublado que media entre los dos, y lo hace “claro y resplandeciente como la luna en la noche, como la aurora en la alborada, como el sol en el día, y como el entendimiento en la voluntad” (123). Las mayores tinieblas son la ausencia del Amado y el mayor resplandor es la presencia del Amado (124).

Muchas veces habla Lulio de *suspiros, pensamientos y langores.* Tal vez es aquí, en este pasaje, donde es más expresivo: “Alégrase mi Amado porque le envío mis pensamientos y por El lloran y están en continuas lágrimas mis Amigo al Amado con aldabadas de amor... Abriéronse las puertas de la Divinidad y Humanidad y entró el Amigo a ver a sus Amado (43). Subióse a las alturas de su Amado y contemplóle con dulzura (56).

“El Amigo y el Amor subieron a recrearse hablando del Amado, quien *se les hizo presente.* Lloró el amigo y quedó en éxtasis, y el Amor se anonadó en el desmayo del Amigo...” (89). El Amigo y el Amado se hablan cuando el amor ilumina el nublado que media entre los dos, y lo hace “claro y resplandeciente como la luna en la noche, como la aurora en la alborada, como el sol en el día, y como el entendimiento en la voluntad” (123). Las mayores tinieblas son la ausencia del Amado y el mayor resplandor es la presencia del Amado (124).

Muchas veces habla Lulio de *suspiros, pensamientos y langores.* Tal vez es aquí, en este pasaje, donde es más expresivo: “Alégrase mi Amado porque le envío mis pensamientos y por El lloran y están en continuas lágrimas mis ojos, y sin langores no vivo ni siento ni veo ni oigo ni huelo” (126).

Unos secretos de amor revelan los otros; y por esto unos amantes conocen a los otros; como dijo al Amigo un escudero macilento, descolorido y vestido pobremente, el cual iba pensativo después de saludarle deseando que Dios encaminase al Amigo al encuentro de su Amado” (155). “En los secretos del Amigo están revelados los secretos del Amado, y en los secretos del Amado están revelados los secretos del Amigo” (160). “El amor de su Amado es influencia de infinita bondad, eternidad, poder, sabiduría, caridad y perfección, la que influye el Amado en su Amigo” (83).

Por la vía del amor. Dos son los fuegos que calientan el amor del Amigo: deseos, placeres y pensamientos; temor y lágrimas... (45). Con señas de amor se hablaban el Amigo y el Amado... y con temor, pensamientos... (48). Se mezclan los amores del Amado y del Amigo como vino y agua, claridad y resplandor... (50). Cuanto más me sanas —dice— más crecen mis langores (51).

Iba el Amigo cantando como un loco... El Amado le había robado la voluntad; él le había entregado el entendimiento; se había quedado con la memoria con que se acordaba de su Amado (54). Milagro si el Amigo se olvida del Amado; y milagro en el Amado si no despierta al Amigo, pues lo ha deseado (55). El amor le hace no temer la muerte ni los peligros en honrar y servir al Amado (60).

Si tu Amado te desamara, ¿qué harías?— Amaríale para no morir; porque el desamor es muerte, y el amor es vida (62).

“No hay necesidad de que me hables; mas hazme señas con tus ojos, que son palabras a mi corazón, que te dé lo que me pides” (29). “Prendaba el Amado a su Amigo, y no le dolía su desfallecimiento, para que fuese de él más fuertemente amado” (31).

“Las condiciones del amor son: que el amigo sea sufrido, paciente, humilde, temeroso, solícito, confiado y que se arriesgue a grandes peligros para honrar a su Amado. Y las condiciones del Amado son: que es verdadero, liberal, piadoso y justo para con su Amigo” (33).

Más viva cosa es el amor en el corazón del amante, que el relámpago en el resplandor, ni el trueno en el oír; más viva cosa es la agua en los llantos que el viento en la fluctuación del amar; y más cercano es el suspiro al amante que el candor a la nieve (38).

“Con ojos de pensamientos, langores, suspiros... miraba el Amigo al Amado; y con ojos de justicia, gracia, piedad... remiraba el Amado a su Amigo. Y un pájaro cantaba este mirar placentero” (41).

“Las llaves de las puertas de amor son sobredoradas de consideraciones, deseos, suspiros y llantos; y el cordón de ellas es de conciencia, contrición, devoción y satisfacción por obra; y el portero es justicia, misericordia y piedad” (42). “Propio y común se encontraron, y entre sí se mezclaron para que hubiese benevolencia y amistad entre el Amigo y el Amado” (44).

No sin conceptuosidad, pero fácilmente inteligible ahora, describe Lulio los tormentos y placeres del amor. Refleja, sin duda, la experiencia y vida del asceta: Porque “los placeres que logra del Amor le hacen olvidar la fatiga de los trabajos, y los tormentos que por amor padece le hacen recordar la felicidad que logra del amor” (188).

Fidelidad en el amor. “Dudó el Amigo si su Amado le faltaría en sus mayores necesidades, y el Amado desenamoró al Amigo. Más el Amigo tuvo contrición y penitencia en su corazón, y el Amado restituyó al corazón del Amigo la esperanza y la caridad, y a sus ojos, lágrimas y llantos, para que volviese en el Amigo el amor” (49).

“Dijo el Amigo a su Amado: —Yo jamás me excusé ni me aparté de amarte desde que te conocí, pues por tí, en tí y contigo estuve donde quiera que me hallase. —Respondió el Amado:— Ni yo, desde que tú me conociste y amaste, te he olvidado, ni jamás te engañé ni te he faltado” (53).

9. VIDA ASCETICA

No pensemos que estos misticismos, diálogos, pensamientos y efusiones de amor se han formado y aparecido porque sí, como por espontánea generación. No son edificación levantada sin base y fundamento. No falta el fundamento ascético, que comunica solidez a la construcción. Si la contextura sólida del edificio se manifestaba en los efectos de amor sacrificado y de cruz, también la vida ascética que presupone implica una preparación sin sospechas.

Silencio y soledad.

El silencio es buena manera para que no se aleje el Amado (357). Deseaba soledad el Amigo y fuese a vivir solo para lograr la compañía del Amado.. (46); sin el cual está solo en todas partes. Ahora que os he visto y oído (a varios hombres que pasaban por el paraje), estoy solo; pues antes tenía la compañía de mi Amado (47) —así contestó a quienes le preguntaban por qué estaba solo. Soledad es “consuelo y compañía del Amigo y del Amado” (246). Cuando el Amigo está en soledad, le acompañan pensamientos en el corazón, lágrimas y llantos en los ojos, aflicciones y ayunos en el cuerpo. Pero cuando vuelve a la compañía de las gentes le desamparan todas estas cosas y queda solo entre ellas (234). El mundo es cárcel de los amadores y siervos del Amado (366).

Temor a la justicia de Dios. Entre la misericordia y la justicia del Amado, tanto ha de amar y temer el Amigo a la justicia, que en su voluntad nada ha de superar el amor que tiene a la justicia de su Amado (203). El pecado —dice— “es intención torcida y enderezada contra la intención final y razón por que mi Amado ha creado todas las cosas” (284). La tentación quiere ausentar al Amado; pero espera que la memoria despierte y recobre la presencia del Amado, acordándose de él con más viveza que antes; y para que el entendimiento quede más sublime en entender y la voluntad en amar al Amado (193). Quien teme al Amado conviene que en todo tenga osadía y ardimiento (121).

10. ALGUNA SEMEJANZA DE PENSAMIENTOS CON LOS DE SAN IGNACIO

Ya se ha hecho notar en diferentes ocasiones²⁷ la semejanza de las dos

27. Recientemente por J. SABATER MUT, *San Ignacio y el Beato Ramón. Analogías biográficas*. Studia monographica et recensiones edita a Maioricen. Schola Lullistica, fasc. 12-13, a. 1955.

personalidades: Ramón Llull convertido de una vida cortesana y lúbrica a una vida de servicio al Señor crucificado y a la pura contemplación de su divinidad y santa humanidad...; Ignacio de Loyola, que pasa de una vida de soldado desgarrado y vano al noble y elevado ideal del mayor servicio divina, imitando lo que hicieron Francisco y Domingo.

Pero no son raras también las semejanzas doctrinales entre ambos personajes; y, en concreto, entre el libro de los Ejercicios ignacianos y el libro del Amigo y del Amigo. Algunas de estas semejanzas ya las hemos observado más arriba. No nos referiremos ahora al *Art de contemplació* luliano, cuyas analogías con el método ignaciano han sido ya debidamente ponderadas²⁸; nos queremos referir al libro *Del amic e amat* y a la *Contemplación para alcanzar amor* de San Ignacio.

El amor —dice Ignacio— “consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así por el contrario el amado al amante” (Ejerc. n. 231). De ahí viene la semejanza entre uno y otro. Para Llull la mayor comparación y semejanza es la del Amigo y amado. Preguntaron la razón al Amigo, y dijo que era “a causa del amor que había entre los dos” (190).

San Ignacio recuerda para encender el amor los beneficios divinos y que “el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede” (Ejerc. n. 234). Lulio nos dice: “Tomó el Amado en cuenta los pensamientos, deseos, llantos, peligros y trabajos que por su amor había padecido el Amigo, y añadió el Amado a la cuenta la eterna bienaventuranza, y se dió a sí mismo en paga al Amigo” (64). Los trabajos y placeres que da el Amado son, sin hacer diferencia en ello, remuneraciones y premios que exitan el amor del Amigo” (8).

La posesión del Amado es el premio del amor: De los amadores que abundan en amores del Amado cada uno de ellos tiene por joya y caudal a su Amado (3).

La oración ignaciana *Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad...* (Ejerc. n. 234), tiene como expresión luliana “*A ti quiero entregarme todo para tener-te todo*” (68). Y a aquella otra *Dadme vuestro amor y gracia, que esta me basta*²⁹, responde en Lulio la siguiente enumeración en que el Amado suple todos los bienes: “Dime, insensato por amor, ¿tienes dinero?— Tengo a mi Amado.— ¿Tienes villas, castillos o ciudades, reinos, condados, baronías ni dignidades?— Respondió: —Tengo amores, pensamientos, deseos, llantos, trabajos y enfermedades por mi Amado, que son mejores que imperios ni reinos” (177).

Según Ignacio, para alimentar el amor, hay que “mirar cómo Dios habita en las criaturas...” (Ejerc. n. 235). Según Lulio “volvió el Amigo a mirar un lugar en donde había visto a su Amado y dijo: ¡oh lugar, que me haces presente las bellas costumbres de mi amado! Dirásle que yo por su amor padezco trabajos y fatigas...” (67).

28. Véase lo que decimos en la nota 8.

29. Ejercicios n. 234.

Las perfecciones divinas tienen su reflejo en las criaturas, por lo que dirá Ignacio que “descienden de arriba... así como del sol descenden los rayos, de la fuente las aguas, etc.” (Ejerc. n. 237); para Lulio en el canto del pájaro que canta en el vergel se le representa a sus ojos el Amado (27). Todas las cosas visibles me representan —dice— a mi Amado (40). El maestro del Amigo son las significaciones que las criaturas le dan de su Amado (57).

Para San Ignacio hay que *amar a Dios en todas las cosas*³⁰. Lulio escribe: “Llamó el Amigo en voz alta a todas las gentes y díjolas que Amor mandaba que amasen caminando, estando sentados, velando y durmiendo, hablando y callando, comprando y vendiendo y riendo, ganando y perdiendo, en placeres y penas; y que en cualquiera cosa que hiciesen amasen en todas, que así lo mandaba el Amor” (78).

La entrega de la voluntad al servicio del Señor, por amor, pensamiento tan ignaciano, es lo que significa Lulio en esta otra de sus sugerencias: “Compró el Amado con sus honores a un hombre cautivo y sujeto a pensamientos, langores, suspiros y llantos, y preguntóle qué comía y qué bebía. Respondió que lo que él quería. Preguntóle más qué vestía; y respondió que lo que él quería dar. Preguntóle qué quería. Respondió que lo que él quisiese. Díjole el Amado: —¿Tienes voluntad alguna?— Respondió que el siervo y cautivo no tiene otra voluntad que la de obedecer a su Señor y a su Amado”(220). Y todavía otra vez: al Amigo todo le viene a gusto y así no tiene impaciencia, porque quien no tiene señorío en su voluntad no puede ser impaciente (221). La voluntad del Amigopartió y se entregó al Amado; y éste la encarceló en el Amigo para ser amado y servido por él (227).

Rezumantes de mística subida son otros pensamientos que pueden recordar cómo Dios desea comunicarse a las almas y darse a ellas, según ha dicho San Ignacio; en Lulio no faltan estos sentimientos de presencia divina y entrega: Para amar mucho al Amado la voluntad del Amigo quiso subir muy alto y mandó al entendimiento que subiese con todo su poder. El entendimiento a su vez mandó a la memoria, y los tres subieron a contemplar al Amado con todos sus honores (226). “Vino el Amado a hospedarse en casa del Amigo, quien le previno cama de pensamientos, y sirviéronle llantos y suspiros; y pagó el Amado al Amigo el hospedaje con recuerdos” (231).

Por último, y para terminar, será fácil recordar en la mística luliana, el *mue-ro porque no muero* de Santa Teresa. Dice así Lulio: el Amigo moría a causa de los placeres de su amor, y vivía a causa de las penas. Los placeres y penas se ajustaban y venían a ser una misma cosa en su voluntad, “por lo que a un mismo tiempo vivía y moría el Amigo” (196).

30. Constituciones S. I., p. 3, c. 1, n. 26.

III. PROHIBICION DE LAS OBRAS ESPIRITUALES DE LLULL EN LA COMPAÑIA DE JESUS

Parecerá singular y extraño que, después de haber consignado y probado las semejanzas de doctrina espiritual entre San Ignacio y Ramón Llull³¹, tengamos que decir que en la Compañía de Jesús se prohibieron algún tiempo las obras espirituales del Beato y, en concreto la lectura del libro *Del amigo y del amado*.

Del hecho no cabe duda. Porque existe un códice del *Archivo Romano S.I.* en el cual se contiene una ordenación (12 de marzo de 1575), del P. General Everardo Mercuriano, en la cual, preocupado por las lecturas espirituales de los jesuitas, ordena taxativamente lo siguiente: "Como quiera que entre los escritores de libros espirituales (aunque sean piadosos) hay algunos que parecen menos convenir según la razón de nuestro Instituto, por ello no serán permitidos a todo tiempo y sin selección (*passim et sine delectu*), sino en la forma de que antes se ha hablado [esto es, con permiso del P. Provincial o del Rector que esté facultado para concederlo], como son Taulero, Rusbroquio, Roseto, Enrique Herp, el "Arte de servir a Dios" *Ramón Lulus*, Enrique Suso, las obras de Gertrudis y Matilde, y otras así.

»Nada de estos libros se guarde en nuestros colegios en ninguna parte, si no es con el parecer del Preposito Provincial, el cual determinará qué libros y en qué lugares deben guardarse y cuáles de estos libros los Rectores deban permitir a sus súbditos para que los lean. Más no permitirán el uso de estos libros sino temporalmente.

»Los libros que se permitieren a algunos de los nuestros no se tengan en las bibliotecas ni tampoco en lugares patentes, o en aposentos donde puedan ser leídos por otros..."³².

31. Insistió recientemente en estas semejanzas de doctrinas J. SABATER, en tres artículos publicados en "Manresa": *Analogías doctrinales entre S. Ignacio y Ramón Llull*. Manresa 28 (1956) 371-384; *San Ignacio y el B. Ramón Llull. La doctrina ignaciana sobre las dos banderas, los Binarios y las maneras de humildad prelujiada por el Bto. Ramón Llull en el siglo XIII*. Ibid. 30 (1958) 21-30; *Ramón Llull maestro de oración. Cotejo con S. Ignacio*. Ibid. 30 (1958) 211-220.

32. "...Ac cum etiam inter scriptores librorum spiritalium (licet pii inveniantur) qui tamen Instituti nostri ratione minus videntur congruere, propterea non permittentur passim et sine delectu, sed tantum qua superius dictum est ratione, quales sunt Taulerius, Rusbrochius, Rosetum, Henricus Herp, Ars serviendi Deo, Raimundus Lulus, Henricus Suso, Gertrudis et Mectildis opera et alia eiusmodi.

»Nihil vero horum librorum uspiam servetur nostris collegiis nisi ex Praepositi Provincialis sententia, cuius erit decernere quinam et in quibus locis servandi sint, quosque ex his libris Rectores suis subditis legendos permittere debent. Nec tamen permittent usum horum librorum nisi pro tempore.

»Qui autem libri aliquibus e nostris permittentur, non habeantur in bibliotecis ac ne iis quidem sive publicis locis sive cubiculis ubi ab aliis legi possint.

»Denique Provinciales suo tempore Praeposito Generali significabunt quinam libri prohibiti, in quocumque loco servantur, quamve facultatem Rectoribus concesserint". Archiv. Roman. S.

Si hasta aquí la prohibición o cautela del P. General se refería a las obras de Lulio en general, el Provincial que debía ejecutar esta ordenación en la provincia jesuita de Toledo era el P. Antonio Cordeses (Provincial de 1573 a 1579), bien conocido como autor ascético, que prohibió precisamente y en concreto el libro luliano de que ahora nos ocupamos.

Leemos, en efecto, en el mismo código manuscrito que contiene la ordenación de Mercurian: “Sobre la prohibición de los libros ordenó el provincial [de Toledo] lo que sigue:

»Las obras de Rusbroquio, Ramón Llull *de amico et amato*³³ y otras del mismo que tratan cosas espirituales, S. Angela de Fulgino, Gertrudis, Matilde, las Revelaciones de Sta. Brígida y el libro de Melquíades “arte de servir a Dios” y Taulero, se quiten del todo y no se tengan en casa o colegio alguno por no cuadrar con nuestro Instituto. Podrán los vender hallando quien los compre” (fol. 200v)³⁴.

Como aparece claro, tanto de la misma ordenación del P. General, como de la manera de ejecutarla por el Provincial de Toledo, la razón de estas prohibiciones no era porque estos libros contuviesen mala doctrina o por no ser piadosos sus autores, sino sencillamente —se decía— *por no cuadrar con el Instituto de la Compañía*. Se imponía una restricción en su uso, para que su doctrina no fuese de tal modo interpretada por algunos que se retrajesen del trabajo apostólico.

La oración en la Compañía —enseñó muchas veces el promulgador de las Constituciones P. Jerónimo Nadal— debe inclinar al trabajo apostólico. No es la Compañía para la soledad continuada. Y en aquel tiempo de florecimiento espiritual y místico de España no había faltado quien señalase el peligro de la ociosidad en el quehacer ascético y apostólico. Fue Melchor Cano el que había denunciado el hecho de que los alumbrados de Toledo abandonaban las obras exteriores, “al punto que hombres e mujeres pretendieron salir con este sábadó interior y holganza”³⁵. “La Compañía —decía Nadal en sus exhortaciones por Europa—... de tal suerte se da a la oración y gusto espiritual, que de ahí resulte gran sed de ayudar al prójimo; de otra manera la oración de la Compañía sin ese deseo sería peligrosa en la Compañía, aunque en sí buena”³⁶.

1., *Institutum* 41, fol. 26. Cf. P. LETURIA, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI*. Edizioni di Storia e Letteratura, Separata de “Archivio italiano per la Storia della Pietà” 2 (1953), p. 45 (Apéndice 4.º). Este ms. fue dado a conocer por BRAUNSBERGER, *Canisii Acta et epist.* VII, 779-780; REUSS, *Der Indez...* p. 589; J. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, p. 207, nota. P. Leturia ha publicado también sobre el mismo asunto: *Cordeses, Mercurian, Colegio Romano y lecturas de los jesuitas en el siglo XVI*. Archiv. Hist. S.I. 23 (1945) 73-118.

33. Se había impreso en Alcalá a. 1517 una edición latina de A.G. Brocar.

34. Cf. P. Leturia, *Lecturas...* p. 45-46; y también *ibid.* p. 25-26.

35. E. COLUNGA, *Intelectualistas y místicos en la teología española del siglo, XVI*. Cienc-Tom 11 (1915) 241.

36. *Exhort. 1557*: Monum. Hist. S.I., *Fontes Narr. de S. Ignatio* II, 8 [21].

La tendencia ermitaña que se respira en el libro *Del amigo y del Amado* y las frecuentes referencias a los llantos, lágrimas y sentimientos pudieron tal vez ofrecer la imagen de una espiritualidad menos inclinada a la acción ascética y al trabajo con los prójimos; aunque, en la realidad Lulio no descuida la acción ascética y empeñada en la mortificación por el Amado, ni descuida la acción apostólica, puesto que arde en deseos y sufre porque su Amado sea más honrado de todos los hombres. Pero la primera imagen o impresión causada por el libro pudo poner en guardia a aquellos superiores de la Compañía.

Todavía, para explicar esas restricciones en las lecturas espirituales de los jesuitas, restricciones que hoy día nos sorprenden, convendrá recordar el estado que entonces atravesaban los jesuitas de España en relación con los autores místicos. Algunos imprudentes habían hablado de los Ejercicios ignacianos en su relación con la oración, como si fuesen "carretillas de niños", que se deben dejar cuando uno ya sabe andar. Y, aunque es verdad que en los Ejercicios San Ignacio no empuja con presión hacia la vida mística ni habla mucho de ella, prepara sí para ella y como que pone en el atrio de ella a los que el Señor llama; y aun algunas frases del libro de los Ejercicios se explicarán mejor declarándolas de la acción extraordinaria y mística de Dios en el alma³⁷. Por esas imprudencias y por las controversias y malentendidos a que dieron lugar la oración afectiva del P. Antonio Cordeses³⁸, y la oración de quietud y silencio del P. Baltasar Alvarez³⁹, se vivía entonces un periodo de hipersensibilidad mística o antimística, que parecían aconsejar cautela y prudencia⁴⁰. Parecía necesario tal vez, para evitar escollos, que los superiores y maestros de espíritu recomendaran dentro de la Compañía la solidez ascética y atenerse más bien al sentido llano de los Ejercicios. Pero poco después las ordenaciones de Mercurian fueron completadas o reformadas por el siguiente General, el P. Claudio Aquaviva, cuya carta de 1590 "*Cuál sea el uso de la oración y de las penitencias en la Compañía según nuestro Instituto*"⁴¹ vino a poner las cosas en su punto. De hecho, la Compañía presenta en todo aquel periodo de los siglos XVI y XVII una exuberante floración mística, cuyos nombres son, no sólo los de

37. Cf., v. gr., L. PEETERS, *Vers l'union divine par les Exercices de Saint Ignace*. Louvain ed. 2ª 1931.

38. Cf. A. ASTRAIN, *Hist. de la C. de J. en la Asistencia de España*, III, ed. 2ª, p. 183-193; P. DUDON, *Les idées du P. A. Cordeses sur l'oraison*. Rev. D'Ascet. et de Mystique 12 (1931) 97-115; 13 (1932) 17-33; A. YANUAS, *Un autor español ascético, desconocido*. RayFe 118 (1939) 354-377; I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios*, II, 504-527.

39. Cf. A. ASTRAIN, l. c., p. 193-201; P. DUDON, *Les leçons d'oraison du P. B. Alvarez*. Rev. d'Ascet. et de Myst. 2 (1921) 36-57; L. DE LA PUENTE, *Vida del P. B. Alvarez*, cap. 13-15. 40-43, y apéndice 19 en la edición de Madrid 1880.

40. Nos remitimos a nuestro trabajo *Espiritualidad de la C. de J. en la España del siglo XVI* en: *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI*. Barcelona, 1963, p. 341-361.

41. *Quis sit orationum et paenitentiarum usus in Societate secundum nostrum Institutum*: Epist. Generalium S.I., ed. Gandavi 1847, T. I, 248-270.

Ignacio, Javier, Pedro Fabro, Pedro Canisio, sino también (aquí en Europa) los de Jerónimo Nadal, Antonio Cordeses, Baltasar Alvarez, Luis de la Puente, Alonso Rodríguez, sin olvidar al humilde jesuita en quien aparecen bien patentes los dones de la oración y quizás sea el mayor contemplativo de la Compañía, el amable portero de Montesión San Alonso Rodríguez.

LOS COMENTARIOS DE SOR ANA MARIA DEL SMO. SACRAMENTO

Lo que no fue entonces concedido a los jesuitas leer y comentar el libro *del Amigo y del Amado*, lo obtuvo una escondida y humilde religiosa, Sor Ana María del Santísimo Sacramento.

Se llamaba Margarita-Benita Mas y Pujol, nacida en Sa Torre, de Valldemossa, que profesó en el convento de Santa Catalina de Siena en Palma, con el nombre de religión antes indicado. Tuvo por consejero al renombrado y piadoso eremita Fr. Juan de la Concepción. Murió en el mencionado monasterio, donde había entrado, el 20 de febrero de 1.700 en olor de santidad⁴². Torres y Bages la llama "la dolça Sor Maria, monja d'alt i marvellós esperit"⁴³. El Dr. Gabriel Mesquida escribió su vida⁴⁴.

Si mencionamos a esta religiosa es porque nos ha dejado un extenso y profundo comentario al libro luliano de que nos hemos ocupado.

En la Biblioteca de la Casa de la Cultura de Palma de Mallorca hemos visto el ms. 1077 y el ms. 1078, que contienen manuscrita la "Exposició de Sor Anna Maria del SSm Sagrament, religiosa del Convent de Sta. Catharina de Siena de Mallorca, sobre el libre que dexá scrit lo Illuminat Doctor y Màrtir el Beato Ramón Llull del Amic y del Amat".

El ms. 1077, tomo I de la obra, consta de 245 folios y comenta hasta el n. 39 inclusive, del librito luliano. El II vol. ms. 1078, contiene 411 páginas numeradas (no folios) y el comentario de los números 40 al 61 inclusive. La ocasión de escribir este comentario fue en el año 1686, cuando el confesor encomendó a la religiosa escribir sobre este libro (fol. 1-4); en los fol. 5-15 explica, frase por frase, la Introducción: "Estaba Blanquerna en oración..."

CONCLUSION

Hemos procurado agrupar y consolidar mutuamente en torno a unos núcleos principales el riquísimo contenido de las 366 sentencias de que consta el

42. Cf. B. GUASP, *La Cartuja de Jesús Nazareno y los ermitaños mallorquines*. Palma 1948, p. 56 y 68.

43. Cf. *ibid.* p. 57.

44. *Ibid.* p. 56.

pequeño libro luliano. El lector habrá podido gozar del encanto que encierran las mismas palabras de Llull o de la reminiscencia de las mismas, poesía de fondo, forma y expresión, aunque escrita en prosa galana, sutil y exquisita. Ramón Llull conoce la metáfora y la alegoría, la disputa y el coloquio, la parábola y el apólogo; en el apólogo sabe personificar las virtudes, sobre todo el Amor, que media entre el Amigo y el Amado. Para ir de uno a otro hay que pasar por el Amor, que está en el medio.

Si este libro es de influencia árabe y propio del estilo y método de los *sufíes* al proponer las enseñanzas en esa forma de centellas ardientes, o de frases incisivas, o de ejemplos y figuras llameantes, el contenido sin embargo es de raigambre cristiana y católica cien por cien.

El lector habrá apreciado por sí mismo que el misticismo de Lullio no es mística panteísta involucrando lo absoluto en lo relativo y lo necesario en lo contingente, sino que distingue bien entre la trascendencia del Ser supremo y el efecto en el universo salido de sus manos omnipotentes. La Trinidad creadora se muestra recreadora en la Encarnación. Llull, amando la misericordia y el amor de Dios, admira y ama su justicia. No se confunden los dos atributos. La vida a la que invita Lullio es la vida teológica de la fe, de la esperanza y del amor. En el librito luliano queda, pues, bien definido quién es el Amado, quién el Amigo, qué relación media entre los dos. La historia cristiana de la salvación está breve y concisamente expresada en esta joya de la mística luliana: "El Amado creó y el Amigo destruyó; juzgó el Amado su obra, y quedóse el amigo eternamente en compañía del Amado" (313). La ciencia infusa de la mística luliana viene de voluntad, de devoción y de oración (241).

La psicología del amor la describe Ramón Llull con rasgos de experiencia amatoria, riquísimos y purificados al trasladarse al amor de lo divino. El amor —dice— cae entre espinas y le parecen rosas (36). El amor en el corazón del amante está más pronto que el relámpago en el resplandor (38).

Este amor místico de Ramón tiene notas y matices de auténtica cristianidad. Porque es un amor que se abraza con un Esposo de sangre, con un Esposo crucificado, cuyos frutos son frutos de pasión y abnegación. La espiritualidad luliana queda discernida con la auténtica marca del genuino misticismo católico, que desemboca finalmente en el amor a la cruz y al padecimiento, en el amor a los oprobios y a las injurias, en los desprecios por seguir fielmente al Amado.

Es un *amor sólido*: tiene sí langores y llantos, lágrimas y suspiros (41); pero también se dice que "las condiciones del Amor son que el Amigo sea sufrido, paciente, humilde, temeroso, solícito, confiado y que se arriesgue a grandes peligros para honrar a su Amado" (33). El Amigo tendrá paciencia, si el Amado le dobla las dolencias, con tal de que le doble los amores (9). Y porque todo lo que es amor, sabe lo que es trabajo, tristeza y dolor (10). Y cuando el amigo pregunta: "Díme, pájaro, que cantas de amor: ¿por qué mi Amado me atormenta con amor, puesto que me ha recibido por servidor suyo?"

—Respondió el pájaro:— Si por amor no padecieras trabajos, ¿con qué amarías a tu Amado?” (35).

Las señas de los amores que el Amigo tiene para su Amado, en el principio son llantos [el don de lágrimas], en el medio tribulaciones; y, a la fin, dulce muerte. Y por estas señas predica el Amigo a los amadores se su Amado (233). La paciencia le es más provechosa que la joya que amaba el Amigo (344).

Pero con la muerte con Cristo, viene la resurrección con Cristo. Muerte y resurrección se juntan en el misterio pascual: “Murió el Amigo por fuerza de grande amor. Enterróle el Amado en su tierra, en la cual resucitó el Amigo” (251).

Es un *amor que enardece para el apostolado*, buscando la gloria y el servicio del Amado. Porque, aunque este amor busca a ratos la soledad (46), para gozar de la compañía del Amado (46,47), pero empuja a la acción para revelar los secretos del Amado a las gentes. “Dijo el Amigo: —Los secretos de mi amado me atormentan cuando mis obras no los revelan, y porque mi boca los tiene secretos y no los revela a las gentes” (32). Y el Amigo “buscaba devoción en los montes y en los llanos, para ver si su Amado era servido...” (34).

El apostolado dinámico de este Amigo le hace desear por “tantos hombres ignorantes —así lo expresa— quienes a sabiendas no han sido tan culpables para con tu santo nombre, Jesucristo, como yo en algún tiempo lo fui” (321), dice con acentos de autobiografía.

Este amor ha transformado el alma de Ramón Llull desde su conversión maravillosa, aquel seísmo psíquico que sacudió los estratos de su alma y puso a flor de conciencia el filón de oro o la vena de agua viva⁴⁵ que había en alma predestinada y bendecida.

Todo es cristiano y muy cristiano en Ramón Llull; no tuvo por qué beber en las doctrinas del Islam.

“La naturaleza de este amor místico —escribe Menéndez Pelayo— nadie la ha definido tan profundamente como el mismo Ramón Llull, cuando dijo que “era medio entre creencia e inteligencia, entre fe y ciencia”. En su grado extático y sublime, el Amigo y el Amado se hacen *una* actualidad en *esencia*, quedando a la vez *distintos* y *concordantes*. ¡Extraño y divino erotismo, en que las hermosuras y excelencias del Amado se congregan en el corazón del Amigo, sin que la personalidad de éste se aniquile y destruya, porque sólo los junta y traba en uno *la voluntad vigorosa, infinita y eterna del Amado!* ¡Admirable poesía, que junta, como en un haz de mirra, la pura esencia de cuanto especularon sabios y poetas de la Edad Media sobre el amor divino y el amor humano, y realza y santifica hasta las reminiscencias provenzales de canciones de mayo y de alborada, de verjeles y pájaros cantores, casando por extraña

45. Cf. M. IRIARTE, *Genio y figura del iluminado Maestro B. Ramón Llull*. Arbor (Madrid 1945) p. 19.

manera a Girarlo de Borneil con Hugo de San Víctor''⁴⁶.

El libro de Ramón Llull es libro de meditación, es libro de oración, es libro de contemplación. Son piedra de pedernal sus 366 sentencias, como días tiene el año, para que cada día salte la chispa y se encienda el amor; un amor crucificado, que ama la cruz y el padecer; que está en la línea de los grandes y auténticos místicos; que mueve al celo embriagador de las almas; que pisa en tierra, y en tierra firme.

Si algún tiempo en la Compañía, por la malicia de los tiempos, como recalca P. Sainz Rodríguez⁴⁷, estuvo vedada la lectura del librito, ha tiempo que, sin controversia, ha podido recrearnos con la belleza de la forma, y fecundar la mente y el corazón cristiano con la semilla del amor divino.

MIGUEL NICOLAU, S.I.
Toledo

46. *La poesía mística en España* en *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*. Ed. nacional, t. VII, Madrid 1941, p. 86.

47. En *Archiv. Hist. S.I.* 1954, p. 353.

LA NOVELA MORAL DE GRAÇIAN

(Un texto inédito del siglo XV)

INTRODUCCION

La obra objeto de nuestro estudio ha permanecido inédita hasta el momento¹. Se encuentra en un manuscrito misceláneo, conservado actualmente en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca², que ya fue utilizado por don Ramón Menéndez Pidal para su primera edición del *Catálogo de la Real Biblioteca. Manuscritos. Crónicas Generales de España*³. No nos fue difícil localizar el mencionado manuscrito gracias a la generosa disposición de la Dirección de la Biblioteca Salmantina⁴. Sin embargo, Menéndez Pidal, en la tercera edición de su *Catálogo*, en 1918, añadía tras la descripción de nuestra obra: “(Otros manuscritos del siglo XVIII en la Bibl. Real, 2-H-6, OBSERVA PARA BIEN ESCRIBIR)”, lo que nos hacía suponer la existencia de un segundo texto de la obra que, aun siendo tan tardío, podría contribuir quizás a completar nuestra edición.

Las investigaciones en la Biblioteca Real nos llevaron ante el mencionado manuscrito 2-H-6 (signatura moderna: II/1012) que, para nuestra sorpresa, no guarda relación alguna con nuestra obra, a pesar de ser el mismo manuscrito que Menéndez Pidal menciona: conserva la signatura y el tejuelo que el *Catálogo* le atribuye⁵.

En este manuscrito, un anónimo autor parece dirigirse a alguien para quien escribe su obra con la intención de educarlo. En un prólogo, le advierte que apenas hay en la obra palabras suyas, excepto para traer a colación pensamientos de varios autores, como han hecho muchos antiguos y modernos educadores; solamente ha intervenido “para reducirlas a una misma igualdad de

1. Homero, *Guía de nuevos temas de Literatura Española*, Madrid, Castalia, 1973, p. 132.

2. Cf. descripción del manuscrito más adelante.

3. Madrid, 1898. - 3ª ed., aum. y corr., Madrid, 1918.

4. Queremos mencionar especialmente a D^a Teresa Santander y a D^a Asunción Artigas, que amablemente acogieron nuestras peticiones.

5. El manuscrito conserva una primera signatura VII-H-5, de tiempos de Fernando VII; la usada por Menéndez Pidal, de fines del siglo XIX; y la moderna, que se remonta a tiempos de la segunda República Española y que, al parecer, se debe a la tarea de Evaristo, bedel de la Biblioteca por aquellos años y gran conocedor de sus fondos.

estilo conciso”. A continuación, la obra se divide en tres libros. El primero, “De las observaciones para escribir con formalidad”, contiene ocho capítulos que tratan: 1) Materia de las cartas, y su división; 2) Sus géneros y espacios; 3) Sus miembros principales; 4) Del estilo Natural; 5) Advertencias generales; 6) De la elección de los libros; 7) Causa de no darse unas reglas; y 8) Razón de no ponerse ejemplares de cartas y papeles. En el libro segundo, “De varios conceptos, máximas y sentencias”, se recogen aportaciones de San Agustín, Tertuliano, Aristóteles, Séneca y Tácito; siguen unos “Conceptos: De una oración hecha a Tiberio por un senador, disculpándose de la amistad que tuvo con Soyano”, y se vuelve a las sentencias y máximas de Tácito, Salustio, Lucano, Justo Lipsio, el Cardenal Richelieu, Don Diego Saavedra, Don Antonio Solís, el P. Antonio Vieyra, el P. Nicolás Causino, Don Manuel de Bustamante y, por fin, diferentes autores. Termina este segundo libro con una “Conclusión de la obra. Con los materiales de este segundo libro, y las observaciones, que contiene el primero, me persuado, que conseguirás más fácilmente el fin, que en esta obra se ha propuesto, aunque todo sea en vano, poco menos para el que no tuviere genio, o ingenio, pues en tal caso se verificara lo que dice Lipsio. Que los mejores licores son inútiles, sino ay vaso capaz de recibirlos”. Hay un añadido posterior que dice: “—otro añadido— ni paladar”. Por fin, en el tercer libro, “Misceláneo”, se incluyen las siguientes máximas: “Quien no se corrige, no puede corregir. Cada uno debe empezar por si mismo la enmienda, y puede esperar se enmienden muchos al ejemplo. Peor es un escándalo, que un malo sin escándalo. *Ve homini per quem scandalum venit. El ojo se debe sacar si escandaliza*”.

Este tercer libro parece quedar incompleto y el libro conserva gran número de páginas en blanco al final.

A pesar de la evidencia de que estábamos ante el manuscrito que Menéndez Pidal mencionaba en su obra, hubiésemos querido hacer otro tipo de investigaciones en los ficheros de la Biblioteca Real para localizar el texto al que Menéndez Pidal pudo referirse. Todos nuestros intentos fueron inútiles ante las escasas facilidades de consulta que la citada Biblioteca ofrece, a pesar de contar con autorización escrita para trabajar en ella, aunque “especialmente en el manuscrito 1012”.

Así pues, nuestra edición ha tenido como única fuente el manuscrito 1866 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca.

1. Descripción del manuscrito

Manuscrito misceláneo. Sin portada ni preliminares. 176 folios + 3 hojas de guardas + 3 hojas añadidas en la encuadernación moderna.

Caracteres generales.

Encuadernación moderna en pasta española con los cantos de las tapas dorados. El lomo aparece dividido por tiras doradas semejando puntos y hojas; dos de ellas enmarcan el tejuelo de piel roja donde aparece con letras doradas: COLECCION / DE / SENTENCIAS.

Con tejuelos de papel figuran las signatures 1866 en la parte superior y 597 en la inferior.

En la parte superior izquierda de la contratapa delantera hay un ex-libris de la Biblioteca del Rey N. Señor, en el que aparecen las siguientes signatures: 2-F-5, en la parte superior, hecha a mano con tinta azul; VII.G.5, en la parte inferior, hecha con estampilla y tinta negra. Se repite la signature 597 en un sello de papel.

Las contratapas están con papel impreso en tintas azul, negra y blanca.

En el verso de la primera hoja de guardas aparecen hechas con lápiz la signature II-F-5 y la anotación S. Bart^o 360, número que corresponde al que dos mss. conservados en la Biblioteca Nacional de Madrid dan a nuestra obra en sendos índices de los libros conservados en el Colegio Viejo de San Bartolomé de Salamanca⁶.

En la tercera hoja de guardas, recto, aparecen hechas con tinta negra las anotaciones: “N^o 360”, repetición del número mencionado antes; “señor” (con letras del siglo XV) y otras notas ilegibles en la parte inferior.

Papel en el que aparecen cuatro filigranas distintas, que reproducimos, en algunos de los folios. Son claramente visibles, por lo general, las marcas dejadas por los puntzones y corondeles.

Las filigranas se disponen en el ms. de la siguiente manera: 1) una mano

6. Mss. 4.404 y 7.248; letra de los siglos XVIII-XIX y de fines del XVII respectivamente. Ambos contienen el mismo “Índice de los libros Mss. que estaban en el Colegio de S. Bartolomé”. El ms. 4404 contiene, además, otros índices de los libros de los Colegios de Cuenca, del Arzobispo y de los mss. griegos de Diego de Covarrubias en Oviedo.

La descripción del n^o 360 es la siguiente: “Colección de varias sentencias y máximas sacadas de Filósofos antiguos y también de Escritores christianos y sobre materias morales. Item: Un Compendio chronológico mandado escribir por Dn. Diego de Anaya, Arzobispo de Sevilla en 1433. Item: Una ficción o Novela. Todo muy antiguo y de Autores desconocidos. Códice de papel f^o”.

Sin duda, esta ficción o novela es nuestra obra.

que tiene una llave aparece entre los folios 1-42; 2) un carro de dos ruedas, entre los 47-70 y 84-173; 3) dos llaves en aspa inscritas en un círculo, entre los 71-81; y 4) una cabeza de buey sin ojos, sólo en el folio final⁷.

En muchos folios del texto a dos columnas se notan las marcas hechas a lápiz por el copista para encuadrar la escritura.

Manuscrito bien conservado, con algunas manchas que no impiden su lectura salvo en contados casos.

Foliación moderna con números árabes hechos con lápiz. Desde el folio 46 al 97 se conserva una foliación anterior, hecha con la misma tinta y tipo de escritura que el texto, con números romanos.

El ms. no parece haber sido guillotinado, a pesar de su encuadernación moderna.

Es propiedad de la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca, donde se conserva con la signatura: Ms. 1866. Según Menéndez Pidal⁸, procede del Colegio de San Bartolomé de Salamanca. Fue catalogado por el mismo Menéndez Pidal en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid ya en 1898, y trasladado con muchos otros manuscritos a la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca, con motivo del séptimo centenario de su fundación, en 1953-1954.

El manuscrito está compuesto por las siguientes obras:

- 1.—El libro de los *Bocados de Oro*, que comienza en el folio 1r. y termina en el 91v. columna b.

Texto escrito a doble columna. Letra cursiva de fines del siglo XV. Tinta negra en el texto y roja en algunas iniciales y calderones. Faltan las rúbricas de abundantes iniciales. Caja: 230x165 con oscilaciones. Frecuentes dibujos a pluma en los márgenes figurando manos señalando, caras de personas o animales.

Incipit: E dixo que ha de auer enel/ creyente dies t seys vir/ tudes...

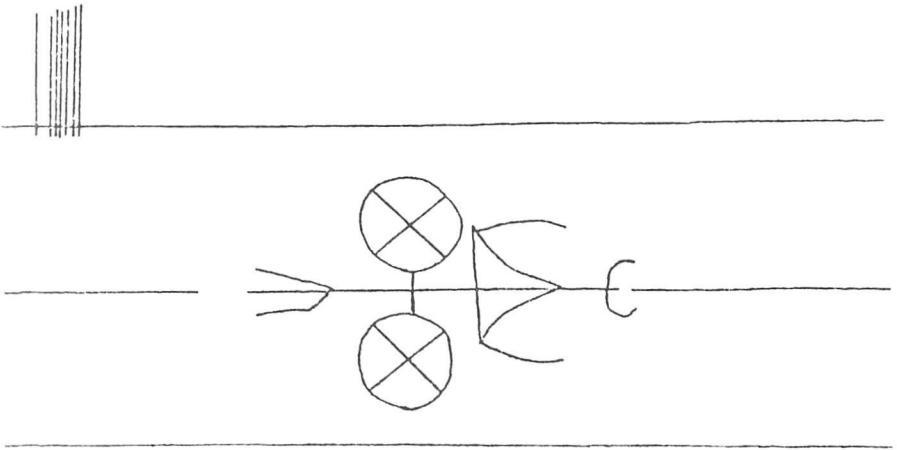
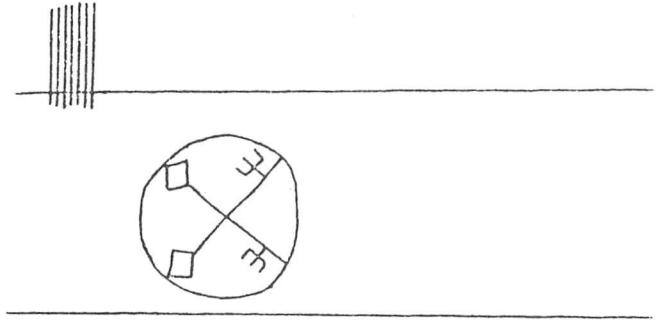
Explicit: En *que tiempo* se *danna* el/ seso delas *grandes conpannas* t/ rrespondio enel *tiempo* dela *sanna*.

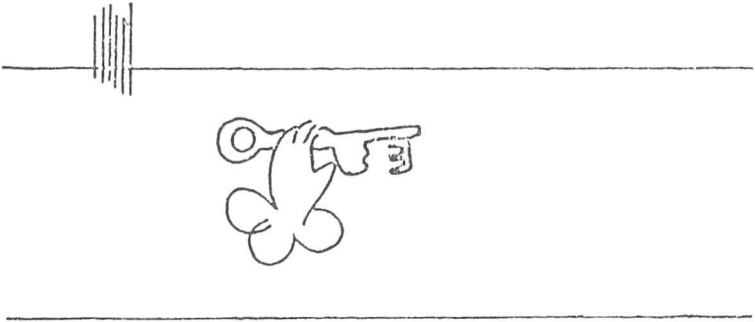
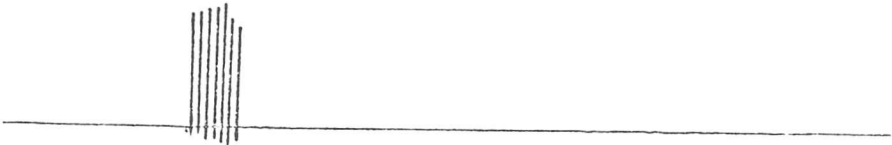
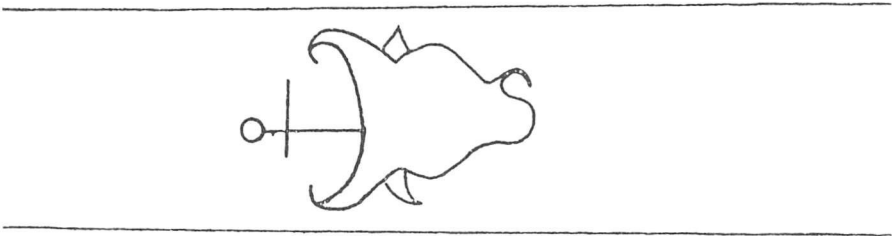
7. Las cuatro tienen muy semejantes ejemplares en la obra de Charles-Moïse BRIQUET, *Les Filigranes*, Dictionnaire Historique des Marques du Papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600. 4 vols. Genève, 1907. Deuxième édition, Leipzig, 1923; reprinted by Hacker Art Books, New York, 1966.

Por desgracia, Briquet sólo en contadísimos casos incluyó filigranas españolas en su obra, ya que no visitó la Península en sus investigaciones.

La filigrana de Briquet que presenta mayores semejanzas con la mano que tiene una llave tiene en su diccionario el n.º 11608 atestiguada en Avignon 1423-25, con variantes similares en Provence 1424, Utrecht 1427, Dijon 1434, Anvers 1434, Clermont-Ferrand 1435-37, etc. Nuestro carro de dos ruedas guarda grandes semejanzas con la n.º 3528 de Briquet y es uno de los tipos de carro más frecuente; está registrado en Perpignan 1429 y variantes similares en Pise 1431-38, Colblentz 1432, Bruxelles 1432, Anvers 1434, Undine, 1447, Barcelona 1451, Montpellier 1452, etc. En cuanto a las llaves en aspa inscritas en un círculo, Briquet recoge en su n.º 3839 una muy similar atestiguada en Montpellier 1409 y variantes idénticas en Zurich 1409-16, Düsseldorf 1411, Cologne 1420, etc. Por último, la cabeza de buey sin ojos se asemeja al n.º 15214, que Briquet recoge en Nyon, 1425.

8. *Catálogo de la Real Biblioteca. Manuscritos. Crónicas Generales de España*. Madrid, 3.ª ed., corr. y aum., 1918, págs. 221-222.





Sigue en la misma columna *b* del folio 91v. la Historia de la doncella Teodor hasta el folio 96v. columna *a*. *Escrita de la misma mano, a dos columnas, con igual caja de escritura, sin inicial y sólo en tinta negra.*

Inscrita: [A] via en babilonia un mer/ cador muy rrico t bueno/ et...

Explicit: Et casose conel t fueron muy/ rricos dende adelante para sien/ pre jamas.

- 2.—En el folio 96v. columna *b* comienza el texto del *Cronicón Cordubense*, hasta el folio 112r. columna *a*.

Escrito de la misma mano con tinta negra. Iniciales en rojo (faltan algunas) y la misma caja de escritura anterior.

Incipit: Açia mill t doçientos/ t doçe annos de quando/ el mundo fue creado...

Explicit: Enel anno de nuestro sennor ihu x o de/ mill t quatroçientos t dies t nue/ ue annos enel mes de março cunplio/ nuestro sennor el rrey don Joan quatorçe/ annos t entregaronle el rregno/ en madrid.

Colofón: Este libro fue acabado miercoles/ quatro dias de febrero anno de mill/ t quatro çientos t treynta t tres annos/ estando mi sennor don diego de a/ naya arçobispo de sevilla en la/ muy noble çibdat de cordoua/ et yo fernando de salmeron lo es/ creuj por su mandado.

- 3.—En el folio 112r. columna *a*, sigue una breve nota en letra más pequeña: “En la era de MCCLXXIX annos e/ la encarnaçion en MCCXLI annos/ eneste tiempo murio el enperador corrado/ e fue enperador su fijo enrique e este/ fue el terçero enperador que ovo este non/ bre En este tiempo por quel papa benedicto/ oviera el papadgo por simonia et/ porque non era legado tomo otro consigo/ por conpannero et consagrolo por papa/ por que cunpliese los ofiçios de santa iglesia/ por el t ovo nonbre silvestre et por que/ deste fecho non plogo a muchos fue/ otro puesto por papa aquien dixeron gre/ gorio E este solo cunplio las veses/ delos otros dos t eneste tiempo auiendo/ contienda sobre el papadgo conlos otros/ dos fue contra ellos el enperador/ enrique t tolloles el poder que auian/ a todos tres e ordeno por papa/ al obispo de burgos e ovo nonbre/ clemeyte e bendixo al enpera/ dor e juraron entonçe los rroma/ nos al enperador que nunca jamas/ exleyrian apostolico sin consejo/ del.”

- 4.—En el folio 112v., a una sola columna, con letra distinta de las anteriores, en tinta negra, hay una nota titulada *Decretum con/stanciense*.

Incipit: In nomine sancte t individue trinitatis patris t filii t spiritus sancti Amen. Ad laudem t gloriam t honorem/...

Explicit: ...nationis.

- 5.—En los folios 113r - 174v., con letra distinta a la anterior, pero muy semejante a la que encontramos en la nota del folio 112r. col.*b*, cursiva de fines del siglo XV, sigue nuestro texto a una sola columna.

Tinta negra. Caja de escritura: 220x165 con pequeñas oscilaciones. Las líneas de cada página con 35/40 por lo general.

Incipit: Ihesus. De un castillo çerca de una noble çibdat...

Explicit: ...va çerrado t sellado con un sello de plomo. (Crismón).

Texto dividido en 12 capítulos más una semblanza al comienzo. Carece de indicaciones de título, autor y colofón.

Alguna anotación al margen y dibujos figurando manos que señalan determinadas líneas del texto.

No hay reclamos ni firmas.

- 6.—En los folios 175-176 siguen varias recetas para la sarna, dolor de muelas y dientes, jaqueca (175r.); gota (175v.); lombrices, piedra, dolor de ijada, muelas, gota (176r.); gota, figado, gota, figado (176v.).

En estas dos últimas páginas se ven abundantes ensayos de letra de diversas manos. Alguno de estos dice:

(175v.): jueues honse dias del/ mes de junio.

En la muy noble çibdat/ de cor dova
miercoles oc.

2. Argumento de la obra

La obra comienza narrando que un balletero sale de un castillo y va al monte a cazar. Hiere un ciervo y lo persigue durante todo el día hasta que, extenuado, se encuentra lejos de la ciudad, desorientado y sin poder comer por haber perdido el pan que llevaba consigo. Vagando, encuentra un árbol de cuyo fruto come y, una vez repuesto, piensa llevar de este fruto al rey. Vuelve a la ciudad, entra en palacio y presenta al rey ese fruto extraño que el rey desconoce. Este, enfermo, come a pesar de que sus cortesanos quieren evitarlo y sana de su enfermedad.

En realidad, la narración del balletero ha sido una alegoría que se nos aclara a continuación.

Un pobre ermitaño dedica el libro, la obra en sí, al Rey de León y Castilla y, en primera persona, nos cuenta cómo él estaba también en el castillo de las virtudes, gracias y dones del Espíritu Santo. Combatido por el mundo, el demonio y la carne, sale del castillo y va de caza al monte de la vida. Persigue la vana honra y las riquezas, y pierde la gracia; queda lejos de Dios y no puede volver a él por sí mismo. Recurre a la Virgen y Jesucristo alumbró sus ojos: ve una carrera, la inteligencia, con la cual conoce sus pecados y a Dios. Con los ojos espirituales ve algo del árbol de la divina ciencia, coge fruto de sus ramas bajas y como de él.

Parte de aquel fruto es el libro que está ofreciendo y que entiende es conveniente para el rey. Lo presenta mezclado con obras y costumbres de príncipes y prelados. Si el rey lo lee, conocerá muchas cosas que ocurren en sus principados contra la voluntad de Dios que hasta ahora no sabe y podrá enmendarlas, pues la enfermedad del rey es la ignorancia de lo que ocurre en sus principados.

Somete el libro a la corrección de la Iglesia cristiana y lo pone bajo la protección de Santa María y de su hijo Jesucristo.

Su criterio para juzgar es el siguiente: son obras buenas las hechas con intención de conocer, servir y amar a Dios; las de contraria intención son malas. Su deseo es que, por medio del libro, Dios sea servido, amado, conocido y temido por el rey y por los hombres.

En el primer capítulo de la obra, el prólogo, se nos cuenta que en una gran ciudad habitaba un noble burgués, rico de bienes temporales y espirituales. Su hijo Gracián, que era de natural alegre, se encuentra con problemas que expone a su padre. Antes, Gracián era feliz, confiaba en el mundo. El mundo es hermoso, pero las cosas mueren: el pensamiento de la muerte lo atezna. Ahora quiere conocerse y conocer a Dios. Se angustia ante la idea del juicio final y se maravilla de ver que las gentes lo saben y parecen ignorarlo. Su pregunta al burgués es la siguiente: ¿Por qué Dios ha ordenado así el mundo y ha creado a los hombres?.

El burgués se alegra de ver razonar de este modo a su hijo y decide responderle en tres partes. En la primera le expone la intención que Dios ha tenido al crear el mundo y encargarlo a príncipes y prelados. En la segunda, la intención que los prelados deben tener en sus oficios y la realidad de que muchos actúan contrariamente. En la tercera y última, la intención de los príncipes y las cosas contrarias a esta intención que realizan ellos mismos, sus privados y oficiales.

El capítulo segundo comienza con la respuesta del burgués a Gracián: Dios ha creado el mundo para ser conocido y amado por los hombres. Gracián replica que no lo parece, pues otras cosas son amadas por el hombre más que Dios. El burgués le aclara que la gente se desvía de su intención por el pecado, por lo cual muchos hombres van al infierno. Sin embargo, Dios ha puesto en el mundo a príncipes y prelados para que hagan el bien y lo hagan hacer al pueblo.

En el tercer capítulo, el burgués adoctrina a Gracián en lo referente a los prelados. El prelado debe ser a los clérigos lo que el príncipe es al pueblo. No es el suyo oficio que sea prenda de linaje, pues por este camino pronto comienza la simonía. Muchos hombres desean serlo de buena intención, pero el diablo los tienta y olvidan las almas y sólo se preocupan de décimas y rentas.

El Príncipe debería castigar al prelado malo. Dios envía peste, hambres y guerras porque príncipes y prelados consienten el pecado. Estos últimos viven como caballeros mundanos de vida palaciega: abandonan sus sedes y arriendan los cargos de la preladía.

El burgués sigue criticando la venta de sepulturas y enterramientos, la costumbre de las décimas e igualmente condena que los prelados sean privados de los reyes y se dediquen a tramar guerras y a participar directamente en las luchas. El capítulo termina con una serie de proverbios sobre los prelados, también puestos en boca del burgués.

En el capítulo cuarto el burgués expone a su hijo la intención por la que los príncipes deben regirse. Sin embargo, muchos de ellos están en peligro, pues viven envueltos en los deleites mundanos y hacen únicamente su volun-

tad. Sus injurias son tantas que el burgués no podría contarlas, pero trata de algunas.

Al principio, el pueblo dio rentas voluntariamente a los príncipes, que ajustaban su vida a esas rentas. Pero crecieron pecados y errores en ellos, aparecieron falsos privados y consejeros a quienes dieron sus rentas y tuvieron que imponer nuevos tributos. Los gastos se multiplicaban y el pueblo clama. Los príncipes viven tan engañados que piensan no pecar en dar a los ricos quitando a los pobres.

Gracián argumenta que ha oído que el rey debe ser generoso, puesto que Dios lo es.

El padre le contesta que Dios es generoso de lo suyo, con lo cual no hace injuria a nadie. El rey debe ser largo en las virtudes que concuerdan con la largueza de Dios: dándose a todo hombre que lo haya menester y pagando con esplendidez el servicio de los que le sirven. Sin embargo, no debe ser generoso quitando a pobres y dando a ricos, de lo cual deberá dar cuenta ante la justicia divina.

Otros yerros cometen los príncipes. Dan los pueblos de hecho, ya que no de derecho, a sus privados y caballeros. Hacen a los hombres siervos de otro igual a ellos, que no querría estar ni bajo el poder del príncipe. Los privados, para que les sucedan sus hijos, piden al príncipe el mayorazgo, mientras que no lo quieren para el principado. Son el mayor enemigo del príncipe, especialmente cuando "es en nueva edad". Faltan los privados y consejeros amadores de Dios y de virtudes; privan los judíos y conversos recientes.

Gracián comenta que ha oído decir que el príncipe podía dar sus lugares a sus caballeros.

El burgués le contesta diciendo que hay dos maneras de derecho generales: según Dios y según el mundo. Por el primero, el príncipe no puede hacer injuria a Dios ni a las gentes de sus pueblos, sojuzgándolos. Si fuese bueno dar los pueblos, debería dar todos los del principado. Si según el derecho divino y temporal, un hombre no puede desapropiar a otro injustamente, aunque todo es de Dios, menos puede el príncipe dar ni enajenar el pueblo, que Dios ha hecho franco.

Gracián pregunta extrañado por qué un rey cristiano que linda con uno moro no puede conquistarlo.

El burgués contesta que, debido a que ese rey procura más su honramiento, riqueza y holganza que el servicio de Dios, no es digno de poseer la tierra. Por ello, Dios no lo ayuda.

Otros muchos y grandes daños hacen, especialmente dando los oficios de justicia y de regimiento del pueblo a malos hombres.

El burgués teme que Dios juzgue al mundo en este peligroso estado, pues merecería pestes, diluvios, etc., pues nadie ama honrar a Dios. En España, los moros han sido los ejecutores de la justicia divina.

También consienten los malos príncipes y privados el juego, en el que los hombres gastan todo lo que tienen e, iracundos, reniegan de Dios. Aquéllos lo consienten porque les dan parte del dinero jugado; son, pues, como los judíos que vendieron a Cristo.

Todos los males se ven favorecidos por las privanzas. El príncipe está como ciego y engañado. El príncipe debería buscar hombres amadores de Dios, enviar a sus casas a los cortesanos ociosos y, por fin, ir por el principado oyendo y conociendo el estado de los pueblos.

Nadie está tan obligado a su oficio como el príncipe y el prelado. El príncipe es el enderezamiento de su pueblo, igual que el alma es el enderezamiento del cuerpo, mientras que la enfermedad es al cuerpo lo que los privados son al príncipe.

El capítulo termina con una serie de proverbios en torno al príncipe, sus obligaciones, actuación, etc. Con ello el burgués termina su exposición a Gracián.

Gracián se alegra de conocer lo que ignoraba y se entristece por las cosas que se hacen contra Dios. Pide licencia a su padre para ir por las cortes de príncipes y prelados y por todo el mundo para saber las deshonras que se hacen contra Dios y tomar placer de las buenas obras y tristeza de las contrarias a Dios, intentando evitar éstas con todas sus fuerzas. Su padre lo anima y bendice, Gracián le besa las manos y ambos se despiden.

En el capítulo sexto comienza el viaje de Gracián. Sale de su ciudad comienza el viaje de Gracián. Sale de su ciudad y llega a una villa de un príncipe que es atacada por un privado suyo. Gracián pregunta y un hombre anciano le hace relación de qué el príncipe es joven y no conoce las cosas de este mundo. Anda en poder de privados que lo engañan y que han acordado repartirse villas y lugares. El pueblo de esta villa no está de acuerdo y envía procuradores al príncipe: el pueblo quiere ser súbdito solamente del príncipe y está dispuesto a luchar y morir por ello. Los procuradores no son escuchados.

Gracián se maravilla del príncipe, llora por el deshonor de Dios, consuela a los de la villa y se alegra de ver que hay gente dispuesta a sufrir por la justicia.

El privado recurre a una treta: obtiene una carta del príncipe en la que da la villa en fieldad a otro caballero que, una vez que la villa se ha entregado, se la da al privado.

Dos jueces buenos que se han opuesto al privado son ahorcados públicamente y sus mujeres e hijos encarcelados. Gracián los consuela antes de ser ahorcados y luego llora por su muerte y por el peligro en que están las almas del príncipe y del privado. Por fin, sale de la villa decidido a no volver a ella jamás.

Por el camino, ya en el capítulo séptimo, Gracián encuentra a un mercader llorando: ignorante de que existía el portazgo, ha sido despojado de todas sus mercancías y no quiere volver a su casa. Su mujer e hijos morirán, pues no puede mantenerlos. No hay modo de recuperar las mercancías, pues cobra el impuesto un judío que arrienda el cobro al caballero de la villa. Gracián consuela al mercader, le enseña un nuevo oficio con menos pecado y le hace prometer que volverá con su familia.

Gracián sigue hacia la villa. Allí un buen hombre lo recibe en su casa; Gracián le cuenta lo sucedido y éste le promete llevarlo por la villa para que vea cosas peores que allí suceden.

Tras descansar, salen los dos y se encuentran con una mujer a quien el caballero le ha robado a su hija por la fuerza para violarla; Gracián se maravilla de que eso sucede y recuerda que en España un rey hizo lo mismo con la hija de un vasallo y el reino se perdió.

Más adelante ven que el caballero ha casado, también por la fuerza, a la hija de un labrador con un vasallo suyo, caballero viejo, en lugar de pagarle una deuda.

De vuelta hacia la posada, todavía ven a una mujer vieja que vive de hilar y que se lamenta del enorme trabajo que le ha mandado la mujer del señor de la villa sin pagarle, y a otra mujer anciana que va desconsolada, pues su hija está de parto y le han quitado toda la ropa que se había preparado para tal momento.

Gracián duerme en la posada y al día siguiente sale de la villa para continuar su camino.

En el capítulo octavo Gracián va pensativo y pierde el camino. Penetra en el bosque y decide descansar bajo unos árboles. Oye la voz de un anciano que pide ayuda. Viene huido de la villa de un conde que maltrata a sus súbditos: les obliga a comprar sus puercos al precio de un cahiz de trigo para traficar con él enviándolo por mar a tierra de moros. El anciano no ha podido pagar y se ha escapado de la cárcel donde lo había metido el conde. Gracián lo consuela, parte su pan con él y le aconseja alejarse de la villa.

De camino hacia ésta, encuentra a unos labradores que beben vino agüado y de mal sabor que el conde les obliga a comprar, igual que hace con el trigo, cebada, ganados, etc.

A la mañana siguiente nadie le da posada en la villa y se va a un hostal. Un mercader lo invita a cenar con él y otros hombres acuden a la conversación. El hostelero, el mercader y Gracián tratan sobre los impuestos que el príncipe y el conde imponen a la villa, pues no les bastan los ordinarios para sus desordenados gastos.

Otro hombre se maravilla de los cohechos y robos de los escribanos públicos, oficios que se rentan igual que las alcaldías y otros oficios de justicia, por lo cual hacen maldades. Gracián se maravilla de cómo la gente no se va a otras tierras a vivir.

Un moro recuero ha oído la conversación y se acerca. Dice que en su tierra el rey no consentiría tales costumbres ni el pueblo se las permitiría al rey. Explica su posición y razonar que su pueblo prefiere obedecer a Dios antes que al rey, por lo que, cuando el rey desobedece a Dios, el pueblo no quiere ni debe obedecerle. El moro utiliza textos cristianos para apoyar su razonamiento.

Ya retirándose a dormir, el hostelero, el mercader y Gracián lamentan que el príncipe deje entrar a los moros en su tierra y, sobre todo, que caballeros cristianos les lleven ganados y otros mantenimientos, incluso por mar. El mercader critica el que se deje que moros y judíos tengan en reino cristiano mezquitas y sinagogas. El hostelero recuerda que, en otro tiempo, un clérigo predicaba contra los judíos y movió al pueblo a la matanza, que provocó muchas conversiones posiblemente falsas. Ahora los judíos están infiltrados en todos los cargos elevados, incluso en la corte del príncipe, gracias a sus riquezas. A la mañana siguiente, Gracián se despide y sale de la villa.

Por el camino pregunta a dónde lleva éste y unos hombres le dicen que a Cór[doba]. Le prestan una cabalgadura y llegan a la ciudad. Las guardas de la puerta quitan a los acompañantes de Gracián joyas y mercaderías “por puerta vedada”. Gracián suplica por ellos, pero no logra nada y entra muy turbado en la ciudad.

En el capítulo noveno, Gracián va por una calle y un clérigo devoto lo invita a comer en su posada, junto con otros pobres, por ser día de San Cristóbal. Gracián se hospedaré allí mientras esté en la ciudad.

Un día va a una iglesia donde un buen hombre le cuenta a un clérigo que, a causa de la guerra del rey con otro rey cristiano, se ve obligado a vender sus heredades, pues ha de mantener caballo y armas como caballero de “contía”. Lamenta la injusticia del rey y el clérigo lo ayuda de sus bienes, después de proponer un sistema más justo en el que todos los vecinos de la collación colaborarían de acuerdo a sus posibilidades para mantener tales gastos.

En la posada conversa con su huésped, que le cuenta otras muchas injusticias, como que algunos oficiales ancianos pagan a los privados para que traspasen sus oficios a sus hijos; si no los tienen, los traspasan por dinero.

Se suceden más injusticias, unas por el nombramiento de jurados cuando alguno de éstos muere, otras por el de escribanos cuando vaca alguna escribanía. Siempre los conversos copan los oficios públicos, por lo cual no hay buen regimiento en la ciudad.

Incluso parece conveniente que el príncipe no vaya a la ciudad, pues, cuando va, como no castiga a los malos oficiales, éstos quedan más animados a hacer cuanto quieren.

Por último, Gracián ve cómo una mujer llora al ver que el hombre que mató a su compadre vuelve de un castillo fronterizo con una “carta de servido”, libre y sin temor.

Gracián decide irse a una ciudad cercana y grande. En el camino encuentra a un fraile de la Orden de la Tercera Regla con el que habla de Dios y de los santos hasta que llega a Se[villa].

Ya en esta ciudad, en el capítulo décimo, el fraile le pide que vaya a su posada. Sale a ver la ciudad y va al lugar donde libran los jueces. Mucha gente espera, emplazada por los arrendadores de las alcabalas.

Gracián habla con una mujer a la que un hombre le ha robado a su hija y no logra alcanzar justicia ante los jueces, circunstancia que es aprovechada para dar un repaso a la ordenación judicial de la ciudad, en la que los pobres tarde o nunca logran alcanzar justicia. La mujer se consuela pensando que cosas peores ocurren: un hombre rico ha robado unas tierras a unas monjas, soborna al juez y los oficiales no cumplen ni las sentencias, contrarias a las del juez, del propio príncipe.

Otro día un pleito es el motivo para la exposición de la diversidad de jurisdicciones: la del príncipe, la del almirante, etc. ante la cual Gracián desearía la unificación de la jurisdicción real. Pone como modelo una ciudad mora en la que sólo hay un juez y un escribano.

Se vuelve al tema de la sucesión casi hereditaria de las escribanías públicas

y de las juraderías. En estos oficios de elección todo se hace por medio de sobornos.

A lo largo de diversos momentos Gracián encuentra a varias personas que se quejan de sufrir deudas que no se pagan, emplazos de los fieles y arrendadores, etc.

Por fin, Gracián ve cómo el príncipe ha enviado a un balletero de maza para que emplace a todos los que tienen cuenta pendiente con él a que vayan donde estuviere en un plazo de días. Los cohechos son tan grandes con este motivo que por cada maravedí de deuda se hacen diez de mal.

Gracián se lamenta de todo lo que ha visto y oído y vuelve a su posada, donde se despide del fraile con lágrimas.

En el capítulo once Gracián va a otra ciudad del mismo principado, no encuentra quien lo hospede y se va a un hospital.

La gente está alborozada porque viene el príncipe, que es recibido con gran pompa y honras pagadas a base de tributos especiales. Su séquito, por otra parte, no respeta a los ciudadanos, que lo esperaban con temor.

A continuación, Gracián es testigo de diez escenas, generalmente en la corte del príncipe. Son diez breves esbozos de cuento, cuyos personajes suelen ser el príncipe, juglares, escuderos, prelados, etc., de los que siempre se saca una conclusión moralizante.

Gracián vuelve al hospital y allí dialoga con un sabio ermitaño que, por medio de ejemplos, va contestando a sus preguntas.

De nuevo, hay tres cuentecillos más en los que Gracián es testigo de escenas en la corte del príncipe.

De vuelta al hospital, vuelve a hablar con el ermitaño. A este diálogo siguen tres nuevos cuentos y un nuevo diálogo de los que Gracián siempre obtiene respuesta a cuestiones que desconocía.

Decide marcharse de aquella ciudad y lo hace, tras despedirse del ermitaño, enojado por lo que ha visto y oído contra el honor de Dios.

En el décimosegundo y último capítulo de la obra, Gracián encuentra por el camino a un labrador que se queja de la justicia del príncipe. Gracián sigue su camino, después de consolarlo, sale de la tierra de aquel príncipe y llega a la de un rey cristiano muy poderoso.

Siguen una serie de narraciones breves, como en el capítulo anterior, de las que Gracián es mero espectador. Todas tienen como protagonista al rey junto a prelados, monjes, condes, juglares, otros reyes, el emperador, etc.

Por fin, un doncel aparece en su corte y le presenta un libro que un santo ermitaño había compuesto, el Libro de Plaziente Catadura, en el cual estudia el rey, que se propone construir un monasterio y retirarse a él, tras abdicar en su hijo, dedicándose al estudio hasta el día de su muerte.

Gracián, después de haber considerado todas las cosas del mundo, se lamenta de la ceguera de los hombres que no aman y honran a Dios. Vuelve a su ciudad, donde se entera de que su padre ha muerto y de que es su único heredero. Vende todos sus bienes, los reparte a los pobres y se retira a un monasterio hasta su muerte.

3. Estructura y sentido

La obra presenta una estructura muy claramente perceptible desde un primer acercamiento. Tres partes desiguales en extensión y contenido conforman nuestro texto, en el que distinguimos:

- 1.—Una introducción alegórica⁹, que el colofón del propio texto llama “semblanza” y en la que, a su vez, podemos discernir la alegoría propiamente dicha (113r.2-114r.17) y su explicación (114r.18-115r.37). Nos presenta a un ballestero (un pobre ermitaño) que persigue por el monte (la vida) un ciervo (la vana honra) que él mismo ha herido sin poderlo alcanzar. Desfallecido por el esfuerzo, comprueba que ha perdido el pan (la gracia) que llevaba en un fardel (el alma). Deseoso de volver a su lejana ciudad (Dios), descubre una carrera (la inteligencia) que lo llevará a ella; yendo de camino encuentra un árbol (el árbol de la divina ciencia) de cuyo fruto (el libro) come y se fortalece. Piensa llevárselo al rey de la ciudad (el rey de Castilla y León) que, aunque no acostumbrado a su gusto y a pesar de la oposición de las gentes que lo rodean (privados y oficiales de la corte), al comerlo, sana de su enfermedad (la ignorancia de lo que pasa en su reino).
- 2.—Un tratado doctrinal teórico, que abarca los capítulos primero a cuarto y que se desarrolla como una especie de catecismo. Aquí ya se nos presenta al que será protagonista del resto de la obra: el hijo de un burgués acomodado, de nombre Gracián. Éste, ante la consideración y el temor de la muerte, acudirá a su padre en busca de respuestas para una cuestión fundamental: ¿por qué Dios ha ordenado el mundo tal como es? El burgués responderá a Gracián en una ordenada exposición, de la que ya al final del capítulo 1º (117r. 2-14) nos da el plan que piensa seguir y que se cumple escrupulosamente: sobre la intención por la que Dios ha creado el mundo (capítulo 2º), sobre el ser, intención y actuación del prelado (cap. 3º), y sobre el ser, intención y actuación del príncipe (cap. 4º). Sigue un capítulo de transición, el 5º, en el que Gracián pide licencia a su padre para ir por el mundo, por cortes de reyes y de prelados, para saber

9. Edgar DE BRUYNE, *Estudios de Estética Medieval*, 3 vols., Madrid, Gredos, 1959. “En un sentido completamente general y literario, que ciertamente está en el origen de todo alegorismo cualquiera que sea, la alegoría supone dos órdenes diferentes, de los cuales uno representa al otro en razón de ciertas semejanzas... La alegoría tomada en sentido profano y tradicional significa la correspondencia imaginada o descubierta por los hombres entre un campo del conocimiento humano y otro plano de la misma experiencia: sea entre la representación sensible y el mundo de las ideas; sea entre las realidades animales y las costumbres humanas; sea, en fin, entre puras ficciones y realidades psíquicas o morales” (II, pp. 382-383).

Cf. también, John MACQUEEN, *Allegory*. London, Methuen & Co., 1970; y, con referencia a la alegoría en los textos literarios españoles medievales, Chandler R. POST, *Mediaeval Spanish Allegory*, Harvard Studies in Comparative Literature, vol. IV, Cambridge, Harvard University Press, 1915.

cómo se deshonra a Dios, para complacerse con las buenas obras y entristecerse con las malas, e intentar evitarlas con todas sus fuerzas. El padre lo anima y le da su bendición.

Lo llamamos capítulos de transición, pues podría ser considerado como el último de esta segunda parte (recordemos que siguen los mismos personajes y su diálogo), pero también podríamos pensar en que fuese el principio de la tercera parte, en cuanto que en él se exponen el origen, los propósitos y el plan de Gracián para su viaje.

- 3.—Viaje de Gracián, que ocupa los capítulos sexto a duodécimo de la obra. Se desarrolla como una serie de episodios ensartados, cuya unidad viene dada por el personaje central. No hay otro lazo de unión entre los episodios que se suceden unos a otros sin la menor trabazón interna; todos son perfectamente independientes, aunque su conjunto tenga un sentido global.

Gracián, a lo largo de su viaje, irá visitando distintos lugares en los que será testigo de diversos aspectos de la realidad con un testimonio casi siempre negativo. Tras conocer el mundo, desilusionado, Gracián vuelve a su ciudad. Su padre, el rico burgués, ha muerto dejándolo como único heredero de sus bienes. Gracián vende su herencia, la reparte entre los pobres y entra en un monasterio para el resto de su vida.

A través de la alegoría, pero de modo muy claro, el libro es ofrecido explícitamente al rey de Castilla y León (recuérdese, además, que los únicos lugares que aparecen en el texto con nombres propios son Cor[do]ba, Se[villa] y Lepe). Sin embargo, la doctrina contenida en la segunda parte no va formalmente dirigida al rey, sino que se recurre a la presentación de un diálogo entre un padre y su hijo, en el que aquél, con la familiaridad que su relación le permite, le expone la concepción que del mundo tiene, su organización jerárquica, la intención de los gobernantes, los peligros que los acechan, etc. El recurso formal desde luego facilita la cruda y sincera exposición del pensamiento del autor, aunque se trata de un catecismo, de un diálogo poco ágil. En muchos casos las intervenciones del padre se alargan y el diálogo se convierte en monólogo, en sermón: Gracián sólo objeta o pregunta una vez en el capítulo segundo y tres en el cuarto, reduciéndose, pues, a cuatro, más la inicial, las intervenciones del hijo en el diálogo. El carácter didáctico de esta segunda parte del texto está subrayada por los proverbios que, al final de los capítulos tercero y cuarto, resumen lo fundamental de sus enseñanzas.

Es curioso señalar la perspectiva del autor en estos dos capítulos, tercero y cuarto, en los que se trata sobre los prelados y los príncipes. Muchos prelados, nos dice el autor a través del burgués, actúan contrariamente a lo que debiera ser su intención, en tanto que todos los males de los reinos o principados no se atribuirán a la mala actuación de reyes o príncipes, no si a la de sus privados y oficiales: el rey o el príncipe siempre estarán por encima de los males de su propio gobierno¹⁰. También queremos señalar que el capítulo

10. Perspectiva que se mantendrá, según Maravall, en el teatro de nuestro siglo XVII de una manera absoluta; cf. *Teatro y literatura en la sociedad barroca*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972, especialmente las pp. 119-135.

cuarto (121r. 4-133v. 18) es mucho más extenso que el tercero (118r. 39-121r. 3), con lo cual la atención que el autor presta a la realidad y gobierno de lo civil es mucho más amplia y detenida que la que dedica a lo religioso.

Por medio del viaje de la tercera parte, el autor puede mostrar la lamentable situación del reino: injusticias, robos, venalidad de los cargos públicos, abuso de autoridad, poca caridad general, etc.¹¹. Ante esta situación, Gracián casi tendrá que olvidar uno de sus propósitos iniciales: maravillarse de las buenas obras que en el mundo se hacen. Recordemos que Félix en el *Libre de Meravelles* de Llull mantiene una actitud constante de “meravellar-se” ante las grandezas y las miserias, ante lo bueno y lo malo, ante lo positivo y lo negativo del universo, en tanto que Gracián nos mostrará una faz mucho más negativa del mundo, de la realidad abservada, perspectiva que hay que poner en relación con la intención del autor al escribir su obra.

En cuanto al carácter novelesco de esta tercera parte, estructurada como una sarta de episodios, habría que subrayar que muchos de éstos no son frecuentemente (y casi exclusivamente en los capítulos 11.º y 12.º) más que cuentos, ejemplos sacados del *Libre de Meravelles* de Ramón Llull, pero con una diferencia fundamental en cuanto a su uso y función. En la obra de Llull, el ermitaño usaba los ejemplos como recurso para responder a cada una de las preguntas de Félix con una clara y particular función didáctico-moral. Sin embargo, aquí la materia narrativa de cada uno de esos cuentos es usada como un episodio más de la sarta que conforma el testimonio de la realidad que Gracián nos da; la moralidad se desprende, pues, de la misma materia narrada, de la realidad reflejada, pero no hay moraleja individual, en el sentido tradicional, en cada una de esas breves narraciones, sin que por ello se resienta el evidente carácter didáctico-moral de la obra en su conjunto.

No es nuestra obra un “regimiento” o “espejo de príncipes”¹², pues no está dedicada a la educación de un joven que deba prepararse para el gobierno de un reino, sino que va dirigida a un Rey que ya gobierna para protestar directamente por la actuación de los malos preladados, privados, oficiales, etc., exponiendo a favor de la argumentación la lamentable situación del reino, desconocida de aquél. Esto no obsta para que, indirectamente, en la segunda parte se presente, bajo la forma de diálogo entre padre e hijo (pero no olvidemos que la alegoría inicial convierte al Rey en destinatario final de la obra) algo que muestra evidentes puntos de contacto con la exposición doctrinal de un

11. Pocos años más tarde de nuestra obra, hacia 1464, denunciarán una situación similar de la sociedad castellana las *Coplas de Mingo Revulgo*, ed. y notas de J. Domínguez Bordona (En Pulgar, Fernando del. *Letras*, Madrid, La Lectura, 1929, pp.157-252).

12. Los “regimientos de príncipe”, abundantes en la Edad media y sobre todo en épocas posteriores, son obras dirigidas directamente a la educación del príncipe. A imitación del texto bíblico de los *Proverbios*, el sabio (padre o preceptor) encamina sus consejos a un príncipe o noble. La segunda persona es la habitual. Un conocidísimo ejemplo, por otra parte coetáneo de nuestra obra, es el de los *Proverbios* (1437) del Marqués de Santillana dirigidos a don Enrique, hijo de Juan II, y que comienza: “Fijo-mío muy amado/ para mientes...”. Cf. M.ª Angeles GALINO, *Los tratados sobre Educación de Príncipes*, Madrid, CSIC, 1948, y Juan BENEYTO PÉREZ, *Los orígenes de la Ciencia Política en España*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949.

“regimiento”. El uso de la técnica de la ocultación, de la alegoría, del anonimato con que la obra se presenta estará en relación con la mayor posibilidad de dureza, de claridad en la acusación, y con el intento de salvaguardar la inmunidad personal.

La obra, pues, posee una unidad de sentido: en ella se presenta al rey una situación, un estado de su reino (parte tercera), que es consecuencia de su ignorancia y alejamiento de la realidad, y de la mala actuación de privados, oficiales, prelados, etc. (parte segunda), presentación que se le hace por medio de una alegoría (parte primera). Como se ve, la unidad de sentido que subyace en la obra sigue un orden inverso al de su presentación formal.

4. Autor

Nuestra obra aparece anónima y sin la menor referencia o dato directo de lugar, fecha, etc. que permita identificar a su posible autor con cierta seguridad. Así pues, toda nuestra argumentación parte de los datos que a continuación enumeramos.

La obra se encuentra copiada entre los folios 113r. y 175v. de un manuscrito misceláneo que en el folio 112r. presenta un colofón que dice: “Este libro fue acabado miercoles quatro dias de febrero anno de mill t quatro çientos t treynta t tres annos estando mi sennor don diego de anaya arçobispo de sevilla en la muy noble çibdat de cordova t yo fernando de salmeron lo escrevi por su mandado”¹³.

Don Diego de Anaya y Maldonado (1367-1437) nació en Salamanca¹⁴, de noble familia. Experto en Cánones y Leyes, es nombrado por Juan I de Casti-

13. Cf. la descripción del ms. Sobre el carácter de copia del texto, cf. las notas a 127v. 12-14; 131r. 2; 137r. 33-34; 142r. 24; 150r. 32-33; 160v. 7; 174r. 11; 116r. 11, y 118r. 8.

14. Para todo lo referente a su vida nos hemos basado en: GONÇÁLEZ DÁVILA, Gil, *Theatro Eclesiástico de las Ciudades, e Iglesias Catedrales de España*, Salamanca, I, 1618.

Id., *Theatro Eclesiástico de las Iglesias Metropolitanas, y Catedrales de los Reynos de las dos Castillas*, Madrid, I (1645), II (1647) y III (1650).

Id., *Historia de la vida y hechos del rey Don Henrique Tercero de Castilla*, Madrid, 1638.

RUIZ DE VERGARA, Francisco, *Vida del Illustrissimo Señor Don Diego de Anaya Maldonado, Arzobispo de Sevilla, fundador del Colegio Viejo de San Bartolomé y noticia de sus varones excelentes*. Madrid, 1661.

ORTIZ DE ZÚÑIGA, Diego, *Annales Eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, Madrid, 1677.

ROXAS Y CONTRERAS, Joseph, *Historia del Colegio Viejo de San Bartolomé*, Madrid, 1766-70. (Reedita, con anotaciones, la obra de Ruiz de Vergara).

FLÓREZ, Enrique, *España Sagrada. Theatro geographico-histórico de la Iglesia de España*, tomo XVII, y XXII; Madrid, 1763 y 1767.

Historia de España, dirigida por Ramón Menéndez Pidal; tomo XV: *Los Trastámaras de Castilla y Aragón en el siglo XV*, por Luis Suárez Fernández, Angel Canellas López y Jaime Vicens Vives. Madrid, Espasa Calpe, 1964.

BELTRAN DE HEREDIA, Vicente, *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, Salamanca, 1966.

Id., *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, Salamanca, 1970.

lla para el cargo de Maestro de los príncipes Enrique y Fernando, los futuros Enrique III de Castilla y Fernando el de Antequera, rey de Aragón¹⁵.

Su larga carrera de dignidades eclesiásticas comienza después de 1383¹⁶ por el Obispado de Tuy, posiblemente recompensa de Juan I a sus servicios. En 1390 pasa a ocupar el de Orense y en 1392 es nombrado por Clemente VII obispo de Salamanca¹⁷. En su ciudad natal concebirá la idea de la obra que mayor relieve iba a dar a su nombre: la fundación de un Colegio que recibirá el nombre de Colegio de San Bartolomé y del que aparecen las primeras noticias hacia 1401, aunque no acogerá a los primeros colegiales hasta 1417¹⁸.

Gil González Dávila afirma que en 1402 Anaya actúa como Presidente de Castilla¹⁹. Seis años más tarde, en 1408, es promovido por el Papa Benedicto XIII al Obispado de Cuenca, a pesar de su resistencia a abandonar la sede salmantina y la obra fundamental de su vida, el Colegio.

Designado por la reina de Castilla Catalina de Lancaster miembro de la representación de esta tierra en el Concilio de Constanza, junto a Martín Fernández de Córdoba y otros doctores, sus actuaciones serán allí muy destacadas.

“En su viaje a Constanza al frente de la legación, durante la permanencia en el concilio y en el regreso por Bolonia fue haciendo acopio de información sobre materia de colegios y adquiriendo manuscritos para dotar convenientemente la fundación salmantina. Fue en este sentido un magnífico mecenas de las letras y de la cultura castellana, cual no es fácil encontrar otro semejante en aquellos tiempos”²⁰.

En 1415 Anaya acude desde Constanza a Perpignan, lugar elegido tras muchos cambios y dilaciones para la entrevista entre el emperador Segis-

15. GONZÁLEZ DÁVILA, *Historia*, cit., p. 2.

16. FLOREZ, *España Sagrada*, XXII, pp. 187-189. Recoge el testimonio de Sandoval, que menciona una escritura de 19 de junio de 1387 en que se nombra a Don Diego obispo de Tuy.

17. FLOREZ, *España Sagrada*, XVII, p. 142.

18. RUIZ DE VERGARA, *Vida*, cit., pp. 23-25.

19. GONZÁLEZ DÁVILA, *Theatro eclesiástico de las ciudades*, cit., p. 107, donde recoge un documento en el que, a veinticinco de septiembre de 1402, Anaya firma una provisión dada en Arévalo en la que el rey Enrique III manda que el Corregidor de Salamanca ampare a Alonso Godínez, señor de Tamames, en un conflicto que tenía con la ciudad.

Ruiz de Vergara y Roxas Contreras recogen estas noticias en sus obras sin aportar ningún nuevo dato.

El P. Flórez dice textualmente, *España Sagrada*, XVII, p. 142: “Hiciéronle Presidente de Castilla”.

También lo afirman Bernardo Dorado en su *Compendio histórico de la ciudad de Salamanca*, Salamanca, 1768, p. 282, y el P. Sicart en su artículo sobre Anaya en el *Dictionnaire d'histoire et Géographie Ecclésiastiques*, vol. II, cols. 1502-1504, Paris 1914: “Il reçut le titre de président du conseil de justice de Castille, et paraît avoir été le premier à exercer cette haute fonction”.

El Conde de Torreánaz, *Los Consejos del Rey durante la Edad Media*, vol. I, Madrid, 1884, pp. 223-225, aduce un catálogo del Archivo de Simancas (*Libro índice de Gracia y Justicia*, num. 1650, fol. 31: “Catálogo de los Presidentes y Gobernadores que a avido del Consejo Real de Castilla, desde el año 1402”) según el cual Enrique III nombró primer Presidente del Consejo a Don Diego de Anaya.

20. BELTRAN DE HEREDIA, *Bulario*, p. 108; *Cartulario*, p. 256-7.

mundo y los representantes del concilio por una parte, y representantes de los reinos de Castilla, Aragón y Navarra, y el Papa Benedicto XIII por la otra²¹. En múltiples reuniones y gestiones se intenta convencer al Papa Luna, que da muestras de una obcecación sin límites, de la necesidad de su abdicación como único medio de resolver la cuestión del cisma, pero la terquedad y resistencia del aragonés ante toda circunstancia hará fracasar los intentos.

La elección del nuevo Papa en Constanza comienza el 8 de noviembre de 1417 y Anaya se encuentra entre los representantes de las naciones que participan en ella²². Otón Colonna es elegido el 11 de noviembre y es elevado al pontificado y coronado el 21 siguiente con el nombre de Martín V. “Antes de partir, los castellanos pidieron al nuevo Papa recompensas, particulares y generales. Diego de Anaya fue promovido a la archidiócesis de Sevilla, vacante desde el 9 de junio de 1417”²³.

“Ya antes de abandonar la curia encargó Anaya al doctor Juan González de Sevilla, maestrescuela de esta iglesia y por tanto súbdito del arzobispo, que se encontraba en la curia, el estudio de unas tesis que indican en el proponente dudas reales o supuestas acerca de la legitimidad de Martín V[...] Baste anotar lo significativo del caso, que contribuye a aclarar las futuras incidencias que irán surgiendo en torno a nuestro arzobispo”²⁴.

En marzo de 1419 son convocadas Cortes Generales en el Alcázar de Madrid y Juan II, recién cumplidos los 14 años, toma el gobierno de sus reinos. Allí se hallaron “nuestro arzobispo D. Diego de Anaya, con el de Santiago D. Lope de Mendoza, que por aora tenían mucha mano en el manejo publico, aunque de la gracia del Rey ya se conocia dueño Don Alvaro de Luna, de quien se valian los que querian ascender a mayor superioridad, en tanto que el iba disponiendola toda para si mesma”²⁵.

Pronto comienzan las diferencias entre Don Alvaro de Luna y el arzobispo Anaya, que se enmarca en la serie de luchas de banderías que caracterizan la historia castellana del siglo XV. El Arzobispo es enviado como embajador a Francia²⁶ y, una vez vuelto a Castilla, toma partido por el infante Don Enrique

21. *Historia de España*, XV, p. 57.

22. *Id.*, p. 65.

23. *Id.*, p. 65.

24. BELTRÁN DE HEREDIA, *Bulario*, p. 109; *Cartulario*, pp. 279-81.

25. ORTIZ DE ZÚÑIGA, *Annales Eclesiásticos*, cit., p. 301.

26. *Id.*, p. 302. Bernardo DORADO, *Compendio histórico de la ciudad de Salamanca*, p. 293: “Le envió llamar a la Corte nuestro Monarca Don Juan II, encargándole la embajada a la Corte de Francia en compañía de Don Alonso Pimentel, conde de Benavente”.

La relación de Anaya con el Conde de Benavente puede ser un dato muy importante para nuestro propósito: en su biblioteca, cuyo catálogo se concluye en 1440, fecha tan cercana a la de nuestros texto, aparecen inventariados 12 códices con obras de R. Llull, probablemente en versiones castellanas según la costumbre tan extendida en este tiempo en Castilla de verter al romance propio las obras latinas, italianas, francesas, catalanas, etc. Entre ellas están, según publicó el P. Liciniano Sáez en su *Demostación histórica del verdadero valor de todas las monedas que corrian en Castilla durante el reynado del señor Don Enrique III*, Madrid, 1796, nota XIII, págs. 368 y sgtes.: “(27) El Gentil... (57) Amigo amado... (58) Amigo amado... (59) Un libro de Hermitaño buen amigo... (60) Un libro de Félix... (61) Blanquerna... (62) Arbol de ciencia... (63) Un li-

de Aragón, Maestre de la Orden de Santiago entre 1409-1445. Junto a los principales partidarios del infante, Garci Fernández Manrique, Pedro Velasco y Pedro Manrique, asiste en mayo de 1421 en Ocaña a la negociación que les propone Alvar Pérez de Guzmán y Alfonso de Cartagena: ninguno de ellos acepta las propuestas de abandonar a Don Enrique²⁷.

Don Alvaro de Luna no vacila en acusar a Don Diego de Anaya ante el Papa Martín V de seguir manteniendo relaciones con el anti-Papa Benedicto XIII y de reconocerlo aún como verdadero. Beltrán de Heredia afirma a este respecto que, sin duda alguna, “de regreso en España Anaya siguió entendiéndose con el pontífice depuesto, sin guardar el recato a que siquiera por interés propio estaba obligado”; y, en otro lugar, que “sobre ello se ha escrito bastante, con tendencia a dejarlo todo reducido a rumores calumniosos que procuró difundir su rival Don Alvaro de Luna. Pero eso no es más que la verdad a medias”²⁸.

El Papa decide someter a proceso al arzobispo de Sevilla por medio de la Bula *Sumentes exemplum* de 13 de septiembre de 1422 y encarga de las averiguaciones a Don Sancho de Rojas, arzobispo de Toledo y Primado de España. Aunque Ortiz de Zúñiga dice que la rectitud de este prelado demostró la falsedad de la acusación y que el Papa expidió en Roma la Bula que repone a Anaya en su puesto²⁹ a 13 de enero de 1423, Beltrán de Heredia dice que Sancho de Rojas “murió cuarenta días después [24-X-1422], probablemente sin haber podido ejecutar la orden pontificia. Entre tanto se interpuso el rey don Juan, alegando que se trataba de un rumor calumnioso. Y así el pontífice se contentó con que se hiciera sobre ello una información, o en todo caso, si él reconocía su error y pedía perdón, se le reconciliase devolviéndole su iglesia (bula de 13 de septiembre de 1422 y de 13 de enero de 1423). Para sincerarse del todo el arzobispo hizo meses después en Salamanca (20 de mayo de 1423) juramento de fidelidad”³⁰.

Pero Don Alvaro no se detuvo hasta conseguir sus propósitos: eliminar a sus posibles rivales y concentrar en sus manos o en las de hombres de su confianza todos los resortes y puestos clave del poder. “Nada nos ilustra tanto en sus procedimientos —dice Suárez Fernández— como la destitución de Don Diego de Anaya, arzobispo de Sevilla. En 1431, explotando las discordias nacidas entre el prelado y su cabildo³¹, obtuvo de Eugenio IV —interesado en lograr el apoyo castellano en el Concilio— una suspensión provisional. Don

bro de Consolación al Hermitaño... (64) Un libro de Entención ... (65) Tabla general del cognoscimiento de las ciencias deste mundo... (66) Arte breve... (106) Un libro del Arbol de Ciencia”. Esta relación de Anaya con el Conde de Benavente puede ponernos sobre la pista de cómo el autor de nuestro texto, relacionado con Anaya como veremos, pudiese conocer y emplear tan abundantemente obras lulianas. Cf. Joaquín CARRERAS, *Los comienzos del lulismo en Castilla*, en: *Mélanges Altamira*, Homenaje a D. Rafael Altamira, Madrid, 1936, pp. 65-72.

27. *Historia de España*, cit., XV, p. 81.

28. *Bulario*, cit., p. 109 y *Cartulario*, cit., p. 279, respectivamente.

29. ORTIZ DE ZÚÑIGA, *Annales Ecclesiásticos*, cit., p. 303.

30. *Bulario*, cit., p. 109. Cf. también *Cartulario*, cit., p. 282.

31. Cf. *Bulario*, cit., p. 109-110; *Cartulario*, cit., pp. 283-5.

Diego se retiró a San Bartolomé de Lupiana, afueras de Toledo. Segundo paso, en 1433: fue encomendada la diócesis de Sevilla a un hermano del Condestable, Juan de Cerezuela. Cuando el arzobispo de Toledo, Juan Martínez de Contreras, murió (16 de septiembre de 1434), Cerezuela fue promovido a la silla primada³².

Vacante la sede sevillana³³, parece ser que Juan II y su valido expresaron al Arcediano de Ecija, Provisor en Sevilla, su deseo de que fuese postulado como sucesor de Cerezuela Don Pedro de Castilla, obispo de Osma³⁴. No hay certeza de que tal postulación se hiciera, aunque Ruiz de Vergara afirma³⁵ que las pensiones que le quedaron a Don Diego durante su suspensión se le pagaban primero por Cerezuela y luego por Don Pedro de Castilla, de lo que se deduce que algún título debió ostentar éste último en Sevilla.

Aunque Suárez Fernández afirma, citando parcialmente a Ortiz de Zúñiga, que “ni siquiera entonces al ir Cerezuela a Toledo se permitió a Don Diego de Anaya regresar”³⁶, tanto Ruiz de Vergara como Ortiz de Zúñiga afirman que Anaya fue restituido a su dignidad y Beltrán de Heredia puntualiza esta afirmación refiriéndose a un Bula papal de 15 de marzo de 1435³⁷.

Don Diego de Anaya vivió hasta 1473 en que murió en Cnstillana, a los 70 años de edad. Trasladado a Salamanca, fue enterrado en el Claustro de la Catedral, en una rica sepultura de alabastro que todavía hoy podemos contemplar.

En el testamento otorgado el día 26 de septiembre de 1437, don Diego dejó como heredero universal de sus bienes al Colegio Viejo de San Bartolomé³⁸ y, como dice Ruiz de Vergara, “la más preciosa joya de que se componía esta herencia fue una librería de las mejores, y más selectas que se conocían en aquel tiempo en nuestra España”³⁹.

Ya sin directa relación con la vida de nuestro arzobispo, para nuestra argumentación en busca de alguna luz sobre el posible autor de nuestra obra, conviene tener en cuenta que “la mitra de Toledo permitía a don Alvaro, a través de su hermano, dirigir la Iglesia española. Las necesidades que hemos señalado antes [el apoyo castellano ante el Concilio de 1433 en Basilea] obligaron al Papa a ceder en otro punto de interés vital: la administración de la

32. *Historia de España*, cit., XV, p. 144. En realidad, Eugenio IV lo que hace es confirmar lo que ya se había iniciado bajo Martín V: cf. *Cartulario*, cit., p. 284.

33. Desde 1429 a 1432 la sede fue administrada por Fr. Lope de Olmedo, general de los Jerónimos: cf. SIGÜENZA, *Historia de los Orden de San Jerónimo*, NBAE. VIII, p. 321. Anaya fue desvinculado totalmente del arzobispado de Sevilla a principios de 1433 y nombrado por Eugenio IV obispo de Tarso, en Cilicia. Cf. *Cartulario*, cit., p. 285.

34. *Bulario*, cit., p. 110; *Cartulario*, cit., p. 285.

35. RUIZ DE VERGARA, *Vida*, cit., pp. 42-45.

36. *Historia de España*, cit., XV, p. 144. Si es cierto que Ortiz de Zúñiga duda en la p. 321 de que Anaya volviese a Sevilla, en la 323 dice textualmente: “El Arzobispo de Sevilla Don Diego de Anaya, restituido a su Dignidad, y ya pacífico con su Cabildo...”.

37. RUIZ DE VERGARA, *Vida*, cit., pp. 42-45; ORTIZ DE ZÚÑIGA, *Annales Eclesiásticos*, cit., pp. 321-323; BELTRÁN DE HEREDIA, *Bulario*, cit., p. 110, y *Cartulario*, cit., p. 285.

38. GONZÁLEZ DÁVILA, *Historia*, cit., p. 2.

39. RUIZ DE VERGARA, *Vida*, cit., p. 45.

Orden de Santiago, conformada a don Alvaro el 1 de agosto de 1436 y que iba a permitirle disponer sin reservas de los enormes recursos económicos de aquella⁴⁰. Un año antes, en septiembre de 1435, le había sido entregada la crianza del príncipe heredero Enrique; medida de precaución, ordenó que el arzobispo de Toledo permaneciera a su lado. Tenía ya en sus manos el presente y el futuro de la monarquía⁴¹.

Por otra parte, nuestro manuscrito hasta el folio 112r. fue copiado en 1433 por Fernando Salmeron para su señor Don Diego de Anaya, como indica el colofón citado anteriormente.

Hemos intentado averiguar datos sobre Salmerón en los círculos cercanos al arzobispo de Sevilla y especialmente en la documentación relativa al Colegio Viejo de San Bartolomé de Salamanca. De los expedientes de colegiales⁴², no hemos podido averiguar nada, pues los más antiguos que se conservan pertenecen a los años 1505-1515, por lo que tuvimos que recurrir a Ruiz de Vergara que ya en 1661 dice que en los primeros años de funcionamiento hay mucha confusión en las entradas “por descuido de los colegiales de aquel tiempo que no atendieron a lo que debían mirar por la gloria de su Colegio”⁴³. A pesar de todo, con el número 16, en cuanto al orden de ingreso, menciona a “El Bachiller Francisco Salmerón nombrado por Capellán interior del Colegio este año de 1417... Dio el Fundador dos Capellanías de Manto interior a Francisco Salmerón, y Juan Martínez de Espinosa sus capellanes, que fueron los primeros que hubo en el Colegio”⁴⁴.

Todos los que más tarde se han ocupado del Colegio, como Roxas y Contreras, repiten y amplían en algún caso la lista de colegiales de Ruiz de Vergara: todos, para lo que nos interesa ahora, hablan de Francisco Salmerón sin añadir nuevos datos con respecto a él. Sin embargo, nosotros nos inclinamos a pensar que los dos Salmerón, Francisco y Fernando, son una misma persona y que el nombre de Francisco puede ser fruto de una mala lectura, quizá por desarrollo erróneo de alguna abreviatura, y que realmente el nombre del Capellán criado de Anaya es el de Fernando, que de manera tan inequívoca leemos de su mano en nuestro manuscrito.

40. Baste con recordar el siguiente texto: “Delante el Señor Rey de Francia defendí a vn cauallero frances, su acepto, que a esta letra o caso presente bien corresponde, fablando cerca de la prisión e muerte del Maestre de Santiago, Condestable deste vuestra Castilla, e dexadas las otras alteraciones sobre la manera de su muerte, por no alargar mas de lo que aqui es necesario, a las quales, segund mi poco entender, respondí lo menos que pude, el dicho cauallero frances dixo así: que como podría ser que el dicho Maestre toviese en la su Escalona tan grandes tesoros e riquezas como se decía, ca el dicho Rey de Francia, su Señor, que era el mayor Principe del mundo, e de mayores e mas gruesas rentas e señorios, avria asaz que fazer en grandes tiempos de las poder ayuntar, quanto mas vn Condestable de Castilla, por muy grand e muy lengua mente priuado que fuese”.

En: FERNANDO DE LA TORRE, *Cancioneros y obras en prosa*, ed. A. Paz y Melia. Halle, Max Niemeyer, 1907. El texto pertenece a una “Carta de Fernando de la Torre al Rey nuestro Señor (Al Rey Don Enrique IVº deste nombre)”, pp. 184-207; nuestra cita, en las pp. 185-6.

41. *Historia de España*, cit., XV, pp. 144-145.

42. Conservados en la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca.

43. RUIZ DE Vergara, *Vida*, cit., p. 2.

44. Id., p. 77.

Con estos datos que hasta ahora hemos expuesto queremos montar una serie de argumentaciones, sabedores de que en ningún caso podremos llegar a conclusiones rotundas en torno a la autoría de nuestro texto.

Si tenemos en cuenta:

1) que en la obra uno de los temas sobre los que más frecuentemente se insiste es la crítica negativa de los privados, ya que todos los males del gobierno parten de su mala actuación y presión sobre los príncipes (cf. 122 v. 9; 131 v. 24 y ss.; 132r. 14 y ss.; 137v. 4-6);

2) que nuestra obra es en gran parte un texto didáctico, en el que un padre dialoga con su hijo como medio para educarlo y orientarlo ante la realidad del mundo (cf. capítulos 1-4);

3) que don Diego de Anaya, como ya hemos dicho, vio determinada gran parte de su vida, especialmente sus últimos 15 años, por la actuación y rivalidad de Don Alvaro de Luna, privado de Juan II, hasta el punto de verse separado por dos veces de su arzobispado de Sevilla con intervención muy directa en ocasiones del valido real;

4) que, del mismo modo que en 1435 la educación del infante don Enrique fue confiada a don Alvaro, don Diego fue maestro de los infantes Enrique y Fernando, hijos de Juan I y que, por tanto, los libros didácticos, "regimientos de príncipes", etc. no debieron de serle desconocidos o extraños, como lo confirma por otra parte que la primera parte del manuscrito en que se encuentra nuestra obra, y que fue copiado por orden suya, contenga un fragmento de los *Bocados de Oro* (cf. descripción del ms.);

5) que nuestra obra se encuentra en un ms. que perteneció al Colegio Viejo de San Bartolomé, obra fundada por Anaya, del que salieron en gran parte los familiares y el círculo de allegados del arzobispo y, especialmente, aquéllos que tomaron como propia la tarea de defender y reivindicar su causa ante los Papas Martín V y Eugenio IV;

6) que el anonimato con que la obra se presenta podría ser explicado como solidario de esta beligerancia contra la figura del privado real, don Alvaro de Luna, en momentos en que su autoridad era prácticamente ilimitada, por encima de la propia autoridad del rey;

7) que las fuentes de la obra nos revelan a un hombre culto, buen conocedor de los textos bíblicos (San Pablo, San Mateo, San Lucas, Génesis, Levítico, Salmos, Exodo, Samuel, Eclesiastés, etc.)⁴⁵, con amplios conocimientos jurídicos⁴⁶ y, especialmente, experto en la obra de Ramón Llull⁴⁷.

Si tenemos en cuenta, pues, todo lo anteriormente expuesto, hemos de pensar en que al autor de nuestro texto habría que localizarlo entre las personas cultas cercanas al arzobispo Anaya, identificadas con él en su posición política y en su enfrentamiento con don Alvaro de Luna y, posiblemente también, colegial o de algún modo relacionado con San Bartolomé de Salamanca.

45. Cf. 113 v. 24-27; 119r. 26; 124 v. 3-5, 16, 30; 128r. 17, etc.

46. Cf. 124r. 26; 125r. 8; 126r. 19; 127 v. 33; 136r. 10; 137r. 16; 143r. 9, 14, 22; 143 v. 7; 149 v. 9; 150r. 16; 154r. 35; etc.

47. Cf. especialmente los capítulos 2, 3, 4, 11 y 12.

Por último, y con mayores reservas todavía que en todo lo anterior, cabría pensar que nuestro autor pudiese estar más o menos directamente relacionado con alguna orden religiosa de regla severa y observante, como podrían ser los Franciscanos (“algunos de ellos afines a los bergados y espirituales”)⁴⁸, los Jerónimos, etc., si tenemos presente que:

1) la única mención de una orden religiosa que aparece en nuestra obra se refiere a la Orden de la Tercera Regla⁴⁹ y hay que tener en cuenta que no se encuentra en un fragmento traducido de Llull;

2) según Américo Castro, “los jerónimos son desarrollo de una rama del franciscanismo —que había crecido al margen del oficial y claramente ortodoxo— y del anacoretismo de los santones sufís”⁵⁰, lo cual podría explicar en nuestro autor, en el caso de que perteneciese o estuviese relacionado con esta orden, su profundo conocimiento de la obra de Llull, franciscano en tantos aspectos cercano a posturas marginadas por la ortodoxia más radical y al mundo de la religiosidad musulmana⁵¹;

3) el profundo antijudaísmo que la obra rezuma podría hallar su razón de ser en el espíritu agresivo-defensivo de los conversos de que Castro habla reiteradamente a lo largo de su obra, y no hay que olvidar que las órdenes religiosas, y de modo especial la de los Jerónimos, fueron refugio de gran número de conversos⁵².

Como muestra de antijudaísmo en autores de esta última orden, nos queda el testimonio de Fray Alonso de Oropesa, elegido general en 1457, que en 1465 se manifestaba contrario a las relaciones entre aristócratas cristianos y judíos con palabras que encuentran un reflejo casi literal en nuestro texto⁵³.

48. CARRERAS, *Filosofía cristiana*, cit., II, p. 59. Pedro Dagui “halló para éste [el lulismo] un campo virgen en los territorios de la Corona de Castilla, en los que introdujo la filosofía y la teología lulianas con sus enseñanzas desde la corte y valiéndose como principal vehículo de los franciscanos observantes” (p. 66).

49. Cf. 153 v. 14. Recuérdese también que las “mugeres ençerradas” mencionadas en 161r. 9 podrían ser beguinas.

50. *Aspectos del vivir hispánico*, 1970, p. 156, nota 73.

51. CARRERAS, *Filosofía cristiana*, cit., II pp. 30-45.

52. Cf. 146 v. 10-30; 147 r. 13; 148 r. 5; 152r. 24; 161r. 8. También, CASTRO, *Aspectos*, cit., pp. 74-97. Por otra parte, el antijudaísmo en un autor relacionado con Anaya y con el Colegio Viejo de San Bartolomé encontraría un fuerte apoyo en los mismos Estatutos de la institución. “En las bulas fundacionales de Benedicto XIII y Martín V, dadas respectivamente en 1414 y 1418, se expresa que los quince colegiales habían de ser de limpia sangre (“integrae famae et opinionis ex puro sanguine procedentes”); los estatutos dados por el arzobispo fundador expresan la prohibición de ingreso para los descendientes de hebreos en cualquier grado por remoto que fuese”. El Estatuto XIV del Colegio dice textualmente: “De genere eligendorum”: “Item, quia intentio et voluntas nostra semper fuit ut nullus qui de genere Judaeorum originem duxerit ad dictum Collegium haberet ingressum; ideo ne hoc per temporis cursum oblivioni dari contingat; statuimus et ordinamus ut nullus qui de praedicto genere sive ex utroque latere, vel altero tantum fuerit, in Collegium Capellanumve in dicto Collegio admittatur, in hoc non attento an in gradu remoto vel propinquo sit”. (A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*, Madrid, CSIC, 1955, p. 57).

53. FRAY ALONSO DE OROPESA, *Lumen ad revelationem gentium*, ms. inédito de la Biblioteca Ambrosiana de Milán, que citamos a través de *Aspectos*, cit., pp. 92-93: “Reprende a los príncipes eclesiásticos y seglares del descuido que tienen en dejar comunicar y vivir familiarmente esta endiablada gente entre los fieles, y fiarles sus casas, hacerlos sus mayordomos, arrendarles las décimas y otras rentas con que se han enriquecido”.

En todo caso, creemos que, de tratarse de un converso, no sería judío, sino morisco dado que, como exponemos en las notas al texto en 144 v. 15, 145r. 24 y 145 v. 4, 14, la única valoración crítica que aparece en la obra contra un moro es, en realidad, sólo aparente, ya que hasta Gracián, el protagonista, y los restantes personajes que con él dialogan, se maravillan de su modo de razonar, de su “sotil entendimiento”, y no tienen argumentos para rebatir sus ideas, basadas explícitamente en muchos casos en autoridades cristianas; por otro lado, la ordenación jurídica de una ciudad sarracena es puesta por “un buen omne” que habla con Gracián como modelo a imitar por las ciudades cristianas⁵⁴:

4) la relación que en la obra se establece entre los judíos y los privados es un buen reflejo de la protección que don Alvaro de Luna, al que creemos destinatario oculto de las invectivas contra los privados de nuestro texto, dispensó a los judíos en su actuación política⁵⁵;

5) el desenlace de nuestra obra, con la venta por Gracián de toda su herencia, que reparte entre los pobres, y su retiro del mundo en un monasterio, dedicándose a la oración y al estudio (cf. 174 v. 18-25) puede hacernos pensar en una perspectiva propia de algún monje de regla severa, como fueron la de los Franciscanos observantes y la de los Jerónimos; ésta, especialmente, después de la reforma de Fray Lope de Olmedo hacia 1425⁵⁶;

6) “a mediados del siglo XV los jerónimos cultivaban la idea de un cristianismo universal, espiritual (paulino), interior y bíblico”⁵⁷, aspectos que encuentran buen reflejo en nuestra obra, cuyos influjos de la Biblia, y especialmente de San Pablo, son abundantísimos;

7) Anaya se retiró a San Bartolomé de Lupiana⁵⁸, convento de la Orden de San Jerónimo, en donde sin duda tanto él como sus familiares y allegados entraron en relación con gran número de frailes de esta regla y con su espíritu.

Esta relación de Anaya con los jerónimos se ve reafirmada si pensamos que Martín V, al separar al arzobispo de su sede sevillana, nombró administrador de ésta a Fray Lope de Olmedo, preposito general y primer reformador de la Orden hacia 1425⁵⁹.

Por otra parte, para la actitud general de los miembros de la Orden de San Jerónimo durante el período en que don Alvaro de Luna gobierna en Castilla, téngase en cuenta el testimonio del P. Sigüenza: “Aviase de juntar otra vez el Capítulo passados los tres años como estava assentado y se yva platicando, y venía a ser el de 1440. No se atrevieron a salir de sus casas muchos Piores, por el peligro que corrian con su ausencia, y ellos por los caminos, estando todo el Reyno tan desassossegado, lleno de tyranias, desafueros, fuerças. Don Alvaro de Luna se avia apoderado tanto del Rey Don Juan, que no era Rey para mas de lo que el quería: tan malo es dar la mano los Príncipes a sus privados, de suerte que con ella les entreguen las llaves de su libertad”⁶⁰.

54. Cf. 156 v. 19.

55. GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., *Historia de España. La época medieval*, Madrid, 1973, p. 427. También *Aspectos*, cit., p. 79.

56. Cf. también 172 v. 20-173r. 11, a pesar de ser un texto procedente de Llull.

57. *Aspectos*, cit., p. 90.

58. *Historia de España*, cit., XV, p. 144.

59. Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, *Cartulario*, cit., pp.284-5; y CASTRO, *Aspectos*, cit., p. 70.

60. SIGÜENZA, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, Madrid, NBAE, VIII, p.340.

Desde la perspectiva de estas argumentaciones anteriores toman sentido algunos aspectos de la “semblanza” que precede al texto. En ella “un pobre-cillo hermitaño, pobre de virtudes t de amigos, indigno por culpas t pecados de que mi nombre sea escripto, natural t abitador de vuestro señorío”⁶¹ (¿algún partidario del arzobispo Anaya?) presenta su libro a un “muy alto t muy poderoso señor, por graçia divina Rey en la provinçia que es llamada Leon t Castilla”⁶² (¿Don Juan II de Castilla?). El rey está rodeado de “los sus privados t muchos de los otros omnes que çerca del estavan”⁶³ (¿Don Alvaro de Luna y sus partidarios?), a pesar de los cuales el ermitaño lleva ante el rey “aqueello que dentro en aqueste libro es enxenplificado t contenido, t mesclado con algunas obras t costumbres, que en el dicho libro son escriptas, que por algunos príncipes t prelados et por otros omnes de otros estados son obradas”⁶⁴. El ermitaño es consciente de que en su obra “algunas cosas que en él son escriptas son salvajes t pelegrinas a la vuestra notiçia t non las aya Vuestra Reverençia en costumbre oír t obrar” y sobre todo es consciente del hecho de que “algunos de vuestro señorío estorven de leer t poner en obra lo que por el se puede seguir t obrar por ser agraviabile a sus voluntades”⁶⁵ (reflejo del enfrentamiento de sus posturas políticas).

En resumen, conscientes una vez más de que todo lo expuesto no puede llevarnos a afirmaciones ciertas y con todas las reservas e interrogantes que una argumentación de este tipo conlleva, creemos que estamos ante la obra de un autor culto, de amplios conocimientos bíblicos y jurídicos, profundo conocedor de la obra de Ramón Llull, cercano al arzobispo Anaya y a su posición política de rivalidad con don Alvaro de Luna, relacionado con el Colegio Viejo de San Bartolomé de Salamanca, más o menos directamente relacionado con el espíritu de alguna orden religiosa de severa observancia y ¿quizá converso-morisco?

5. Fecha

Para la fechación de nuestra obra hemos de recurrir a la consideración de factores de muy diversa naturaleza. Unos son razones de crítica literaria externa y otros, datos de análisis interno de la propia obra.

En cuanto a los primeros, comenzaremos por considerar algo tan externo como la letra del manuscrito que nos ha transmitido el texto. Don Ramón Menéndez Pidal, el único que se ha ocupado de este mismo manuscrito, aunque con propósitos distintos del nuestro, dice en su *Catálogo de la Real Biblioteca* que fue copiado hasta el folio 112a por Fernando Salmerón en 1433 y que “lo restante del volumen, en letras cursivas de fines del siglo XV”⁶⁶. Refiriéndose

61. Cf. 114r. 19-20.

62. Cf. 114r. 18-19.

63. Cf. 113 v. 5-6.

64. Cf. 115r. 9-11.

65. Cf. 115r. 21-24.

66. R. MENÉNDEZ PIDAL, *Catálogo*, cit., 1918, p. 221.

ya más concretamente a los folios que a nosotros nos interesan, los 113-174, dice de ellos que están escritos “en letra distinta, aunque también del siglo XV”⁶⁷.

Una cierta mayor precisión, aunque en ningún caso seguridad, nos proporciona la consideración de las filigranas que presenta el papel del manuscrito. Desgraciadamente, carecemos de una obra de conjunto sobre las filigranas medievales castellanas similar al monumental diccionario de Briquet⁶⁸. Por ello, nos hemos servido de la comparación de las filigranas del manuscrito con las catalogadas por Briquet. Nuestras 4 filigranas, como ya hemos dicho en la descripción del manuscrito, encuentran muy similares ejemplares en muestras francesas, italianas y alemanas atestiguadas entre 1409-1452. Limitándonos a la filigrana que aparece en los folios que contienen nuestra obra, ya que se trata de un manuscrito misceláneo, Briquet nos da una muy semejante, prácticamente idéntica, que aparece en Perpignan en el año de 1429, con variantes similares que van desde Pisa 1431-38, Coblenz 1432, Bruselas 1432, Anvers 1434, Udine 1447, a Montpellier 1452⁶⁹. Es decir, hay muestras a lo largo de la veintena que va desde 1430-1450 aproximadamente, con lo que concretamos algo la vaga noción de “siglo XV” que la consideración de la letra nos permitía hacer. Además, hay que notar que folios con la misma filigrana que la de los utilizados en nuestro texto aparecen entre los que Fernando Salmerón usó en su tarea de copista del manuscrito hasta el folio 112a, en 1433.

En tercer lugar, dirigimos nuestra atención hacia razones menos positivas, materiales, pero también valiosas para nuestros propósitos. Si, como hemos expuesto en el capítulo dedicado a la autoría de nuestro texto, éste se configura en gran parte como un ataque velado a la figura del valido real don Alvaro de Luna, enfrentando con don Diego de Anaya en la escena política castellana, podemos, siquiera sea como hipótesis, añadir alguna precisión cronológica a la composición de la obra. A estos efectos debemos recordar que esta rivalidad comienza hacia 1419, cuando Juan II toma el gobierno de la corona castellana, y se convierte en conflicto abierto en 1421 al tomar nuestro arzobispo partido por el infante don Enrique y no vacilar don Alvaro en acusar a Anaya ante el Papa Martín V de conservar inclinaciones benedictistas, lo cual provocó una primera separación para aquél de su sede sevillana. Pero es en 1431 cuando Don Alvaro conseguirá casi de modo definitivo, hasta 1435, un nuevo proceso y separación, mucho más graves y vergonzosos para Anaya que los primeros. Por otra parte, recordemos que es precisamente en 1435 cuando don Alvaro conseguirá del rey el encargo de la educación del joven infante Enrique, el futuro Enrique IV, siendo nuestro texto en gran parte un libro de educación. En resumen, no creemos que sería demasiado aventurado, si aceptamos nuestra argumentación anterior, referirnos al período comprendido en-

67. R. MENÉNDEZ PIDAL, *Catálogo*, cit., 1981, p. 222.

68. Charles M. BRIQUET, *Les Filigranes*, cit. Briquet se ocupó fundamentalmente de las filigranas italianas, francesas, alemanas, etc. Las españolas no son consideradas en su obra.

69. BRIQUET, *Les Filigranes*, cit., n.º 3528.

tre 1420-1437, fechas que enmarcan desde los comienzos de la rivalidad Anaya-Luna a la muerte del arzobispo de Sevilla. Tampoco habría que desear una fecha más tardía, pues la obra puede ser debida a alguno de sus partidarios que la escribiera con posterioridad a su muerte y antes de la de Don Alvaro de Luna en Valladolid en 1435.

Si consideramos los datos que nos proporciona el análisis interno de la obra, hemos de referirnos a varios factores. Comenzaremos por hacer mención de la existencia de numerosas ocasiones en que la obra rezuma un sentimiento de animosidad exacerbada contra los conversos, que creemos posible sólo en fechas de fines del siglo XIV o del siglo XV⁷⁰. Se hace referencia a matanzas de conversos, que nosotros creemos identificar con las de 1391⁷¹, a conversaciones en masa⁷², al acaparamiento en sus manos de los oficios de justicia y de recaudación de tributos⁷³, a las privanzas de estos mismos conversos⁷⁴; incluso se hace referencia, a propósito de las matanzas y como instigador de ellas, a "un grand clérigo de nuestra ley"⁷⁵ que, en nuestra opinión, podría ser Ferrant García, el Arcediano de Ecija. El odio llega al punto de llamar a los conversos "mensajeros del Antixristo"⁷⁶.

Por otra parte, se dice que "muchos infieles biven en el prinçipado *defendidos t acogidos t anparados*, que fazen muchos dineros en la tierra, los quales son moros t judíos"⁷⁷, y de varios pasajes se deduce que todavía hay frontera con los moros, pues se habla de una ciudad, Cor[do]ba, que está cercana a ella⁷⁸, se habla de "moros comarcanos"⁷⁹ y se mencionan como ciudades en poder de los cristianos Se[villa], Cor[do]ba y Lepe⁸⁰. También se hace referencia a una "çibdad de los serrazines, en la qual avía tanta gente commo podía

70. Cf. J. VALDEÓN BARUQUE, *Los judíos de Castilla y la revolución Trastámara*, Valladolid, 1968, donde demuestra que motivaciones fundamentales de esta exacerbación proceden de la guerra civil castellana de 1366-1369.

71. Cf. nota al texto en 146 v. 10-30.

72. Cf. nota anterior y Eloy BENITO RUANO, *Del problema judío al problema converso*, en: *Simposio "Toledo judaico"* II, Toledo, 1973, pp. 7-28.

73. Cf. 152r. 22-24 y 161r. 8. Eloy BENITO RUANO, *Del problema judío...*, cit., p. 13: "Su instauración [la de la "Sentencia-Estatuto" de Pero Sarmiento, 1449] se produjo con ocasión de una revuelta popular provocada por cierta exacción tributaria que decretara D. Alvaro de Luna con carácter local. El celo recaudador de sus agentes, conversos en su mayoría, suscitó la reacción airada contra los de su clase, con la consecuente secuela de muertes, saqueos y persecuciones". Cf. también Eloy BENITO, *La "Sentencia-Estatuto" de Pero Sarmiento contra los conversos toledanos*. Revista de la Universidad de Madrid, VI, 1957, pp. 277-306.

74. Cf. nota al texto en 148r. 5.

75. Cf. 146 v. 10-30.

76. Cf. 148r. 13.

77. Cf. 146r. 19-21; el subrayado es, naturalmente, nuestro. VALDEAVELLANO, *Curso de Historia de las Instituciones Españolas*, 4ª ed., 1975, p. 312: "La difícil situación de los judíos castellanos y las frecuentes persecuciones populares determinaron a Juan II de Castilla a promulgar en 1443 una Pragmática por la que el Rey tomaba bajo su protección a todos los judíos de sus Reinos".

78. Cf. 152 v. 24.

79. "Otros moros que vienen de fuera del prinçipado a fazer mal t dando en la tierra t descubrir los secretos que son entre los xristianos a los moros comarcanos", 146r. 23-25.

80. Cf. notas al texto en 115 v. 29 y 143 v. 32.

aver en dos çibdades tales commo ésta [Sevilla]” y de aquélla se dice que “avía un solo juez en ella t un escrivano” frente a la proliferación de jueces, escribanos, abogados, etc. de la justicia cristiana: según nuestra opinión, esa ciudad mora debe de ser Granada⁸¹.

Si, por último, consideramos los datos que el análisis de la lengua del texto nos ha proporcionado⁸², especialmente en cuanto a la presencia de terminaciones verbales llanas en —ades, —edes, —ides; restos de formas de pretéritos fuertes; restos esporádicos de conglomerados del tipo “gelo, —s, gela —s”; abundancia de latinismos; tratamientos, etc., hemos de situar la lengua del texto dentro de un período que Don Rafael Lapesa llama “los albores del humanismo”⁸³, es decir, entre 1400-1474.

En resumen, de la consideración de todos los factores que concurren en nuestra obra, tanto externos como internos al texto, llegamos a la conclusión de que podemos fijar para su redacción unos límites cronológicos que abarcan el período comprendido aproximadamente en el segundo cuarto del siglo XV.

6. Fuentes

Al considerar las fuentes de nuestro texto, una primera consideración se impone a todas las demás: la presencia abrumadora, en varios de los capítulos, de la obra de Ramón Llull.

Nuestro autor, sin duda, conoce profundamente la obra luliana, especialmente en sus aspectos literarios y doctrinal. Su aprovechamiento de las obras del enciclopédico autor mallorquín abarca de un modo preferente el *Libre de Meravelles*, cuyas traducciones llegan a conformar prácticamente la totalidad de los capítulos undécimo y duodécimo del texto castellano, aparte de ser traducido y utilizado en otros lugares. Un total de pasajes de distinta extensión del *Libre de Meravelles* son traducidos del catalán al castellano, siendo su libro VIII, que trata “De l’hom”, el más empleado con 38 pasajes, seguido del I, “De Déu”, traducido en 8 ocasiones; del VII, “De les bèsties”, en 3; y del “Pròleg”, una vez⁸⁴.

Otras obras de Llull traducidas por nuestro desconocido autor son: —El *Libre d’Intencio*, del que se usan los capítulos “De Prelat” y “De Príncep” en los tercero y cuarto del texto castellano, respectivamente⁸⁵.

81. Cf. 156 v. 19. Recuérdese lo que dice D. Julián Ribera en el prólogo a la *Historia de los jueces de Córdoba*, Madrid, Aguilar, 1965, p. 48: “Se nombraba uno solo [juez], y éste había de desempeñar personalmente las funciones sin delegar en otro que le sustituyese”, y más adelante, en la p. 63: “Por los relatos de nuestra crónica se puede inferir que para las actuaciones judiciales había un *secretario* encargado de la redacción de los escritos que el juez ordenara, especialmente las actas oficiales”.

82. Cf. el correspondiente capítulo dedicado a su estudio.

83. Rafael LAPESA, *Historia de la Lengua Española*, Madrid, 6ª ed., 1965, P. 179.

84. Para la enumeración concreta de los pasajes a que nos referimos, cf. las notas al texto en los capítulos 2º (117r. 17-24, 24-32, 32-36; 117r. 40-117 v. 2; 118r. 14-17, 17-21, 21-23, 31), 11º y 12º (ambos, completos).

85. Cf. las notas al texto en 118r. 40 y 121r. 5.

- El *Libre de Mil Proverbis*, del que también se vierten los capítulos II, “De Prelat”, y III, “De Príncipe”, como final de los tercero y cuarto de nuestra obra, dedicados a los mismos temas⁸⁶;
- La *Doctrina Pueril*, cuyo capítulo LXXX, que trata “De Príncipe”, es traducido en su totalidad casi al pie de la letra en el capítulo 4º del texto castellano⁸⁷;
- El *Libre de Evast e Blanquerna*, de cuyo libro I, capítulo III se traduce, también en el capítulo 4º castellano, un breve pasaje en el que se trata sobre los tipos de Derecho que hay en el mundo⁸⁸.

No traducidas directamente, pero sí utilizadas por el texto castellano como fuentes de manera patente, hay que señalar el *Libre de Meravelles*, el *Libre de Evast e Blanquerna*, el *Libre d'Intencio*, ya mencionados anteriormente, y el *Arbre de Ciència*.

Curiosamente, nuestro autor no menciona nunca a Llull ni a ninguna de las varias obras suyas que utiliza más o menos ampliamente. Sólo hay una excepción: casi al final de la obra⁸⁹ menciona un *Libro de Plaziente Catadura*, sin referencia alguna de autor. Se refiere con toda seguridad al *Libre de Plasant Visió* luliano, obra perdida y que posiblemente nuestro autor también desconocía: su mención procede de la traducción de un pasaje del *Libre de Meravelles* en el que Llull cita su propio libro, cosa nada infrecuente en el autor mallorquín.

La relación que puede establecerse entre los textos lulianos utilizados y los correspondientes castellanos varía y oscila entre:

A) la pura y simple traducción literal.

Libre d'Intencio

(ORL, XVIII, pp. 55-56)

“Prelat es, fill, per intenció de regir e governar los clergues que li son dejús, enaxí con poble es dejús príncep; e aquests prelaſts deuen haver la primera intenció als clergues, e la segona a lur preladia. Mas lo demoni tempta los prelaſts per ço que al offici de preladia hagen la primera intenció, e als clergues la segona;

Texto castellano

(118r. 40-118 v. 19)

“Prelado es, fiſo, por entenció de regir e governar los clérigos que le son deyuso, así como pueblo es deyuso de príncipe. Et aqueste prelado deve aver la primera entenció a los clérigos et la segunda a su preladía. El diablo tienta a los prelados por tal que al officio de preladía ayan la primera entenció t a los clérigos la segunda.

86. Cf. las notas al texto en 120 v. 23 y 133r. 34.

87. Cf. la nota al texto en 132 v. 26.

88. Cf. la nota al texto en 126r. 19-23.

89. Cf. la nota al texto en 173 v. 22.

car per aytal mudament de entenció son delicats menjars sojorns vanitats honramens, contre caritat e justícia e humilitat e fortitudo, per qui vera intenció es mentenguda.

Amable fill, intenció de haver preladia, no es posada en linyatge ni en successió de fill a pare ni de parent a parent, segons que es principat successivament per linyatge; e açò es, fill, per tal con preladia se conquer ab perfecció de fe esperança e caritat, e ab les altres virtuts.

E per açò lo demoni tempta los homens qui desigen esser prelats, con hagen intenció a preladia a conquerir per contraries coses a virtuts.

En lo comensament, fill, que los homens intren en clerecia per intenció de esser prelats, possehint les riqueses e havent los honraments qui a prelat se covenen, en aquell temps, fill, comensa simonia.

E saps per que?

Per ço con han falsa intenció contre la intenció per que es preladia.

On, per açò, fill, si tu desiges esser prelat, este deguda cosa aquell desirer, ab que hages entenció que en aquella preladia pusques mils usar de virtuts en haver a Deu la primera intenció e a tu mateyx la segona.

Por tal mudamiento t entenció son delicados manjares sabrosos, vanidades t onrramientos contra caridad, justícia, humildad t fortitudo por que verdadera entenció es mentenida.

Amable hijo, entenció de aver preladia non es puesta en linaje nin en subçesión de padre a fijo nin de pariente a pariente, segund que es principado subçesivamente por linaje.

Et esto es, fijo, por quanto preladia se conquiere con perfecció de fe, esperança, caridad et con las otras virtudes.

Et, por esto, el demonio tienta a los omnes que desean ser prelados, cómmo ayan entenció a conquerir preladia por contrarias cosas a virtudes.

En el començamiento, fijo, que los omnes entran en clerezia por entenció de ser prelados, poseyendo las riquezas e aviendo los onrramientos que a prelado se convienen, en aquel tiempo, fijo, comiença simonia. E ¿sabes por qué?

Por quanto han falsa entenció contra la entenció por que es preladia.

Onde, por esto, si tú, fijo, desees ser prelado, este devida cosa aquel deseo tanto que ayas entenció que en aquella preladia puedas mejor usar de virtudes en aver a Dios la primera entenció e a ti mesmo la segunda.

Molt hom ha, fill, bona intenció en desijar esser prelat; mas quant es prelat, lo demoni lo tempta el gita de la bona intenció en que esser solia abans que fos prelat, la qual temptació li fa ab les riqueses e honramens que a prelat se covenen; e con aquells no saben haver fortitudo ne les altres virtuts, per açò son venuts, e son prelats contre la intenció de preladía”.

Doctrina Pueril, c. 80
(ENC, pp. 188-190)

“Príncep és home qui ha senyoria per elecció sobre altres hòmens, per ço que los tenga en pau per temor de justícia. On, aytals hòmens qui són obligatz a tenir justícia, han en garda los hòmens qui ls són dejús en nobilitat, a la qual garda són obligatz pus que altres.

Sàpies, fill, que null home no és tan obligat en son offici com príncep o prelat; cor yo e tu e aquell no som obligats mas a I home, qui és nostre rey, e lo rey és obligat a mi e a tu e a aquell, ço és a saber, a totz los hòmens qui són en sa senyoria.

Aytant com príncep és pus obligat que altre home, aytant principat és pus dessiyable, e aytant com príncep à a més coses a respondre que altre home, d’aytant li deu més ésser ajudat que a altre home.

Muchos omnes han, fijo, buena entenció en desear ser prelados, mas, quando son prelados, el demonio los tienta t los echa de la buena entenció en que ser solian antes que fuesen prelados. La qual tentación les faze con las riquezas t onramientos que a prelados convienen. Et como ellos non saben aver fortitudo nin las otras virtudes, por esto son vencidos t son prelados contra entenció de preladía”.

Texto castellano
(132 v. 26-133r. 33)

Fijo, príncipe es omne que ha sennorío por elección sobre otros omnes, por tal que los tenga en paz por temor de justícia.

Onde, tales omnes son obligados a tener justícia, han en guarda los omnes que le son diuso en nobleza; a la qual guarda son más obligados que otros omnes.

Sepas, fijo, que ningund omne non es tan obligado en su ofício commo príncipe t prelado, ca yo e tú t aquél non somos obligados sinon a un omne, que es nuestro rey, t el rey es obligado a mí t a ti t a aquél, es a saber, a todos los omnes que son en su sennorío. Atanto commo príncipe es más obligado que otro omne, atanto principado es menos deseable. Et atanto commo príncipe ha de responder a más cosas que otro omne, de tanto le deve ser más ayudado que a otro omne.

.....

 Amable fill, si és en gràcia del senyor terrenal, per sos sotsmeses seràs amat e temable; e si sens colpa és en sa ira, e l'ames e l'honres e feràs reverència a sos officials, pus amable e pus agradable ne seràs a la justícia de Déu”.

Libre de Meravelles

(lib. VIII, cap. LXIV; ENC, III, 116-117)

“—Fill —dix lo ermità—, qüestió fo enfre .I. rey e .I. seu scuder. Lo rey dix que rey pot pus laugerament peccar que sotmès, e que no ha ten gran colpa, si fa peccat, quant ha lo sotmès. E l'escuder dix que, segons ço que lo rey deya, se seguira que lo vessall hagués major oportunitat de fer bé, e de guasanyar mèrit, que el rey; e saguir s'ia que si en Deu era peccat ne falliment, que no.y fos major que en hom”.

.....

 Amable fijo, si eres en graçia del senyor terrenal, por sus sometidos seràs onrado t temido t, si sin culpa eres en su ira, t lo amas t onrras t fazes reverència a sus ofiçiales, más amable t más agradable seràs a la justícia de Dios”.

Texto castellano

(164r. 4-10)

“Acaesció un día que Graçian vido que entre el príncipe t un su escuderō era cuestión, ca dizia el príncipe que príncipe puede más ligeramente ser perdonado que un su escudero t que non avía tan grande culpa, si fiziese pecado, como avía el súbdito. El escudero le dixo que, segund esto quel príncipe dezía, se seguiría que el vasallo oviese mayor oportunidad de fazer bien t de ganar más merescimiento que el príncipe; t seguir se ía que, si en Dios fuese pecado o fallescimiento, que non fuese mayor que en omne”.

B) la traducción que presenta modificaciones, añadidos, variantes, supresiones, etc.:

Libre de Meravelles

(lib. I, cap. VI; ENC, I, pp. 71-72)

“—Sènyer —dix Fèlix—, ¿quàl és la pus principal rahon per què Déus ha creat lo mon?—. Dix lo ermità: —La pus principal rahon per què Déus ha creat lo món és per ço que sia amat e conegut per hom—. Dix Fèlix: —Manifesta cosa és que més són altres

Texto castellano

(117r. 17-24)

“Oye t entiende t aprende, mi fijo mucho amado, de la más príncipal razón por que Dios el mundo ha creado, de que tú as hablado. Es por eso que Dios sea conoscoído t amado por omne”.

“Sennor padre —dixo Graçian—, manifiesta cosa es

coses amades e conegudes, per hom, que Déu; donchs, appar que.l món no sia creat principalment a conèxer e amar Déu, ans par que la rathon pus fort per què lo món és creat, sie per ço que sien conegudes e amades per hom aquelles coses que hom ama més que Déu, de les quals ha major conexença que de Déu—”.

Libre de Meravelles

(lib. I, cap. XII; ENC, I, pp. 130-131)

“—Sènyer —dix Fèlix—, los emperadós, reys, prínceps, e comtes, e barons, e encare prelats, los quals son tan honrats en aquest món, ¿com pot ésser que après lur mort són en est món tan poch honrats, e los apòstols, que foren hòmens pobres e ahontats en aquest món dementre viviren, foren e són après lur mort tan honrats, colts e celebrats?—. Blanquerna dix que Antixrist vendrà en lo mon per entenció que sia honrat en lo honrament que a Jesuxrist se cové tan solament; lo qual Antexrist voldrà ésser honrat contra Xrist, e per açò après sa mort serà molt deshonorat en aquest món”.

que más son otras cosas amadas t conosciadas por omne que non Dios t ende, sennor padre, paresçe que el mundo non sea creado prinçipalmente a conosçer t amar a Dios. Ante paresçe que la razón más fuerte por que el mundo sea creado que es por que sean conosçidas t amadas por el hombre aquellas cosas que el omne ama más que a Dios, de las quales ha mayor conosçençia que de Dios”⁹⁰.

Texto castellano

(162 v. 17-24)

“Non amavan onrra en este mundo commo fazen agora, en este tiempo en que somos, los enperadores, reyes, príncipes, condes t varones t aun prelados, que son tan onrrados en este mundo que se mejan poco a los apóstoles, que quisieron ser omnes pobres t acotados en este mundo mientras bivien et después de su muerte fueron muy onrrados, cogidos t çelebrados”. Et dixo: “Antixristo verná en el mundo por entención de ser onrrado de la onrra que a Jhesuxristo tan solamente conviene, el qual Antixristo querrá ser onrrado contra Xristo t, por aquesto, a la su muerte será muy desonrrado en este mundo et en el otro”⁹¹.

90. El añadido castellano es mínimo.

91. En este caso las divergencias son mayores.

Libre de Meravelles

(lib. VIII, cap. XCI; ENC, IV, pp. 116-117)

“Era .I. rey en .I.^a bataylla contra .I. emperador. L'emperador havia grans gents, e lo rey ne avia poques. Esdevench-se que.l emperador e totes ses gents agueren gran audàcia e ardiment contra lo rey, per ço com era ab més gents que lo rey; e lo rey ach paor con viu, en la bataylla, que.l emperador havia tantes de gents. Estant aquest rey en paor, en volentat li vench que se'n fugís; mas vergonya e justícia, car bon dret havia, li ajudaren, e confià's en son bon dret, e amà més morir que ésser desobadient a fortesa de coratge. Con lo rey ach pres aytal concebiment, ell sentí que son cor tramès la sanch per tots los membres e los spirits de son cors, e començà molt menbrar, entendre e amar Déu e virtuts; e adonchs fo garnit lo rey de ardiment, per lo qual anegà e guarní totes ses gents de ardiment. Aquell rey se combaté ab l'emperador, e fo vençut l'emperador e ses gents, per ço car no era fermat lur ardiment sobre tens bons fonaments com eren ceylls del rey e de sa gent. Gran fo la meravella que fo per tota la terra con lo rey ab ten poques de gents ach vençuda la bataylla”.

Texto castellano

(170r. 12-30)

“Otra vegada acaesció que aqieste rey era en la batalla contra un enperador. El enperador avia grandes gentes t el rey pocas en comparación. Acaesció que el enperador t todas sus gentes ovieron grand osadia t ardimiento contra el rey, porque tenía más gente que el rey. El rey ovo grand pavor quando vido en la batalla que el enperador avia tantas de gentes. Et, estando este rey en pavor, vinole a voluntad de fuir. Mas vergüença t justícia, ca buen derecho avía, le ayudaron. t confiõse en su buen derecho t ovo esperança en Dios t amó más morir que ser desobediente a fortaleza de coraçõn. Et, quando el rey ovo tomado el tal conçebimiento, él sintió que su coraçõn enbió la sangre por todos los miembros et spiritus de su coraçõn t cuerpo. t començó mucho a menbrar, entender t amar a Dios t virtudes. Estonçe, fue el rey guarnido de ardimiento, por lo qual él guarnesció todas sus gentes de ardimiento t combatiõse con el enperador. t fue vençido el enperador t sus gentes, por esto que non era fundado su ardimiento sobre tan buenos fundamentos commo eran los del rey t de sus gentes. Después que el emperador fue vençido, él conosció sus fallimientos en que fue contra el rey. Et conosció que justamente la justícia de Dios contra él avía obrado t satisfizo al rey las injurias que le avia fecho t paçigõse con el rey t fue su amigo”⁹².

92. Ejemplo de añadidos del texto castellano en un caso y supresiones en otro.

C) La adaptaci3n mayor o menor, o pasajes que presentan semejanzas y puntos de contacto en cuanto a las ideas reflejadas en ellos:

Libre de Evast e Blanquerna

(Pr3leg; ENC, I, p. 17)

“A significança de les cinch naffres les quals nostre senyor D3u Jesu Crist prengué en l’arbre de la vera creu, [...] volem departir aquest libre en cinch llibres”.

Libre de Meravelles

(lib. VIII, cap. CXII; ENC, IV, p. 249)

“F3lix dix al ermità que ell se meraveyllave de la manera que .I. príncep havia, car molt li paria stranya manera. Aquell príncep havia en custuma que era hom qui donava volenter, e no volia restituir, negun tort que faés.

—Fill —dix l’ermità—, D3us influeix semblances de ses virtuts en hom, e a vegades se sdevé que hom eleig elcunes de aquelles semblances e lexa les altres, axí com lo príncep que eleigí semblança de D3u en donar, car vol donar; mas car no restituí a aquells a qui .ls toll, per aço no eleigí la semblança de justícia; e car la lexa, converteix-se en vici la semblança que pren de donar, e toyll per ço que puscha donar”.

Libre de Merevelles

(Pr3leg; ENC, I, p. 25-26)

“Aquest home avia un fill que molt amava, e qui havia nom F3lix”.

Texto castellano

(117r. 12-14)

“Et, así, se conterná este mi tractado en tres capítulos consigüientes t a significança de la Santa Trinidad de Nuestro Sennor Dios, Padre, Fijo t Spíritu Santo, tres personas t una esena”.

Texto castellano

(123r. 20-27)

“Sennor padre —dixo Graián—, yo oy en un libro recontar que el rey o el príncipe devía ser largo, pues que Dios era largo t el rey era a Él senblante”.

“Fijo Graián —dixo el burjés— Dios es largo de su propia voluntad, misiricordia t piedad. La qual largueza es sin injuria t sin maldad, t en ella non es superfluidad nin ocçiosidad. Et aquello que Dios da con su infinida largueza es suyo t non lo tuelle a ninguno con injuria. Et el rey deve ser largo en justícia, caridad, piedad t en las otras vertudes, las quales se concuerdan con la largueza de Dios”.

Texto castellano

(116r. 7-10)

“Aqueste burjés avía un noble fijo, manebo muy apuesto en persona t de sotil enten-

dimiento era alumbrado; t su padre avialo acostumbrado t nodrido a buenas costumbres, por tal que a Dios conosçiese t amase. Et su padre mucho lo amava porque era su fijo t mucho más porque era bueno. El qual mançebo avía nonbre Graçían”.

Los capítulos de nuestro texto que muestran una mayor presencia de textos lulianos son, sin duda, los 2º, 3º, 4º, 11º y 12º⁹³. Por encima de todos, estos dos últimos son prácticamente un entretendido de distintos pasajes del *Libre de Meravelles*, como ya hemos dicho antes, en el que lo único que no se debe a Llull son brevísimos momentos de transición en los que nuestro autor va engarzando los sucesivos fragmentos traducidos del catalán en la secuencia de acciones de Graçían, el protagonista. Como muestra de ello, cotejamos a continuación tres pasajes lulianos, procedentes de distintos lugares del libro VIII del *Libre de Meravelles*, y sus correspondientes castellanos, que aparecen en el capítulo 12º engarzados entre sí:

Libre de Meravelles

(lib. VIII, cap. LXXVI; ENC, IV, p. 22)

“Fill —dix lo ermità—, en .I.ª província havia .I. emperador qui a los uns hòmens perdonava e a los altres punia con havien feta injúria contra ell. En aquella província havia .I. rey qui a tot hom perdonava, e negun hom no punia de ninguna injúria que faés. Altra rey havia en aquella província qui a negun hom no perdonava, ans punia tot hom qui faés malefici. En la terra de emperador havia molts habitants, car misericòrdia e justícia se concordaren; e en les terres dels .II. reys estaven pochs habitants, car justícia e misericòrdia no s’i acordaren”.

Texto castellano

(170 v. 10-171r. 10)

“Et este enperador avía en costunbre de usar con sus gentes de justícia t de misericordia. Por lo qual, a los unos omnes perdonava et a los otros punía quando avian fecho injuria contra él. Et en aquella província avía un rey que a todo omne perdonava t a ninguno non punía de ninguna injuria que fiziese. Otro rey avía en aquella província que ningund omne non perdonava; antes, punía a todo omne que fiziese maleficio. Et en la tierra del enperador avía muchos moradores, ca misiricordia t justícia se concuerdan. En la tierra de los dos

93. Los textos lulianos traducidos abarcan casi un 22% del texto castellano: el cap. 2º debe a aquéllos un 40%; el 3º, un 20%; el 4º, un 10%; el 11º, un 90%; y el 12º, un 75%.

(lib. VIII, cap. LXXIV; ENC, IV, p. 6):

“Passava per .I. desert .I. rey ab molts cavallers. En aquell desert estava .I. ermità; lo ermità volch saber del rey si era hom just e que.s tengués per contengut de la riquesa que Déus li havia donada. Aquell ermità demenà al rey si ab gran riquesa podia vençre enveya; e.l rey respós e dix que umà desir era pus forts quant vens enveya en granea, que quant la vens en poquea. Segons les perauls que el rey dix, entès lo ermità que lo rey no era envejós, e que ab tota sa riquesa vensia enveya, e havia continència en amar, servir e honrar Déu. Molt plach al ermità la captinença del rey, e meraveyllà’s com en lo mon no.n havia molts de aytals com ell era”.

(lib. VIII, cap. LXIV; ENC, III, pp. 113-114):

Endevench-se que Déus posà .I. príncep en gran trebayll en est món. Aquell príncep sostenia gran tribulació e gran trebayll per amor de nostre Senyor; e hon pus fortment era trebayllat, pus fortment se confiava e se sperava en Déu; e aquella sperança que havia, lo sostenia e lo consolava, e li aleujava los perills e los trebaylls que sostenia per servir Déu. Con lo príncep pus era trebayllat, e.....

.....
.....
.....
.....
.....

reyes avía pocos moradores, por esto que misiricordia e justicia non se y concuerdan. Una vegada, acaesció que el rey, de quien desuso es fabledo, posava en un desierto t con grand conpanna de cavalleros. Et en aquell desierto estava un ermitanno, el qual quiso saber del rey si era justo omne que se toviere contento de la riquesa que Dios le avía dado. Aquel hermitanno demandó al rey si con grand riquesa podía vençer invidia. El rey respondiò t dixo que una maldiçión más fuerte es quando vençe invidia en grandeza que quando la vençe en poqueza. Segund las palabras que dixo, entendiò el ermitanno que el rey non era enbidioso t que con toda su riquesa vençia envidia t avía conteneçia en amar t servir a Dios. Mucho plogo al ermitanno la abtinençia del rey t maravillóse cómo en el mundo non avía muchos de tales commo él. Acaesció que Dios puso a aqueste rey en grand trabajo en este mundo. El rey sostenia grand tribulación t grand trabajo por amor de Nuestro Sennor Dios, t, do más fuerte era trabajo, más fuerte se confiava en Dios. Et aquella esperança que avía lo sostenia t lo consolava t lo aliviava los peligros t los trabajos que sostenia por servir a Dios. Quando el rey era más trabajado t....

.....
.....
.....

Con aquell príncep hac vista la visió, e.s fo despertat, adonchs fo molt consolat del sompni que fet avia, e desijà tots los temps de sa vida ésser en trebaylls e en perills per honrar Déu, pus que ne havia major sperança en Déu; car de ayntat com major sperança havia, de aytant amava e honrava pus fortment Déu”.

Quando el rey ovo vista la visión t fue despierto, entonçe fue muy consolado del sueno que fecho avía. Et deseó todos los tienpos de su vida ser en trabajos t peligros por honrar a Dios, pues que en Él avía mayor esperança. Et, tanto commo muy mayor esperança em Él avía, tanto lo onrrava t amava más fuertemente”.

Así pues, en la mayor parte de las ocasiones las divergencias entre los textos catalán y castellano se reducen a ligeros errores de traducción:

Libre de Meravelles
(lib. VIII, cap. LXXXVI;
ENC, IV, 89)
“gran res de jutglars”.

Texto castellano
(166r. 28)

“grandes juglares”.

(lib. VIII, cap. LXXIV;
ENC, IV, p. 6)
“passava per .I. desert”.

(170 v. 18)

“posava en un desierto”.

aunque haya algún momento en que la traducción no sea ni correcta ni completa, hasta llegar a impedir la comprensión del texto castellano:

Libre de Meravelles
(lib. I, cap. XII; ENC, I, p. 128-129)
“Sènyer rey, Poder, Saviesa, Volentat s’encontraren après de .I.^a bella font. Con hagren stat longament pres de aquella font, e hagren perlat de moltes coses, Poder recomptà la multitud de virtut que havia, en diverses maneres, en fer bé e en squivar mal. Plorà Saviesa, pero ço cor aquella virtut se perdia e per ço car la Volentat no movia lo Poder a usar d’aquella virtut. Dementre que la Saviesa en axí plorave, la Volentat cantave e s’alegrave, e.l Poder occiós stave”.

Texto castellano
(118r. 14-17)

“Fijo, Poder, t Sabidoria t Voluntad se encontraron cerca de una fermosa fuente. Poder recontó a la multitud la grand virtud que avía en el mundo en fazer bita t çesar. Sabidoria llorava, la Voluntad cantava t se alegrava, et el Poder oçioso estava”.

(lib. VIII, cap. LXVIII;
ENC, III, 143)

“En .I. palau stagneren longament saviesa, poder e volentat; e adonchs frevoltat era luny de poder. Parti's saviea de poder, e romàs volentat. Afrevolit fo lo poder en la absència de saviesa, e sí s fo la volentat: hac poder defalliment de granea, e sí s'ach saviesa”.

(118r. 17-21)

“En un palaçio estovieron luengamente Poder, Sabiduría, Voluntad et entonçe Frevolidad era luenne de Poder. Partiöse Sabiduría de Poder t remanesçiò Frevolidad con Voluntad, t Poder fue en absència de Sabiduría, et así lo fizo Voluntad. Tornó Sabiduría t fueise Voluntad t ovo Poder fallimento de grandeza”.

Frecuentemente también, se observan adaptaciones al principio y fin de cada pequeño episodio traducido, pues el texto castellano ha de referir esos fragmentos a unas circunstancias que no son exactamente las de las obras de Ramón Llull⁹⁴.

La otra gran fuente de nuestra obra es la *Biblia*. En frecuentísimos momentos su presencia, su espíritu, se advierte en aquélla. El uso que de los textos bíblicos hace el autor también varía, como en el caso de los textos lulianos, según la ocasión. Los más citados pertenecen a las *Epístolas* de San Pablo y a los *Evangelios*; estos últimos a través casi siempre de San Mateo o de San Lucas⁹⁵.

94. Para la consideración individual de las relaciones entre cada uno de los textos castellanos y su correspondiente fuente catalana, véanse las notas al texto en cada caso.

95. Hemos cotejado los textos de nuestra obra con los correspondientes de varias Biblias romanceadas medievales y no hemos podido establecer ninguna relación especial de las citadas con las de alguna de aquéllas. Las Biblias consultadas han sido:

Mosé Arragel de Guadalfajara, *Biblia (Antiguo Testamento)*. Traducido del hebreo al castellano (1422-1433). Publicada por el Duque de Berwick y de Alba. Madrid, 1920-22.

Biblia Medieval Romanceada, I. Pentateuco (c. 1280). Ed. por Américo Castro, A. Millares Carlos y A. J. Battistessa. Biblioteca del Instituto de Filología, I. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1927.

Biblia Medieval Romanceada Judía-Cristiana, Versión del Antiguo Testamento en el siglo XIV, sobre los textos hebreo y latino. Ed. y estudio por el P. José Llamas. Madrid, CSIC., 2 vols. 1950-55.

El Evangelio de San Mateo (1254-70), según el manuscrito escurialense I.i.6. Ed. Thomas Montgomery. Anejo VII del BRAE. Madrid, 1962.

El Nuevo Testamento. Versión castellana de hacia 1260. Según el manuscrito escurialense I.i.6. Desde el Evangelio de San Marcos hasta el Apocalipsis. Ed. y estudio de Thomas Montgomery y Spurgeon W. Baldwin. Anejo XXII del BRAE. Madrid, 1970.

Una sola vez nuestra obra cita literalmente el texto de la Biblia, mencionando, además, el libro de que está tomado, el Evangelio:

San Mateo

(V, 10)

“Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam: quoniam ipsorum est regnum caelorum”.

Texto castellano

(135 v. 31-32)

“Jhesu Xristo avía dicho en el Evangelio: “Bienaventurados serán los que padecerán por la justicia, ca dellos es el regno de Dios”.

En otras ocasiones, las citas no son tan literales y sí más indirectas, aun cuando se haga mención expresa del Evangelio, de San Pablo o, más vagamente, de algún “mandamiento” o “actoridad” cristianas:

San Lucas

(XII, 48)

“Omni autem cui multum datum est, multum quaeretur ab eo: et cui commendaverunt multum, plus petent ab eo.

Texto castellano

(113 v. 24)

“Dixo que aquel que en este mundo más era dado que más le será demandado”.

San Lucas

(XIV, 15-24)

“Homo quidam fecit coenam magnam, et vocavit multos. Et misit servum suum hora coenae dicere invitatis ut venirent, quia iam parata sunt omnia. Et coeperunt simul omnes excusare.

Primus dixit ei: Villam emi, et necesse habeo exire, et videre illam: rogo te habe me excusatum”.

(124 v. 3-5)

“Lo significó Xristo en el su Evangelio, donde dixo del omne que fizo aparejar la çena t enbió a sus siervos a conbidar t conbidó a los que se escusaron diziendo que avían comprado una villa”.

Levítico

(XIX, 13)

“Non facies calumniam proximo tuo nec vi opprimes eum”.

Texto castellano

(124 v. 30-31)

“El qual [Dios] ha fecho mandamiento que les non sea fecha [a sus criaturas] injuria nin danno por otro omne alguno”.

Exodo

(XX, 15 y 17)

“Non furtum facies.

[.....]

Non concupisces domum proximi tui: nec desiderabis uxorem eius, non servum, non ancillam, non bovem, non asinum, nec omnia quae illius sunt”.

(128r. 16-17)

“Avia mandamiento de Dios que sobre el mandamiento del príncipe manda que non tomen las cosas de sus próximos nin aun las codicien”.

San Mateo

(VII, 12)

“Omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis”⁹⁶.

(128r. 18)

“Otro mandamiento que dize que aquello que non querrian que les fuese fecho, que non lo fagan a sus próximos”.

*San Pablo**(Gálatas V, 14)*

“Diliges proximum tuum sicut teipsum”⁹⁷.

(134 v. 25)

“Mandamiento de Dios era que cada un omne nos amase como a sí mesmo”.

*San Pablo**(Gálatas IV, 1-7)*

“Dico autem: Quanto tempore haeres parvulus est, nihil differt a servo,

[.....]

At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimiret, [.....] Itaque iam non est servus, sed filius”.

Texto castellano

(134 v. 25-28)

“Otro sí, que éramos libres t francos por la recreación que el Fijo de Dios fizo al humanal linaje, por la qual nos podríamos llamar libres t non siervos, segund que Sant Pablo apóstol lo escrevió”.

*San Pablo**(Romanos III, 8)*

“Non faciamus mala ut veniant bona”.

(137 v. 14-15)

“Así lo dezía Sant Pablo apóstol, que non fiziésemos males por que viniesen bienes”.

96. Cf. también, *San Lucas* VI, 31.

97. Cf. también, *San Mateo* XXII, 39; *San Marcos* XII, 31; y *San Juan*, XIII, 34-35.

Samuel 2

(XXIV, 10-13)

“Dixit David ad Dominum:
Peccavi valde in hoc facto
[.....]
Surrexit itaque David mane,
et sermo Domini factus est ad
Gad prophetam et videntem
David, dicens: Vade, et lo-
quere ad David: Haec dicit
Dominus: Trium tibi datur
optio, elige unum, quod vo-
lueris ex his, ut faciam tibi:
[.....]
Aut septem annis veniet tibi
fames in terra tua: aut tribus
mensibus fugies adversarios
tuos, et illi te persequentur:
aut certe tribus diebus erit
pestilentia in terra tua”⁹⁸.

(145r. 22-24)

“Vosotros los xristianos
—dixo el moro— avedes una
actoridad que dize que, por el
pecado del príncipe, Dios da
plaga en el pueblo, et, por el
pecado del pueblo, Dios da
plaga en el príncipe”.

Por fin, en otros casos, la relación con los textos bíblicos es mucho más vaga en cuanto a la letra, aunque la presencia del espíritu de los libros sagrados es evidente, como puede desprenderse del siguiente cotejo:

San Pablo

(II Corintios, VIII, 9)

“Scitis enim gratiam Domini
nostri Iesu Christi, quoniam
propter vos egenus factus est,
cum esset dives, ut illius ino-
pia vos divites essetis”.

Texto castellano

(113 v. 27)

“Jhesu Xristo t sus apóstoles
[.....] vivieron en proveza
t non quisieron poseer las ri-
quezas de este mundo”.

Deuteronomio

(XXVIII, 15-22)

“Quod si audire nolueris vo-
cem Domini Dei tui, ut custo-
dias, et facias omnia mandata
eius [.....]
Mittet Dominus super te fam-
em et esuriam, et increpa-
tionem [.....] Adiungat
tibi Dominus pestilentiam
[.....] Percutiat te
Dominus egestate, feбри et fri-
gore, ardore et aestu, et aere
corrupto ac rubigine”⁹⁹.

Texto castellano

(119r. 24-27)

“Por los quales pecados que
en el pueblo son cometidos et
porque por los príncipes t por
los prelados son consentidos t
por las injurias t fuerças que
ellos fazen, Dios Nuestro Sen-
nor enbía en el mundo mu-
chos trabajos de pestilencias,
guerras, fambres t muchas
otras persecuciones”.

98. Cf. también *Paralipómenos* XXI, 1-18.

99. Cf. también *Levítico* XXVI, 25; *Jeremías* XIV, 12; y *Ezequiel* VI, 11.

Salmos

(XIV, 4)

“Nonne cognoscent omnes
qui operantur iniquitatem,
Qui devorant plebem sicut es-
cam panis?”.

(124 v. 16)

“Et por estos dixo Dios que
comen el su pueblo así como
manjar de pan”.

San Mateo

(VI, 26-31)

“Respicite volatilia caeli,
quoniam non serunt, neque
metunt, neque congregant in
horrea: et Pater vester caelestis
pascit illa [.....]
Si autem foenum agri, quod
hodie est, et cras clibanum
mittitur, Deus sic vestit,
quanto magis vos modicae fi-
dei?”¹⁰⁰.

(137 v. 29-31)

“Díxole que Dios mantenía t
governava a las animalias t
aves del campo, que mucho
más faría a él que era su criatura
razonal, si en Él se confiase”.

Eclesiastés

(I, 14)

“Vidi cuncta quae fiunt sub
sole, / Et ecce universa vanitas
et afflictio spiritus”.

Texto castellano

(162 v. 30-32)

“Vido que a poca de ora, todo
pasado como viento. Por
lo qual conosció que los on-
rramientos t obras de este
mundo eran vanidad”.

Por otra parte, tres temas literarios muy característicos de la Edad Media aparecen en nuestra obra:

- 1) La idea de una sociedad organizada en tres estados (115r. 10-11), fundamental en las concepciones sociales de la época y que podemos encontrar en múltiples autores desde Alfonso X a Don Juan Manuel, el Canciller Ayala, etc.¹⁰¹.
Nuestro texto hace breve alusión a esta idea, pero su presencia no podemos atribuirle a influjo directo de ninguna fuente concreta, sino al mismo ambiente en que surge, en el que esta concepción mantiene plena vigencia.
- 2) En el folio 116r. 20-40, hay una clara muestra de uno de los más propios temas medievales, la leyenda de Barlaam y Josafat: el terror de Graçian ante “cosa tan terrible como es la muerte” (línea 39) y su desencanto ante la consideración de que nada ni nadie puede ayudarlo.
Tampoco aquí podemos buscar fuentes concretas sin caer en el peligro de entrar en una maraña de la que difícilmente podríamos extraer

100 Cf. también *San Lucas* XII, 22-33.

101. Cf. L. DE STÉFANO, *La sociedad estamental de la baja Edad Media a la luz de la literatura de la época*, Caracas, 1966.

nada positivo. Un tema tan extendido como éste se explica sin mayores consideraciones en una obra como la nuestra y en el siglo XV¹⁰².

- 3) El tema de la pérdida de España a causa de las relaciones entre don Rodrigo, último rey de los Godos, y la Cava, hija del Conde don Julián (138 v. 27). El texto no menciona los nombres de los protagonistas de la leyenda y sólo habla de un rey y de la hija de un vasallo suyo, pero sin duda se trata de ellos, pues los sitúa “en una tierra que es llamada Espanna”.

Téngase en cuenta que se trata de un tema enormemente difundido en el siglo XV, pues hacia 1430, muy cerca de la fecha que atribuimos a nuestra obra, Pedro de Corral escribía su *Crónica del rey don Rodrigo*, origen en este mismo siglo de numerosos romances novelescos en torno a esta leyenda¹⁰³. No debemos tampoco aliviar el *Anseïs de Cartage*, poema francés del siglo XIII, “que en su primera parte no es más que una versión de la historia de don Rodrigo y la Cava”¹⁰⁴.

102. Cf. Jean SONET, S. J., *Le Roman de Barlaam et Josaphat*, Université de Louvain, Louvain, 1949.

Emmanuel COSQUIN, *Contes populaires de Lorraine*, comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers, et précédés d'un essai sur l'origine et la propagation des contes populaires européens. Paris, F. Vieweg, 1887; véase especialmente el Apéndice A, pp. XXXXVII-LVI.

103. Cf. R. MENÉNDEZ PIDAL, *Floresta de leyendas heroicas españolas*, 3 vols., Madrid, Espasa Calpe, 1958.

104. M. MENÉNDEZ PIDAL, *Orígenes de la novela*, Madrid, Edición Nacional, CSIC., II, p. 93. Cf. también, Gaston PARIS, *Histoire Poétique de Charlemagne*, Paris, 1865, p. 494. Joseph BÉDIER, *Les légendes épiques*, Paris, 1929, III, pp. 140 y ss. Martín de RIQUER, *Los Cantares de gesta franceses* (Sus problemas, su relación con España), Madrid, Gredos, 1952, p. 245.

REASON AND REVELATION: THE COINCIDENCE OF OPPOSITES IN RAMON LLULL'S THOUGHT

Ramon Llull, the Catalanian philosopher of the XIIIth century, is, perhaps, one of the most interesting thinkers of the Middle Ages. Born and raised in Mallorca after the conquest of the island from the moors, he lived in a period of political and philosophical change. His contribution to the history of European thought is considerable and brings a varied background of ideas into the European philosophical arena.

The roots of Llull's thought are threefold: Latin, Hebrew, and Arabic, as would be characteristic of most thinkers coming from "The Spain of the three religions". The Latin base of Llull's thought is mainly Augustinian, but with a tendency to integrate a more rationalistic approach to the knowledge of God. This tendency, present in all Llull's works, is determined by his lifelong efforts to render the Christian faith intelligible to new converts and "infidels".

The Hebrew roots of Llull's works are twofold. One current comes from the Old Testament through the teachings of the church and the other through the cultural environment in which Llull lived. This influence is highly visible in the parallels found in Llull's theory of the "Attributes of God" and similar theories held by the *Sepher Yetzirah* known widely among the Catalanian Jews.

But without any doubt, the most important influence in Llull's work is the Islamic. And from the assimilation and reworking of this influence comes Llull's major contribution to European thought. Arabic neoplatonism, the concept of the "dignities" or attributes of God, and the numerical and figural demonstration of the dogmas and truths of the faith are clearly all of Arabic influence. It is also through Llull's work that the algebraic demonstrations of

logic, used by Islamic thinkers, first find their way into Latin scholastic thought.

Before proceeding to explain Llull's thought, it is important to point out that these works were not destined by him to become a philosophical corpus as such, but were an extended effort to explain all Christian truths for polemic and missionary reasons. For Llull tries to explain all dogmas, beliefs and concepts of the faith expecting that, once they are clear and reachable through reason, those who approach them and have only had an "incomplete revelation", that is to say, the Moslems and Jews, will understand the truth of the Christian faith and surrender to it. From this point of view, the similarities found in Llull's thought to the Hebrew and Islamic beliefs are even more important, since they provide the followers of those creeds with a bridge that permits a more ready comprehension and acceptance of the Christian dogmas.

As would be fitting in such a theocentric-apostolic approach to learning, Llull conceives the pursuit of truth as the pursuit of the ultimate knowledge of God. He does not search for the absolute truth or the absolute knowledge outside God, since he does not conceive a separate truth or reality outside him. God for Llull is the only force, the one and only *being*. But as an only being, God is at the same time, diverse. He is explained or accompanied by his dignities or attributes, nine in number:

1— Goodness, 2— Greatness, 3— Duration, 4— Power, 5— Wisdom, 6— Will, 7— Virtue, 8— Truth, 9— Glory¹. These dignities or attributes are not different from God, or different from each other. They all participate in the divine make-up and in each other's make-up also. They are different and equal, one and many at the same time. Since God is the only force, all else proceeds from Him, and the universe is hierarchically ordered according to the degree in which the attributes of God are present in every object. Thus these nine dignities have been bestowed upon, in different amounts, in all aspects of creation. Therefore, every aspect of the universe bears God's imprint, and has as an ultimate goal the return to its creator.

This orderly hierarchical arrangement makes the universe intelligible to the human mind and explainable through conventional logic —demonstration al methods, such as triangles, spheres, tables, etc. And, through the different combinations perceived by these reasoning tools, the human mind can learn its way to its creator and understand the divine plan. This reasoning, this insistence in the intelligibility of God's universe and its theological truths are the crux of Ramon Llull's work. For he thinks that if the universe and the Christian faith could not be adequately explained and understood, they would not be true. This accounts for Llull's constant effort to render these matters clear and to bring them into everyone's reach².

1. Ramon Llull. *Liber de ascensu et descensu intellectus* (Montpellier, 1304).

2. In the introduction of the *Liber de ascensu et descensu intellectus* Llull clearly addresses this issue and dedicates the book to those with a thirst for knowledge and a limited education.

This emphasis on reason and comprehension derives from Lull's concept of reason. Reason, according to him, proceeds from God. It is divine light and thus it can demonstrate, with figures and symbols, the mathematical truths of world, both natural and philosophical. And these truths are, in Lull's eyes, none other than the truths of the Christian faith. So here then one encounters the first case of coincidence of apparently opposite concepts in Lull: the natural world and the philosophical truths are both explained using the same logical methods and reason becomes the primary tool of the quest for God.

If the natural and philosophical truths can be explained employing the same methods, it follows then that in Lull's thought, the world is nothing more than a creation that reflects in more or less perfect ways, the dignities or attributes of God. And these degrees of reflection are carefully set forth in ascending order of perfection, from the 1— stone, 2— flame, 3— plants, 4— beast, 5— man, 6— heaven, 7— angel, and then, at the peak of his own creation, God³, the all perfect being, towards whom all other parts of the universe converge. In this hierarchical order it is easy to observe again the coincidence of opposites. The first five components of the Lullian Universe belong to the natural world, but are visualized as part of the Christian theological truths since these components reflect God in two ways. First, by the action of creation itself and secondly by bearing an imprint of the dignities of God in the make-up of the five components. Thus, the natural characteristics of the universe do not form a separate universe with a separate set of laws and rules, as later will be the case for some thinkers influenced by Averroes. Rather these natural characteristics are only a physical manifestation of the nature of God. Again, it is important to point out that Lull does not conceive the world as having separate philosophical and natural truths, but that for him they are one and the same and that any other approach to the explanation of the world is, in his eyes, a negation of the real nature of God and His creation.

The circular nature of Lull's thought now becomes clearly visible. In order to explain the universe, Lull accounts for the dignities of God imprinted in the creation. And God is also presented through his attributes and his mark on creation. Thus Lull is a "philosopher of creation", a thinker that pivots his work on the pursuit of the knowledge of God, the Creator. He considers all else invalid and unnecessary.

But Lull is only too aware of the tremendous difficulty of the acquisition of a true knowledge of God. His several reworkings of this *Artes* (general, magna ultima, etc.) and his *Trees* (of science, knowledge, morality, humanity, angelic natures, etc.) are all efforts to explain the different aspects of creation and the nature of God. It is very important to notice that in all these writings there is a constant effort to schematize and outline through figures and diagrams, the material presented for study. And this is important because it re-

3. *Liber de ascensu et descensu intellectus*.

flects Llull's idea of the acquisition of knowledge presented in the *Liber de ascensu et descensu intellectus*. Here he presents his theories of the acquired science (learning through study and effort) and the infused science. That is, the science obtained through the mystical knowledge of God.

The acquired science is basic to the knowledge of God, and typical of Llull's thought. It is ordered on an ascending scale. For the knowledge of the universe is conditioned to the knowledge of each one of the twelve elements or characteristics that are present in each one of its components. These characteristics describe all possible aspects of everything and everyone created. They are: 1— act, 2— passion, 3— action, 4— nature, 5— accident, 6— substance, 7— simplicity, 8— composition, 9— individuality, 10— species, 11— gender, 12— being⁴.

But this reasoning process, this acquired science, has to go through several steps before reaching an adequate knowledge of God and the universe. It is a hard and long process of study that ascends five steps towards knowledge. Man has to go through the sensitive, the imaginative, the doubtful, the credible and the intelligible before arriving at the truth. In other words, it is a long road to travel depending solely upon one's intellect. And if this intellect does not reach the uppermost step of the ladder of knowledge, man can be deceived into false conclusions. Here is where the infused knowledge on the mystical revelation enters the process of reasoning. Until this last step man has aided himself with many devices: symbols and figures to explain God and the universe; a hierarchical ordination to make comprehension attainable through logic; different steps to arrive at an orderly picture of the universe. But all these logical aids do not suffice in the face of the infinite grandeur of God. They fall short to reach the real nature of God's nature and that of His creation. At this point God Himself comes to aid the finite mind of man. The effort of the intellect is aided by revelation and, as predicated in the *Libre de contemplació en Déu*,⁵ the love of the Creator expands the mind of man, and through the highest combination of Reason and Revelation, man attains the highest goal: the understanding of divine love.

LINA L. COFRESI

Dept. Foreign Languages and Literatures
North Carolina State University

4. Ibid.

5. *Libre de contemplació en Déu* (Mallorca, 1271-1276).

EL MONESTIR JERÒNIM DE LA TRINITAT DE MIRAMAR,
MALLORCA. NOTES DISPERSES.

Ramon Rosselló Vaquer
Jaume Bover Pujol

L'existència d'un monestir jerònim a Miramar de Mallorca (1400-1443) ha estat registrada per diversos autors i d'una manera rellevant fou estudiada per Mn. Bartomeu Guasp i Gelabert¹.

Abans d'ell en donaren notícia el P. José de Sigüenza², Jeroni Berard i Sala³, Joan Dameto, Vicenç Mut i Armengol, Miquel Moragues, Joaquim M.

1. Especialment a *Jerónimos en Miramar de Mallorca. Ermitaños del Sacro Yermo Insular*. Palma de Mallorca, 1961; *Monjes jerónimos procedentes de Valencia fundan en Miramar, de Mallorca (siglo XV)*. "Anales del Centro de Cultura Valenciana" 20(1962) 44-54; *Hubo jerónimos y trapenses en Mallorca. Siglos XV y XIX. Ascetismo eremítico*. Palma de Mallorca, 1967; *De cuando frailes jerónimos poseyeron Miramar (1401-1442)*. BSAL 1976, p. 190-208. I més elementalment a *La vida ermitana a Mallorca des del segle XIII a l'actualitat*. Palma, 1946 [1947]; *La vida ermitana a Mallorca. Epoca anacorètica*. Palma, 1969.

2. *Segvnda parte de la Historia de la Orden de San Geronimo*. Madrid, En la Imprenta Real, 1600; *Tercera Parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo Doctor de la Iglesia*. Madrid, En la Imprenta Real, 1605; *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Madrid, 1907, 2ª ed.

3. Josep Massot i Muntaner. *Una descripció dieciochesca de la Cartuja y las ermitas de Valldemossa*. "Stvdia Monastica" 10 (1968) 151-160.

Bover de Rosselló⁴, Pau Piferrer, Josep M.^a Quadrado⁵, l'arxiduc Lluís Salvador d'Àustria⁶, Eusebi Pascual⁷, l'*Espasa*⁸, Juan Muntaner i Bujosa⁹, Coloma Rosselló de Sans¹⁰, Nicolau Josep Prats i Creus¹¹, entre altres¹². Tots ells es basen en una documentació escadussera.

Després de Guasp el fet és registrat per Llorenç Alcina i Rosselló¹³, fra Ignacio de Madrid¹⁴, Antoni Pladevall¹⁵, Jocelyn N. Hillgarth¹⁶, Gaspar Munar i Oliver¹⁷, Francesc de B. Moll i Marquès¹⁸, Càndid Genovard i Rosselló¹⁹, Sebastià Garcias i Palou²⁰, Sebastià Trias i Mercant²¹, Francesc Salleras i Juan²², Jaume Salvà i Riera²³, Miquel Rigo²⁴... Recolzats en l'obra dita i directament o indirecta amb la de del P. Sigüenza, poc aporten de nou.

Guasp estudià el tema amb profunditat i amor, i quasi exhaurí les possibilitats d'investigació pel que fa a les fonts arxivístiques mallorquines. Els únics estudiosos que han aportat quelcom d'inèdit són el P. Gabriel Llompart, Ramon Rosselló, Josep Perarnau i Jeroni Juan.

4. Dameto-Mut-Alemaný. *Historia General del Reino de Mallorca*. Ed. de Moragues-Bover. Palma, v. I, 1840, p. 619; v. III, 1841, p. 715.

5. Pablo Piferrer y José M.^a Quadrado. *Islas Baleares*. Barcelona, 1888, p. 461; José M.^a Quadrado. *Recuerdos de Miramar en el sexto centenario de su fundación*. In: *Homenaje al beato Raimundo Lull en el sexto centenario de la fundación del Colegio de Miramar*. Palma, 1877, p. 17.

6. Archiduque Luis Salvador. *Los pueblos de Mallorca. El estribo norte de la Sierra y sus cumbres*. Palma de Mallorca, 1955, p. 67; *Indicaciones a los que visitan Miramar*. S.l., s.d. p. 15.

7. E. Pascual. *Para una crónica de Randa*. BSAL 1896, p. 242.

8. *Enciclopedia Universal Ilustrada Europea Americana*. Barcelona, v. 35, p. 796, s.v. *Miramar*.

9. Juan Muntaner Bujosa. *La primera imprenta mallorquina. Los impresores Caldentey y Calafat*. BSAL 31 (1958-1959).

10. Coloma Rosselló de Sans. *Guia histórico-descriptiva de Valldemosa y Miramar*. Valldemosa, 1960, p. 66; *Guide historique et descriptif de Valldemosa et Miramar*. Söller, 1915, p. 61.

11. Nicolás Prats. *Mallorca: descripción de 1817*. Palma de Mallorca, 1975, p. 56.

12. Curiosamente Trinitat no és citat per Ignacio de Madrid. *Jerónimos*. In: *Enciclopedia de la Cultura Española*. Madrid, 1963, v. III, p. 767-769. Odette d'Allerit. *Hiéronymites*. In: *Dictionnaire de spiritualité*. Paris, 1969, t. VII, col. 451-462. Piero Sannazzaro. *Girolamiti*. In: *Enciclopedia Cattolica*. Città del Vaticano, v. VI, col. 651-652; José García Oro. *Conventualismo y observancia. La Reforma de las Ordenes Religiosas en los siglos XV y XVI*. In: Ricardo García Villoslada, dir. *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*. Madrid 1980, v. III-1.^o, p. 211-349; Gaston Vuillier. *Miramar*. S.l., s.d., p. 23-24 (*"au commencement du XVe siècle, une nouvelle communauté se forma dans le cloître abandonné. Mais sa durée fut éphémère"*).

13. Lorenzo Alcina Rosselló. *Ermitaños y monjes jerónimos en Miramar, Valldemosa*. "Yermo" 1 (1968) 69-76.

14. Ignacio de Madrid. *Los monasterios de la Orden de San Jerónimo*. "Yermo" 2 (1967) 107-175. L'afirmació "*en 1431 se le agregó —a la Murta d'Alzira— el monasterio de la Trinidad de Miramar*" (p. 123) s'ha de puntualitzar en el doble sentit de que la data més fiable és la de 1443, i que la comunitat mallorquina no s'incorporà a la Murta. El correcte, pensam, seria dir que es va dispersar, segons els estudiosos del tema; *Síntesis histórica de la Orden Jerónima*. "Stvdia Hieronymiana" 1 (1973) 25-33; *Jerónimos*. In: *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid, 1973, v. XIII, p. 400-401; *Jerónimos*. In: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid, 1972, v. II, p.

LES DARRERES APORTACIONS

Gabriel Llopart i Moragues

L'erudit teatí ens ha ofert un acurat estudi científic sobre dues taules que pertanyeren als jerònims de Miramar²⁵.

Es tracta d'un fragment de la *Predel.la de sant Jeroni* del Mestre de Santa Eulàlia, avui al Museu de Mallorca, i de la meritíssima obra de Gerard Starnina *El Judici Final*, avui a l'Alte Pinakothek de Munich.

De forma accidental ens dóna unes curioses notícies a *Lecturas de ermitaños mallorquines en torno a 1400*²⁶. En aquest estudi registra l'existència de jerònims a Mallorca abans de l'any 1400: fra Guillem Berenguer²⁷, ermità de l'ordre de sant Jeroni de Dènia actua de testimoni a un document de venda de l'esclau Sait, sarraí, per Garau Ferrer d'Inca a Joan de Moyà, apotecari, el 12 de juliol de 1378 per seixanta cinc lliures. El mateix jerònim nomena procuradors a la Ciutat de Mallorca Bernat Julià, teixidor de llana, la seva muller Gràcia i la seva filla Antonina el 15 de setembre de 1399. Actuen de testimonis Jordi Marcet i Gabriel Genovès, teixidors²⁸.

1229-1231; *Gerolamini. Ordo Sancti Hieronymi (OSH). Orden de San Jerónimo*. In: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*. Roma, v. IV, p. 1100-1105.

15. Antonio Pladevall. *Jerònim*. In: *Gran Enciclopèdia Catalana*. Barcelona, 1975, v. 8, p. 742-743. Amb un error de relleu: "el 1400 [fundaren] el de la Trinitat de Miramar a Mallorca, que l'any següent [!] es traslladà a Santa Maria de la Murta, de València".

16. J.N. Hillgarth. *Some notes on lulliam hermits in Majorca saec. XIII-XVII*. "Stvdia Monastica" 6 (1964) 299-328; *Miramar en el siglo XIV*. BSAL XXXI (1953-1960) 583-586.

17. Gaspar Munar. *Visió històrica de Miramar*. BSAL 35 (1976) 243-255.

18. Francesc de B. Moll i Marquès. *Miramar*. In: *Gran Enciclopèdia Catalana*. Barcelona, 1977, v. 10, p. 110.

19. Cándido Genovard Rosselló. *Historia de las instituciones pedagógicas lulianas en Mallorca (siglos XIII-XVII)*. "Estudios Lulianos" 52-54 (1974) 180-188.

20. Sebastián Garcias Palou. *El Miramar de Ramón Llull*. Palma de Mallorca, 1977, p. 7.

21. Sebastián Trias Mercant. *Valldemossa. Una història. Una cultura. Un poble*. Mallorca, 1980, p. 82.

22. *Goigs a Sant Jeroni, patró dels llibreters que es venera a la seva església de Ciutat de Mallorca*. Lletra: Llorenç Moyà i Gilabert de la Portella. Música: Mn. Antoni Matheu i Mulet. Nota històrica: Francesc Salleras i Juan. Palma de Mallorca, 1979. (Col. "La Sibil.la", 20).

23. Jaime Salvá. *Los poseedores de Miramar*. BSAL XXXV (1976) 141-153.

24. [Miguel Rigo] Un ermitaño. *Mallorca eremítica*. Palma de Mallorca, 1965, p. 30.

25. Gabriel Llopart. *La pintura medieval mallorquina. Su entorno cultural y su iconografía*. Palma de Mallorca, 1977-1978, v. 1, lam. 69, v. 2, lam. 76, v. 3, p. 87, 93-95.

26. "Stvdia Monastica" 18 (1976) 119-130.

27. Els jerònims d'Aragó, Catalunya, València i Mallorca conservaven el llinatge familiar. Els de la resta de la Península prenen, quan ingressaven al monestir, com a llinatge el nom del lloc de naixement, com és ara Alonso de Oropesa, Hernando de Talavera, etc.

28. Arxiu Capitular de Mallorca. P III-XIII-11-31 Mateu Salcet, contr. 1376-78, s.f.; P-III-XIII-II-24 Garau Colomar, Prot. 1397-1401, s.f.

Després, transcriu del *llibre de Comptes de Cartoixa*²⁹ els préstecs de llibres de la biblioteca cartoixana datats entre 1411-1412 quan era prior de la Cartoixa Joan Gomis (1405-1411) o Joan Blanch (1411-1431)³⁰: *Item prestí al prior de Sent Jerònim un volum de la Blibia, creu que sia lo primer volum en que.s contenen los V llibres de Moyse e altres llibres, de que ha albarà del dit prior.*

Ramon Rosselló Vaquer

A la seva obra *Notes per la història de Deià (IV). Segles XIII-XV*³¹ cita de manera breu alguns fets: uns ja coneguts i exposats per Guasp, el qual, emperò, no conogué els documents originals car utilitzà fonts posteriors i secundàries³², i altres completament inèdits.

1.—El 1397, el rei Martí en una carta recorda les contínues instàncies i demandes de Guillem Escolà^{32 bis} i els companys Joan Sanç i Nicolau Cuc, preveres, sobre Miramar. El rei diu que el passat 15 de juny de 1396 ja havien hagut d'acudir al palau de l'Almudaina, recordant que essent personalment a Mallorca (1395) el rei En Joan, de bona memòria, ja li demanaren justícia. Es fa referència de tot l'història de Miramar des de la seva fundació com a col·legi per estudiar àrab i la construcció de la capella sots invocació de la Santíssima Trinitat. Se citen diversos abats de la Real. Finalment l'esmentat Escolà i companys volen demostrar que l'abat no hi té cap dret i sols ells volen regir el lloc, fruit de les terres, font, i quatre lliures censals³³.

29. Arxiu del Regne de Mallorca. AH-C-1667, f. 48v i 70v.

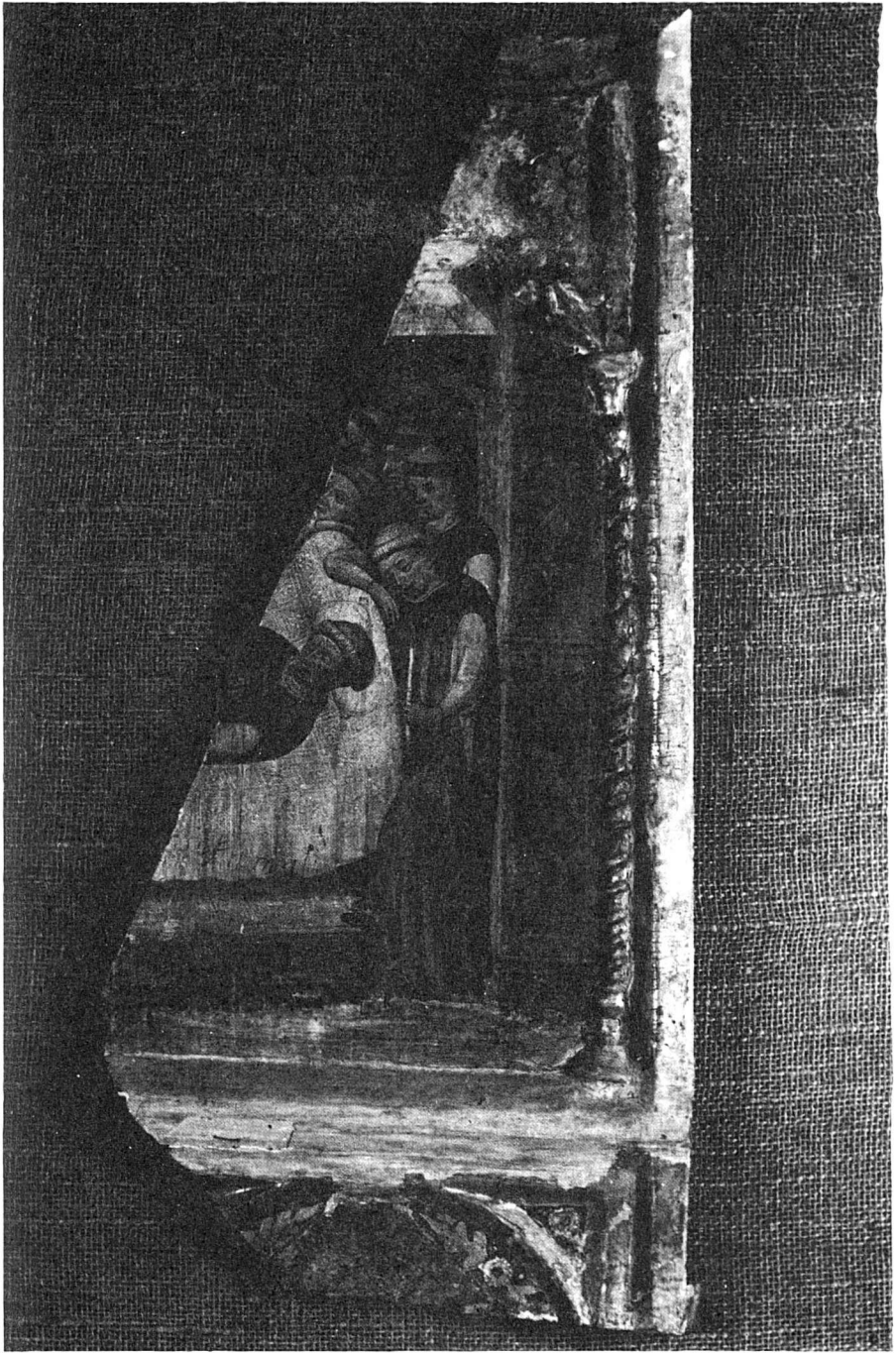
30. Juan Ramis de Aireflor, Ana M.^a Boutroux de Ferrá, Antonio Alonso Fernández. *Historia documental de la Real Cartuja de Valldemossa*. Palma de Mallorca, 1973, p. 162.

31. Mallorca, 1980, p. 44-45.

32. A més a més podem fer quatre precisions documentals a l'obra de Guasp. A.—El document que transcriu de les Miscel·lànies Villafranca t. XII p. 185v.) publicat a *Jerónimos* p. 43-44 i *Hubo jerónimos* p. 37, es troba a ARM RP 3500 f. 74v i RP 3501 f. 81v. B.—Altre document de dites Miscel·lànies (t. I p. 388) publicat a *Jerónimos* p. 41 i *Hubo jerónimos* p. 34 es troba a l'Archivo Histórico Nacional, Clero, carpeta 123, n.º 2. (Per cert, la data de concessió de la rectoria de Muro als jerònims per Benet XIII és la de 3 kalendas setembre 1400). Sobre el mateix assumpte vg. AHN Clero Carpeta 61, pergami n.º 1. C.—El document que publica a *Jerónimos* p. 60 i *Hubo jerónimos* p. 48 es troba a ARM AH 679 f. 26. D.—El document citat a *Jerónimos* p. 39 i *Hubo jerónimos* p. 40, en còpia de 1754, es troba a AHN Clero Carpeta 114, n.º 2.

32. bis. Guillem Escolà, entre altres ermitans, fou beneficiat per el testament de Francesquina, muller de Berenguer Sunyer, de 1395: "*Item doní a fra Guillem Escolà, ermità de la Trenitat vint sous los quals la dita defunta li lexà en son testament*". Vg. E. Aguiló. *Ermites y ermitans de Mallorca en 1395*. BSAL 9 (1902) 361-362; També és citat per Guasp a *Ermiteños en Mallorca*. AST XXVII (1954) 45-58.

33. Arxiu de la Corona d'Aragó. Cancelleria reg. 2264 fs. 22-30v.



Mestre de Santa Eulàlia. Fragment de la Predella de Sant Jeroni. (Col. Societat Arqueològica Lul·liana, avui al Museu de Mallorca). Foto gentilesa Museu de Mallorca.

2.—El rei Martí, a Barcelona estant, el 17 de gener de 1401 davant Roger de Montcada, Jordi de Caramay, Pere Cardenal, Berenguer Cruelles i Galceran de Sant Menar, cavaller, confirma la donació entre vius feta per Guillem Escolà, Joan Sanç, Salvador Caselles, prevere i beneficiat de la Seu i successor de Nicolau Cuc, als monjos jerònims Domènec Lloret, prior de Sant Jeroni de Cotalba, Gandia, i Pere Pintor, ecònom, del lloc, oratori, capella, terres, fonts, llibres, calzes, vestits, ornaments propis de l'oratori i capella, a condició que perpètuament el monestir fos conservat per jerònims amb residència temporal. Reben també la clastra, vinya, garrigues, roques i torrents. Pagaran quaranta sous a l'abat de la Real.

La donació fou feta davant Gabriel Massot, notari de Mallorca el 6 de desembre de 1400³⁴.

3.—El rei Martí, a Barcelona estant, ordena l'11 de maig de 1401 al seu governador de Mallorca que es faci justícia als jerònims de Miramar.

Pere Pintor, prior de la Trinitat, havia exposat que volia tenir el territori de Miramar, de la capella fins a la mar lliure de trànsit, que sofrien una màxima pobresa de llenya, tenien indigència d'aliment i patien fam. Hi tenien dues viudes acollides, i estaven abandonats de remeis. A la suplicació presentada s'invoquen certs drets de tipus econòmic.

S'anomenen Domènec Lloret, prior del monestir de Cotalba, Guillem Escolà, ermità, Salvador Caselles, successor de Nicolau Cuc, etc.

Es fa referència al capítol celebrat a Cotalba el 4 de juny de 1398, legalitzat per Ramon Aigualada sobre la nova fundació de Miramar en el qual es comprometien a celebrar els divinals oficis i mantenir un cert nombre de monjos jerònims, sota l'obediència d'un prior i de la regla de sant Jeroni.

S'ordena que es faci justícia completa sense renou ni escàndols³⁵.

Jeroni Juan i Tous

A la seva *Breve historia del convento de San Jerónimo de Palma de Mallorca*³⁶ transcriu un manuscrit que es guarda a dit monestir sobre la fraternitat espiritual entre les monges jerònimes i els ermitans de Miramar, hereus dels jerònims que hi habitaren. És interessant per la persistència de l'esperit jerònim entre els ermitans. Cal tenir present que el monestir de monges jerònimes de Ciutat fou fundat el 1485, una quarentena d'anys després de la partida dels jerònims de Miramar.

34. ACA Cancelleria reg. 2265 f. 91-94.

35. ACA Cancelleria 2266 f. 11v.

36. Palma de Mallorca 1973, p. 50-51. Sobre els monestirs de jerònimes a Mallorca vg. a més de l'obra de Jeroni Juan: Ramon Rosselló i Jaume Bover. *Sant Bartomeu d'Inca, monestir de monges jerònimes. Notes històriques*. Inca 1980, amb una bibliografia elemental sobre l'Ordre de Sant Jeroni a Mallorca, a la qual, ultra la bibliografia citada a les presents notes, s'hi pot incloure: Bartolomé Guasp. *En torn al Santuario del "Puig d'Inca"*. "Semana Santa en Mallorca"

El document diu així: *Las religiosas jerónimas del Convento de Palma continuan conservando la hermandad, o fraternidad con los hermitaños de la Trinidad de Valdemosa dándose aviso mutuamente de las defunciones de religiosas o de hermitaño cuando ellas ocurren, a fin de poder aplicar para sus almas los sufragios acostumbrados. Cuya hermandad trae regularmente su origen de haber existido y habitado en Miramar, o hermita, no muy lejos de aquel santo y recogido lugar, frailes de la Orden de San Jerónimo, después de ser restablecida en España por disposición y permiso del Sumo Pontífice Gregorio Undécimo en su Bula expedida en Aviñón el 18 de Octubre de 1373*³⁷.

Josep Perarnau i Espelt

Té publicats a "Estudios Lulianos" dos testaments de Joan Asmalric, originari de Palafrugell, atorgats el 28 de juny de 1395, i del seu fill, nomenat també, Joan Asmalric, atorgats el 28 de gener de 1398³⁸.

Asmelric, pare, deixa com a obra pia: "*Item, lego operi capelle sancte Trinitatis de Miramar, quinque solidos*". I Asmelric, fill, deixa: "*Item, lego Sancte Trinitati de Miramar, viginti solidos*".

* * * *

QUELCOM SOBRE L'EXTINCIÓ DEL MONESTIR JERÒNIM DE LA TRINITAT

El final del monestir jerònim de Miramar roman encara boirós malgrat el testimoni de Sigüenza i les recerques de Guasp.

Pot donar un poc de llum saber que fra Francesc Domènec, prior de Santa Maria de la Murta, Alzira, seguí l'encàrrec del sèptim capítol general de

1961; Id., *Santuario de Santa Magdalena (Inca)*. In: *Las ermitas de Mallorca y Menorca*. Palma 1955; "Ca Nostra" Inca, n.º 3 i 5 (1928) sobre el tercer centenari de la Venerable Sor Clara Andreu; "Boletín Informativo Sor Clara Andreu" Inca, des de 1979; Felipe Guasp y Pou. *Un gran mallorquí desconocido. Apunte bibliográfico del presbítero Don José Barberí*. Palma, 1926; Josep Amengual i Batle. *Diverses presències de la vida religiosa*. Butlletí Oficial del Bisbat de Mallorca" 1 (1981) 32-43; Roland Mercadal. *L'orgue aux Baléares*. "L'Orgue" Paris 156 (1975) 101-108, 157 (1976) 1-9. També es pot completar amb la següent Discografia: Francis Chapelet. *Orgues des Baléares*. 2. *Monestir de Sant Geroni. Palma de Mallorca*. Paris, Harmonia Mundi, s.d. HMV 948; Montserrat Torrent. *Joan B. Cabanillas. Orgues de Mallorca*. Barcelona, EDIGSA, 1975, AHMC 10/12 Stereo.

37. Ignacio de Madrid. *La bula fundacional de la Orden de San Jerónimo*. "Studia Hieronymiana" I (1973) 57-74. Estudi, facsimil i transcripció.

38. Josep Perarnau. *Sobre una nova font de notícies de Miramar*. "Estudios Lulianos" 67 (1979) 69-72. Extrets de ARM C 2600.

l'ordre jerònima: “*que poco a poco fuesse passando todo lo que auia de aquel Convento —de Miramar— al suyo en tanto que se pedia la facultat al Papa*”³⁹, Eugeni IV (1431-1447).

El desmantellament no degué comptar amb l'aprovació dels mateixos monjos jerònims de Trinitat els quals encarregaren a Pere Llana, prevere i beneficiat de Sant Miquel de Ciutat, la restitució de llurs *robes e bens*. Llana fou nomenat procurador del monestir i s'aconseguien cartes recomanatòries de la reina. Partí cap a Barcelona, al monestir de Sant Jeroni de la Murtra, Badalona, o al de Sant Jeroni de la Vall d'Hebron a on se deia eren els monjos “*qui les dites coses se'n havien aportades e com no hi fossen ans se digués eren en València partint de Barcelona s'enàs a València*”. Els monjos de la Murtra d'Alzira o els de Cotalba de Gandia “*no volien dits bens e robes liurar ni donar sens licència expressament de dit llur general*”, que aleshores era fra Gonzalo de Ocaña. Pere Llana “*se'n hagué anar a Castella —a San Bartolomé de Lupiana, Guadalajara— a on era lo monestir on era lo General de dit Ordre*”, el qual manà es restituïssin a Miramar els *bens, joies, llibres*, etc.

Acabades amb èxit les seves gestions Pere Llana presentà factura als hereus dels jerònims i als benefactors dels seus afanys, els frares dominicans, car els jerònims ja havien renunciat Miramar.

Els predicadors no volgueren saber res dels drets exigits per Llana, el qual hagué d'aconseguir del rei, al Castell Nou de Nàpols estant, una ordre de pagament immediat dirigida a Berenguer d'Olms, governador de Mallorca, dada el dia 21 d'abril de 1444⁴⁰.

Les presents notícies documentals d'una part aclareixen un poc el contenciós sobre els béns de Miramar, però d'altra augmenten la confusió sobre el testimoni que en dóna Sigüenza: *En el capítulo general que se tuvo el año 1443 mandaron que si el Prior de la Murta —d'Alzira— auia passado algunas cosas de plata, dinero, ropa, o otras cualesquiera alhajas de la Trinidad de Mallorca a su casa, las podia tener con segura consciencia, porque era de mucho menor valor que lo que el auia hecho passando a la Isla, y en tratar el negocio que se la auia encomendado por la Orden*⁴¹.

És bo recordar que, ultra els mèrits innegables de l'historiador de l'ordre jerònima, la seva obra històrica presenta algunes deficiències: “*entre ellas una cierta desidia en la investigación y comprobación de datos, compensada por las deficientes relaciones conventuales y justificada por el escaso tiempo de que dispuso y su permanente residencia en el monasterio de El Escorial, salvo contadas excepciones*”⁴².

39. Sigüenza *Historia* p. 122.

40. ACA Cancelleria reg. 2728 f. 22v-23r. Aquest document, com els altres que hem citat de dit arxiu, no es troben inventariats a Maria Mercedes Costa. *Los documentos de la Orden de San Jerónimo en el Archivo de la Corona de Aragón*. “*Stvdia Hieronymiana*” II (1973) 665-675.

41. Sigüenza *Historia* p. 122.

42. Lorenzo Rubio González. *Valores literarios del Padre Sigüenza*. Valladolid, 1976, p. 212.

IN MEMORIAM

Frances A. Yates

Dame Frances Yates, una de les principals especialistes de la història intel·lectual de l'edat mitjana i del renaixement, va morir el 29 de setembre de 1981. A pesar d'haver tingut una formació essencialment britànica, en virtut de la diversitat de les seves inquietuts i aptituds era una ciutadana del món sencer. Les seves publicacions abracen múltiples aspectes de l'Europa continental des de l'Espanya de Ramon Llull fins a la Praga de Rodolf II, tal vegada centrades en l'impacte de la cultura italiana en la vida intel·lectual de França i Anglaterra als segles XVI i XVII.

Frances Amelia Yates va néixer el 28 de novembre de 1899. La seva primera formació va córrer principalment a càrrec de membres de la seva família, gent amb una dotació intel·lectual poc comuna. Va completar els seus estudis a la Universitat de Londres, on es va licenciar amb un B.A. en francès i una licenciatura subsidiària en anglès l'any 1923, i amb un M.A. en francès tres anys més tard. La seva carrera es va iniciar amb tranquils estudis personals d'investigació a casa seva i al Museu Britànic. No va assolir la seva primera posició acadèmica fins passats els quarante anys. Durant aquesta primera etapa de la seva carrera va publicar una sèrie d'articles notables i dos llibres importants: *John Florio. The Life of an Italian in Shakespeare's England* (Cambridge, 1934), i dos anys més tard *A Study of Love's Labour's Lost* (Cambridge, 1936). Les seves investigacions sobre Florio — el primer traductor al anglès dels *Essais* de Montaigne i el primer en produir un diccionari anglès-italià — l'havien conduïda mentrestant a estudiar Giordano Bruno, que, amb Shakespeare i John Dee, havia de romandre al centre dels seus interessos tota la resta de la seva vida. Bruno, durant la seva estada tan fructífera

a Anglaterra (1583-5), havia estat intimament lligat amb Florio i el seu cercle intel·lectual d'emigrats italians. Al moment d'esclatar la segona guerra mundial, Dame Frances ja havia escrit diversos articles sobre Bruno, articles que constituïrien els fonaments del seu estudi posterior més complet.

Va esser durant aquests anys que va establir contacte amb el Warburg Institute que acabava d'instal·lar-se a Londres, exiliat de la "nova Alemanya" de Hitler. Un institut privat durant els seus primers deu anys de re-naixement londinenc, va servir de lloc de reunió no tan sols per a refugiats del continent, sinó també pels pocs investigadors anglesos que compartien l'ampla visió de la història de Yates. Dame Frances va esser una de les primeres col·laboradores del nou *Journal of the Warburg Institute* (iniciat en 1937), i va continuar publicant articles importants a volums subsegüents. Abans de prendre una posició permanent al Warburg Institute, va col·laborar assiduament a les tasques editorials del *Journal*. En 1944 el Warburg Institute va entrar a formar part de la Universitat de Londres, i al mateix any hi fou nomenada catedràtica. Mentrestant les seves pròpies investigacions seguiren, no tan sols sobre Bruno, sinó també sobre temes nous com els de les processons cerimonials i sobre l'art de memòria. Ran d'aquestes investigacions, va publicar *The French Academies of the Sixteenth Century* (Londres, 1974), encara una de les seves realitzacions més notables, i *The Valois Tapestries* (Londres, 1959), del qual la necrologia del *Times* de Londres va dir que era "d'una lectura tan apassionant com la d'una novel·la policiaca".

Fou també durant aquests anys que va publicar els seus dos articles revolucionaris sobre l'Art de Ramon Llull al *Journal of the Warburg Institute* (1954, 1962). Abans de l'aparició d'aquests treballs seus, la investigació lul·liana s'havia concentrat en un aspecte molt obvi de l'Art: el seu intent de relacionar tots els camps de coneixement humà amb una sèrie de predicats divins considerats com a base de l'estructura analògica del cosmos. Yates va poder demostrar que les operacions de l'Art estaven modelades sobre les tècniques de la medicina astrològica medieval, en les quals ell i els seus contemporanis veïen les operacions fonamentals de la naturalesa.

Amb la publicació de *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Londres, 1964; traducció italiana, Bari, 1969), Frances Yates va començar a esser coneguda d'un públic més ample. Llavors durant la decada següent ella va publicar tres altres obres que li van reportar una fama internacional: *The Art of Memory* (Londres, 1966; traducció italiana, Torí, 1972; traducció castellana, Madrid, 1974; traducció polaca, Varsòvia, 1977), *Theatre of the World* (Londres, 1969), i *The Rocicrucian Enlightenment* (Londres, 1972; traducció alemanya, Stuttgart, 1975; traducció francesa, París, 1978). Al mateix temps va publicar una sèrie d'assaigs i ressenyes (qualcun de llarg i provocatiu) que van contribuir a fer-la una de les historiadores del renaixement més destacades, un fet oportunament reconegut quan fou distinguida amb el de Dame de l'Imperi Britànic en 1977.

Durant la darrera dècada de la seva vida, a pesar d'haver-se retirada de la vida acadèmica, Frances Yates va seguir estudiant, escrivint i donant conferències, faltant poques vegades a la seva cita dels dijous al Warburg, on venia a fi de consultar amb col·legues, investigadors més joves, estudiants principiants i una varietat de visitants de tot el món. Entre els llibres que va publicar durant aquesta època, destacariem *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century* (Londres, 1975; traducció italiana, Torí, 1978), que incorpora una sèrie de monografies anteriors en un volum important i influent.

Els estudiosos de la tradició lul·liana també estaran contents de saber que una col·lecció dels seus articles sobre Ramon Llull ara està en premsa. La senyoreta Yates havia emprès l'estudi del lul·lisme com a un dels tres fils — conjuntament amb l'hermetisme i la nemotècnica — entreteixits a la personalitat complexa de Giordano Bruno. Havia planejat un llibre sobre Bruno i la tradició lul·liana com a company del seu llibre sobre Bruno i la tradició hermètica i que ens hagués donat el fruit de les seves observacions sempre perspicaces sobre la història d'aquestes tres tradicions des de l'edat mitjana, a través del renaixement, fins a la línia divisòria de Descartes i el segle desset.

Evaluar la contribució de Frances Yates a la república de les lletres no és empresa fàcil. Ella va veure el seu paper com el de rompre les barreres artificials del món acadèmic modern a fi d'arribar a desxifrar l'estructura real del pensament del renaixement. Malgrat haver dedicat la seva vida més a estudiar i a escriure que a congressos i comitès internacionals, va donar moltes conferències, principalment a Nord Amèrica i Itàlia, on l'originalitat de les seves idees fou més acceptable que a la seva Anglaterra natal. El gran èxit popular de què va gaudir durant els darrers quinze anys de la seva vida es basava primordialment sobre els seus indubtables mèrits literaris. Les seves obres històriques es podien llegir gairebé com a novel·les. La seva germana major fou novel·lista, i Frances havia hereditat els mateixos dons. A més a més, va triar temes intrínsecament emocionants per a tractar: la carrera tormentosa de Giordano Bruno, la vida encara més excèntrica de John Dee, la cort gairebé fantàstica de Rodolf II on no tan sols Dee i Bruno, sinó també Kepler, Tycho Brahe i altres esperits afins es podien expressar lliurament. Tant si hom s'interessa per les arcanes i desconcertants interpretacions renaixentistes del *Corpus Hermeticum*, com si no, encara pot fruit de la narració irresistible.

Tampoc es pot dubtar que una gran part de l'èxit de la Senyoreta Yates fou deguda al gran increment d'interès per l'ocultisme i l'astrologia a finals del anys seixanta. Els seus llibres han proporcionat a moltes ments joves el seu primer contacte amb conceptes tan estrafalaris com l'hermetisme, i freqüentment la prengueren com a una autèntica aliada en el seu afany de trobar un camí fàcil de virtut i coneixement. Mentre que el seu *Giordano Bruno* està replè de referències a originals grecs, llatins i italians del pseudo-Hermes, de Ficino, de Pico i de Bruno, molts dels seus seguidors auto-proclamats són ignorants

de la seva immersió en els texts. Però els seus mètodes han obligat els investigadors seriosos a submergir-se en la mar de fonts primàries, i a ran de les seves investigacions començam a tenir una major comprensió del paper de la màgia, l'astrologia i l'ocultisme en el desenvolupament de les idees científiques.

Una part de l'èxit de les obres de Frances Yates, com també molta de la seva importància per a l'historiador, ve de com ella prenia subcorrents amagades i gairebé obligades del passat i hàbilment demostrava la seva centralitat. Ella no s'interessava tant pels sistemes més convencionals de l'edat mitjana o del renaixement, com l'aristotelisme o l'estoïcisme. Si a vegades el seu entusiasme li va fer donar per ventura massa èmfasi a corrents menors de pensament, al mateix temps va desembolicar els misteris de moltes de figures obscures. Una de les seves tècniques més persuasives fou la d'analitzar conceptes intel·lectuals a un nivell gairebé personal, mostrant la interacció d'individus i de grups en la història intel·lectual. Per a ella, el contacte personal fou una clau per a la comprensió de les realitzacions intel·lectuals del passat. El món que ella va reconstruir no fou el camp impassible de la història tradicional de la filosofia, ni tampoc la construcció buida d'idees de l'historiador social; i encara menys consistia en l'anàlisi estilística intrincada que ignora conceptes i contingut, tan freqüent en la tradició d'història literària dins la qual ella s'havia format. Va intentar reconstruir la història en els seus propis termes, sense recórrer a la psicoanàlisi, a l'anàlisi lingüística, ni a altres mètodes actuals per a reduir la història a la no-història. Ella es veia més com a una persona que anava obrint nous camps d'investigació, que no una que produiria un llibre definitiu sobre un camp clarament definit d'estudi. Per a ella, la història era un procés sempre en marxa, on noves investigacions i noves visions anaven proporcionant una comprensió sempre més extensa.

Frances Yates fou una de les historiadores més eminentes de la seva generació, a més d'esser una dels més apassionants. Malgrat que el seu èxit ha tardat molts d'anys en arribar, ella a la fi va aconseguir el reconeixement i els honors que li eren deguts. Bastants dels seus llibres es seguiran llegint durant generacions. La seva carrera és per ventura millor resumida en les seves pròpies paraules en acceptar el Premi Galileo Galilei (1978):

...A pesar d'haver viscut tots aquests anys a Anglaterra i a la mateixa casa, som — a través del Warburg Institute — una ciutadana del món. Amb les meves capacitats limitades, sempre he treballat tot lo que he pogut per un major enteniment europeu.

Així va fer seu un ideal amb el qual Ramon Llull hagués estat enterament d'acord.

Charles Schmitt

BIBLIOGRAFIA

AUSIAS MARCH. *Obra poética completa*. 2 vols., Fundación Juan March - Clásicos Castalia, Madrid 1979, 443 - 458 pp.

Sobrepasan las cien páginas las dedicadas en esta edición a una larga introducción firmada por Rafael Ferreres. La larga trayectoria académica y publicista del profesor valenciano avalan la solvencia de esta introducción a la biografía y obra literaria de uno de los autores mayores de la lengua catalana.

La edición del texto (acompañado de traducción castellana) toma como punto de partida las realizadas por Pagès y Bohigas, introduciendo las modificaciones que estudios posteriores han señalado como necesarias. Atendiendo a los propósitos editoriales de la colección, el editor actualiza la ortografía, aun en casos en que podría evitarse sin perjuicio de la legibilidad del texto, como es actualizar la "r" por "rr", mientras, por otro lado, se conserva "y" conjunción o en el caso de "aygua".

Las notas, reducidas a los límites exigidos por la edición, ilustran puntualmente los pasos más difíciles. R. *Estelrich*.

BORRESEN, Kari E. *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino*. Citadella ed., Assisi 1979, 328 pp.

Frecuentemente en falsa perspectiva se reprocha a autores del pasado opiniones sobre problemas que únicamente en la sociedad contemporánea han salido a luz. El tema tratado en este libro se presta a ello. Por eso el camino que emprende la autora es el justo y verdaderamente ilustrativo.

Dando por conocidos los condicionamientos sociológicos y culturales de las épocas respectivas, se estudian las obras de Agustín y de Tomás de Aquino estructurando su pensamiento sobre el tema en tres planos: el orden de la creación, la pena del pecado y el orden de la salvación, completándolo con un capítulo sobre los tres estados de vida de la mujer. A lo largo del estudio se manifiesta que en el origen de las doctrinas de los dos autores deben identificarse las líneas maestras de sus antropologías respectivas. Pues, mientras la antropología agustiniana se basa en la dualidad, la tomasiana parte de la unidad substancial. Por ello, Agustín puede argumentar con más facilidad la igualdad

de la mujer, puesto que hombre y mujer poseen un alma igual. Mientras la doctrina de Tomás de Aquino, al establecer la proporcionalidad del alma al cuerpo (en tanto que aquella es forma de éste) introduce una inferioridad sustancial. En definitiva, ambas antropologías padecen de un vicio común, un androcentrismo que iguala *homo* a *vir*.

El estudio, amplio y bien documentado, hace referencia a los muchos temas que en la concepción teológica y eclesiástica de los dos autores estudiados se ven afectados por esta antropología subyacente. *J. Gayà*.

AL-DAHABI. *Kitab Duwal al-Islam. (Les Dynasties de l'Islam)*. Traduction annotée des années 447/1055 à 656/1258. Intr., lexique et index par Arlette NEGRE. Institut Français de Damas, Damas 1979, 441 pp.

En un estilo muy sobrio el autor deja constancia de los sucesos más relevantes de cada año. Incluye noticias no sólo de los países musulmanes sino también de otros reinos: mongoles, España, Sicilia, francos... A través del obituario puede disponerse de un gran caudal de datos sobre personalidades significativas en la historia del pensamiento y religiosidad musulmana. Al-Dahabi, efectivamente, era universalmente reconocido por "tradicionalista" de gran amplitud de conocimientos. *J. Oliver*.

DURNER, Manfred. *Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der ersten Erlanger Vorlesung*. J. Berchmans Verlag, München 1979, 277. pp.

Como objeto de este estudio se toma el texto de las *Erlanger Vorlesungen* del curso 1820/21 con las que Schelling reemprendía una actividad docente interrumpida por espacio de quince años. En estas lecciones el filósofo alemán muestra su interés por fundamentar, a partir del subjetivismo moderno, una metafísica renovada, superando viejas antinomias. A tal fin se muestra como problemática fundamental la de desarrollar y explicitar la relación entre el saber y el Absoluto, contando con el hecho de la propia finitud del hombre en su pretensión de conocer el Absoluto.

En las dos partes en que se divide la obra, se concentra la primera en la investigación que lleva a cabo Schelling al preguntarse por la filosofía como "ciencia del saber". La segunda parte explica en sus consecuencias el proyecto de sistema resultante de estos presupuestos. *R. Estelrich*.

DYKMANS, Marc. *Le cérémonial Papal de la fin du Moyen Age à la Renaissance*. Bibl. de l'Institut Historique Belge de Rome, XXIV. Bruxelles-Rome 1977, 378 pp.

La evolución de la liturgia eclesiástica conllevó un desarrollo intenso de las normas, costumbres y ritos con los que las celebraciones iban recogiendo formas de expresión adaptadas a los tiempos y a los gentes. Recogidas y anotadas las indicaciones pertinentes constituyen ahora unos documentos valiosos sobre épocas históricas. Su misma naturaleza, ciertamente, dificulta su uso, pues su redacción ha visto incorporarse elementos pertenecientes a épocas diferentes. Estudios precisos sobre las fuentes y la comparación atenta de los diferentes textos ayudarán a establecer el cuadro general de la evolución litúrgica.

En este volumen que indicamos, y bajo el título *Le cérémonial papal du XIII siècle*, se recogen algunos ceremoniales de las últimas décadas del siglo XIII, abarcando los pontificados desde Gregorio X (1271-1276) a Bonifacio VIII (1295-1303). Como se recordaba, sin embargo, hay que entender que lo aquí descrito tiene validez para el conocimiento de usos en plena vigencia en tiempos anteriores. De los textos publicados cuatro merecen ser destacados: el ceremonial de Gregorio X (ca. 1273), el ceremonial de Latino Malabranca (ca. 1280), el ceremonial cardenalicio (ca. 1300) y la misa papal.

Gracias a los estudios introductorios del autor, y las notas adjuntas, pueden compararse las indicaciones de los ceremoniales editados, con las contenidas en otros textos. En suma, el historiador podrá encontrar en estos textos no sólo datos relativos a la historia de la celebración litúrgica, sino también referencias reveladoras sobre la piedad. *J. Gayà*.

GRIMAL, Pierre. *Séneca. Macht und Ohnmacht des Geistes*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, 430 pp.

A penas diez años de su publicación en francés, la presente traducción alemana avala el prestigio y la valía de la obra del latinista galo P. Grimal. Se trata de un libro que ofrece un estudio global de la figura de Séneca, fundamentado en la abundante bibliografía existente. La dificultad de la empresa era evidente, puesto que de Séneca, como de Cicerón, se conservó la mayor parte de sus escritos y su pensamiento estuvo permanentemente presente en la cultura occidental.

El autor descubre en Séneca tres núcleos de problemas a dilucidar, a parte de la problemática hermenéutica específica con que uno se encuentra al abordar los escritos de cualquier autor clásico. El primero de estos problemas es el aspecto que se refiere a la participación de Séneca en la vida pública y política del Imperio. Una participación destacada, pero que, extrañamente, no se halla documentada con justicia. El segundo aspecto concierne a la relación del pensamiento de Séneca con la Estoa. A lo largo de sus escritos, tanto en el aspecto político como moral, Séneca trabaja por mantenerse fiel a las líneas generales del pensamiento estoico, desarrollándolo, puede decirse, en nuevas situaciones y perspectivas. Un tercer tema, menos tratado y sobre el cual el autor de la obra hace especial hincapié, es el que relaciona a Séneca con la Retórica de su época.

Como exposición de las respuestas a estas cuestiones la obra se divide en dos partes. La primera, de carácter biográfico, narra la vida y la actividad de Séneca en el contexto de su época. La segunda resume sistemáticamente los principales puntos de su pensamiento, deteniéndose particularmente en la concepción senequista de la formación moral. *J. Gayà*.

KNAPP, Fritz P. *Das Lateinische Tierepos*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979, X - 178 pp.

En los primeros capítulos de la historia de las lenguas modernas se halla un género literario prácticamente común. Se trata de las narraciones que tienen como protagonistas principales a los animales. Estos relatos pueden ser de

menor o mayor extensión, abarcando desde las fábulas a verdaderas novelas. Cronológicamente, y por lo que a Europa central se refiere, es sabido como fue en el siglo XII cuando hallaron estas narraciones su plenitud literaria.

En el libro indicado se estudia la etapa anterior a este período de florecimiento. Se dedica exclusivamente la atención a dos obras originarias del siglo XI, redactadas en latín. Se trata de las dos narraciones *Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam e Ysengrimus*. El autor resume las diversas opiniones que sobre cada una de estas obras se han venido formulando referentes a su datación, origen geográfico, lengua y estilo, materiales y motivos, intención, etc. Un capítulo complementario refiere las posibles relaciones de las dos obras estudiadas con figuras de la literatura posterior, particularmente el *Roman de Renart*.

Hay que señalar, además, unas páginas muy interesantes que se dedican al estudio de los conceptos utilizados en este campo de la literatura. Repasando esquemáticamente las principales aportaciones desde J. Grimm hasta H.R. Jauss o A. Jülicher, se comenta la diferente terminología usada, indicando los puntos más significativos tradicionalmente discutidos. *J. Gayà*.

MARTINS, Mario. *A Bíblia na Literatura Medieval Portuguesa*. Instituto de Cultura Portuguesa, Lisboa 1979, 142 pp.

La colección en que se edita este trabajo se presenta para ser tomada en muchas manos. El estilo temperamental del consagrado medievalista que es el profesor Martins, ofrece el contenido exacto para que muchos puedan leerlo con fruición.

Es evidente, y sobre todo para la Edad Media, que la Biblia, su lenguaje, sus historias y sus imágenes poéticas, han estado constantemente presentes en las culturas de los pueblos de Europa. Eso sucede también en la cultura portuguesa y en sus expresiones literarias medievales. El P. Martins empieza su recorrido con una breve nota sobre las *Cantigas de Santa Maria* de Alfonso X, para continuar con las obras anónimas y figuras más relevantes de la literatura portuguesa medieval, hasta llegar al *Cancioneiro Geral*, en que hallamos, por ejemplo, una cantiga de Montoro en loor de Isabel la Católica aplicada después a la Virgen María por Alvaro de Brito. Con notas como esta mencionada construye el autor todo su ameno relato, en el que interviene, por supuesto, el *Corte Imperial, Horto do Esposo, Leal Conselheiro, O Boosco Deleitoso*, etc. *J. Gayà*.

POTESTA, Gian Luca. *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*. Vita e Pensiero, Milano 1980, 285 pp.

Ubertino da Casale es una de las figuras centrales en la discusión de los Espirituales a finales del siglo XIII. A través de su obra la corriente franciscana que postula una fidelidad radical a los escritos del fundador encuentra un cabal defensor. Y aunque su polémica le llevará a menudo a los umbrales del enfrentamiento abierto, la reflexión caracteriza globalmente su obra.

En el presente libro se intenta una valoración de la obra de Ubertino da Casale tomando como base el extenso tratado del *Arbor vitae crucifixae Iesu*, escrito en 1305. Con este escrito pretende Ubertino dar razón de las vicisitudes del Orden Franciscana, dentro de las líneas más generales que explican la historia de la Iglesia y del mundo. Frente al enfrentamiento y la ruptura, parece

intentar la comprensión y el diálogo. La exigencia de una restauración del primitivo ideal franciscano se une de esta manera a la exigencia de la reforma de la Iglesia universal.

Las claves de su comprensión histórica y teológica las halla Ubertino en dos puntos principales: Buenaventura y Pedro Olivi. Del primero recoge los principales temas de su Cristología. Hecho éste indicado ya en el mismo título de su obra al recordar el *Lignum vitae* bonaventuriano. De Olivi toma su comprensión de la historia, con un afán semejante de fundamentarla en una interpretación algunas veces en exceso acomodaticia de la Sagrada Escritura.

En su libro G.L. Potestà analiza pormenorizadamente la obra de Ubertino comparando los textos paralelos que pueden hallarse en las obras de Olivi. Esta relación resulta evidente comparando los textos, ahora bien Ubertino somete el texto de Olivi a correcciones significativas que dificultan su valoración exacta. Apreciación dificultada, además, por la escasez de datos referentes a los círculos concretos en que Ubertino desarrolló su actividad literaria y de predicación.

Al inscribirse la figura de Ubertino de Casale en una historia larga y complicada el libro que comentamos podría también entenderse como una contribución valiosa al conocimiento de dicha historia. Los hechos concretos, la polémica mantenida por los Espirituales, obligó a mantener y realzar una tradición cuyos nombres con más frecuencia citados son Buenaventura, Joaquín de Fiore y Pedro Olivi. Una tradición que será de alguna manera el fermento de los deseos de reforma tantas veces expresados en autores del siglo XIII y llevados a su cumplimiento en siglos posteriores. *J. Gayà*.

POZZI, Lorenzo. *Le "Consequentiae" nella Logica medievale*. Ed. Liviana, Padova 1978, XIII - 301 pp.

La lógica medieval en pocas ocasiones mostró tal originalidad como la que presenta en la doctrina "de las consecuencias". Los historiadores han reconocido en este tema la herencia de la lógica estoica en una pervivencia en gran parte debida a las lagunas observadas en la lógica aristotélica. Se trata, sin embargo, de una doctrina que no puede ser reducida a unidad sistemática, pues cada autor la trata desde puntos de vista particularizados.

Este hecho se trasluce en la presentación de la obra mencionada. En sus capítulos centrales el autor resume las diferentes teorías acerca de la definición de consecuencia válida, de las varias especies de consecuencia y a sus reglas. La mayor parte del libro recoge textos importantes en la historia de la doctrina. En ellos se publican páginas de Alberto Magno, Roberto Kilwardby, Guillermo de Ockham, Pseudo Escoto, Walter Burleigh, Juan Buridan, Alberto de Sajonia, etc. Con ello se ofrece un itinerario suficientemente ilustrativo del tema.

Sin duda el conocimiento de este capítulo de la lógica medieval deberá ampliarse con nuevas investigaciones realizadas con la ayuda de la lógica moderna. *R. Estelrich*.

PESUDO DIONISIO AREOPAGITA. *Los nombres divinos y otros escritos*. Introducción, traducción y notas de Josep SOLER. Antoni Bosch, editor, Barcelona 1980, 253 pp.

Este volumen acerca a un amplio público algunos de los escritos más determinantes de la tradición espiritual y metafísica de Occidente. De ellos tomaron su inspiración no sólo los teólogos medievales, sino también pensadores de las épocas modernas. A nadie se le ocultará, pues, la importancia de esta edición castellana, muy cuidada y asequible para un gran número de lectores.

Una amplia Introducción da paso a la traducción de la *Teología mística*, de una selección de *Epístolas*, de *Los nombres divinos*, y de los *Oráculos e himnos de Proclo*. La traducción, afirma su autor, no pretende ser sino una aportación para excitar la curiosidad de los especialistas, para así urgir una edición completa de todas las obras atribuidas a Dionisio. La presente edición, sin embargo, no desmerece en nada de lo que sería de desear para muchas otras obras de la tradición. R. Estelrich.

SUCHOMSKI, Joachim. - WILLUMAT, Michael. *Lateinische Comediae des 12. Jarhunderts*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979, 301 pp.

En la segunda mitad del siglo XII el panorama de la literatura latina europea se ve engrosado por la aportación de unos elementos inusuales, las comedias. Tanto por su contenido como por su forma representan una innovación, y su aparición es un signo de la evolución cultural que había conseguido la civilización medieval. La posibilidad de su existencia suponía la solución de diferentes temas planteados desde el encuentro del pensamiento cristiano con el clásico.

Para el cristianismo, en efecto, o por lo menos en boca de sus escritores principales, la tradición clásica del teatro originaba profundos interrogantes y era objeto de una descalificación global. Por su papel social al promover la diversión y por el contenido temático generalmente tratado, el teatro, y menos la comedia, no podía considerarse medio válido para la intensificación de la vida cristiana.

Este prejuicio ideológico se vió reforzado por la ruptura cultural que relegó al olvido los textos literarios clásicos y la misma práctica teatral. Permanecieron, no obstante, testimonios suficientes que permitieron la supervivencia no sólo del concepto, sino de algunos ejemplos imitables. Fueron particularmente las comedias de Terencio las que se copiaron y leyeron con más asiduidad.

A partir de estos fragmentos, y con las aportaciones recogidas de las explicaciones del tema contenidas en otros tratados, en el siglo XII algunos autores pretenden continuar la tradición de la comedia. La puerta permisiva de su empresa se hace posible al presentar argumentos lústicos como algo también útil a la formación y edificación. Desde esta óptica se habían ido multiplicando las fábulas.

En el presente libro, después de una aclaratoria introducción, se recogen dos clases de textos. Los primeros hacen referencia a la exposición teórica que de la comedia hacen los autores del siglo XII Geoffroi de Vinsauf y Johannes de Garlandia. En la segunda parte se incluyen cinco textos en latín junto con una traducción al alemán. Se trata de *Geta* y *Aulularia* de Vitalis de Blois; *Alida*, de Guillermo de Blois; y las anónimas *Babio* y *Lidia*. J. Gayà.

VAN STEENBERGHEN, Fernand. *Die philosophie im 13. Jahrhundert*. Verl. F. Schöningh, Paderborn 1977, 579 pp.

Con considerable retraso hacemos mención de una publicación importante para la bibliografía medievalística.

Ni el autor, ni la obra misma necesitan de presentación alguna. La investigación medievalística los cuenta definitivamente entre sus hitos importantes. Van Steenberghen, principalmente a través de su magisterio, ha formado e informado muchos investigadores, y su perspectiva histórica ha motivado muchos y muy buenos estudios. El es, si así puede hablarse, el genuino representante de un escuela de medievalistas. Su obra sobre el siglo XIII viene a ser el núcleo de esta manera de entender y estudiar la Edad Media.

Considerada en el contexto histórico no debe olvidarse la participación de Van Steenberghen en el movimiento de restauración escolástica propulsado por la "Aeterni Patris" de León XIII. Esta Encíclica abrió el camino a un estudio profundo y crítico de la teología y filosofía medieval. Resulta evidente que como primera etapa de esta tarea debía acometerse el estudio de los maestros reconocidos como cabeza de las diferentes corrientes. Se trató, por tanto, no del descubrimiento afortunado de valores históricos olvidados, sino de una propuesta precisa tendente a fundamentar una posición doctrinal actual. Por lo mismo el estudio de la Edad Media que se acometía era sistemático, implicaba un trabajo en cooperación y se dirigía casi exclusivamente a la teología y a la filosofía.

Punto central y prioritario sería, evidentemente, el siglo XIII, más por las razones indicadas, que por la novedad descubierta en él. El siglo XIII "interesaba" como fundamento. Formando su entorno los restantes siglos constituían etapas de su evolución. Todo ello implicando, naturalmente, una selección de material histórico trabajado. Por esas razones el libro de Van Steenberghen no puede ser considerado como obra definitiva en todos sus aspectos, pero su lectura es obligada para todo medievalista. *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 árabe, como medio para la formación de misioneros, para la cristianización del Islam.- Cap. VI: "Miramar", el "monasterio" misionero de lengua árabe.- 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.