Ramón Llull es una de las más grandes figuras de la cultura hispánica, tanto en el terreno de la creación literaria como en el de la historia de nuestro pensamiento. Miguel Cruz Hernández, especialista en filosofía medieval, resume aquí lo esencial de su vida y obra: el marco histórico-social, las fuentes de su pensamiento, el "Arte", el "Arbol de la Ciencia", la filosofía, la sabiduría, la teología, la mística y la praxis luliana, sin olvidar la proyección histórica del lulismo.
Subraya este libro cómo Llull se singulariza, dentro del pensamiento medieval, por la presencia viva de elementos árabes y por la importancia de su obra escrita en lengua vernácula. Este trabajo pretende —y, sin duda, conseguirá— hacer a Ramon Llull más asequible e inteligente para el lector culto no especialista.

Fundación Juan March/Editorial Castalia

EL PENSAMIENTO DE RAMON LLULL

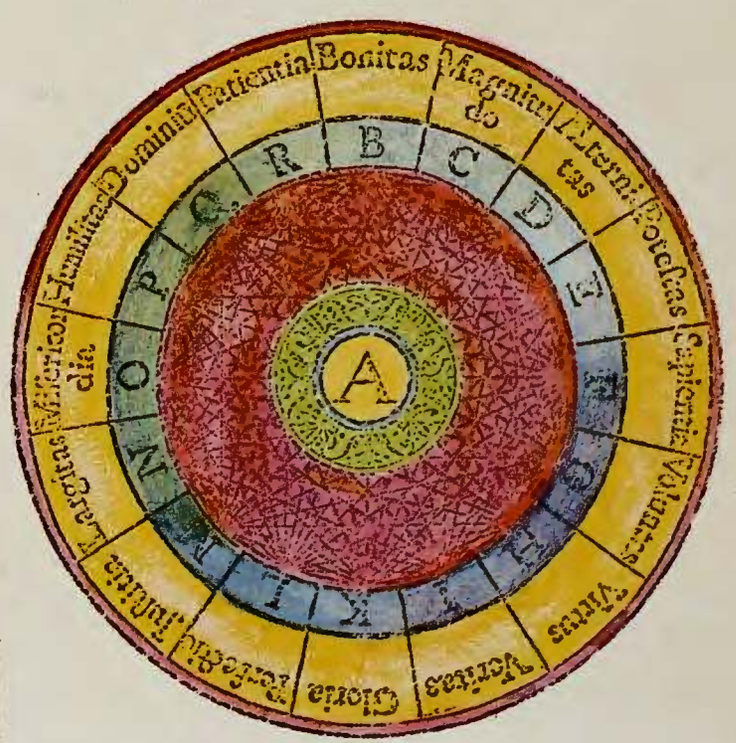
Miguel Cruz Hernández

Fundación Juan March

PENSAMIENTO LITERARIO ESPAÑOL

EL PENSAMIENTO DE RAMON LLULL

Miguel Cruz Hernández



Fundación Juan March/Editorial Castalia

PENSAMIENTO LITERARIO ESPAÑOL

EL PENSAMIENTO DE RAMON LLULL

Miguel Cruz Hernández

EL PENSAMIENTO DE RAMON LLULL

Fundación Juan March
EDITORIAL CASTALIA

La Fundación Juan March no se solidariza necesariamente con las opiniones de los autores cuyas obras publica.

Doscientos ejemplares de esta obra han sido donados por la Fundación Juan March a centros culturales y docentes.

Cubierta: Diego Lara

DEPÓSITO LEGAL: V. 104 - 1977
I.S.B.N. 84-7039-245-X

IMPRESO EN ESPAÑA, PRINTED IN SPAIN

ARTES GRÁFICAS SOLER, S. A. - JÁVEA, 28 - VALENCIA (8) - 1977

SUMARIO

PROLOGO

La figura de Ramon Llull, dentro del marco del pensamiento español, resulta en extremo conflictiva. Del valor intrínseco de su pensar, nadie tiene dudas; lo denota, un simple dato más, el hecho mismo de haber sido incluida en esta serie del *Pensamiento literario español,* generosamente auspiciada por la *Fundación Juan March,* junto con los nombres más universalmente representativos de nuestra creación literaria. Pero si del campo de la literatura el lector salta al de la historia del pensamiento, temo mucho que comiencen sus cavilaciones. Si Ramon Llull es un gran pensador, ¿cómo es que se dice que ni aun entre los Escolásticos andamos bien representados, salvo cuando se escribe en lenguas no hispánicas? Y si nuestra general e inveterada «incapacidad» para la abstracción científica y filosófica es cierta, ¿no será un pensador de «segunda división» —antes se decía de «segunda fila», luego la actualización es correcta—, o una de esas inevitables golondrinas esporádicas que no hacen primavera? Me pregunto, incluso, si el título mismo de esta colección no estará haciendo inconsciente referencia a un viejo y para muchos aún no dilucidado problema: si España ha poseído filósofos *sensu stricto,* o si carecemos de éstos, como mal anduvimos de ciencia, porque en el variado y multimodo paisaje de la península y sus islas, solemos expresarnos a través de *formas* y *métodos* muy distintos de los que entendieron como tales y usaron, como filosofía y ciencia, el resto de los países hermanos europeos. Nosotros seríamos incapaces de la filosofía pura; *Philosophie als strenge Wissenschaft,* por decirlo con la querida expresión de Husserl, que éste dice haber tomado de Brentano. Nuestro pensamiento ha-

bría utiilzado siempre *formas* y *métodos* literarios. Por tanto, busquémoslo en Berceo, Llull, Juan Ruiz, *La Celestina, El Lazarillo,* Cervantes, Quevedo o Unamuno.

Nunca fue éste mi modo de pensar. Tampoco lo va a ser ahora; y voy a intentar mostrarlo con la exposición del señero pensar del extraordinario mallorquín. Mas si alguno, que los hay, creyese aún en la vieja teoría, sea por vanagloria de lo propio y por mengua de los errores foráneos, o bien por admiración de lo ajeno y desconocimiento de lo propio, que de todo hay en la viña del Señor, Ramon Llull les obliga a retirar el botafumeiro a los primeros y la execración a los segundos, respecto a la Católica Majestad de Don Felipe II. Ciertamente, si las medidas tomadas por Felipe II, seguras y conocida hoy hasta la fecha casi exacta, pongamos 1558, hubieran impedido la ciencia y la filosofía españolas desde entonces, al no permitir que las «heréticas novedades» entrasen en España, ni que los españoles intelectuales de antaño saliesen a tomarlas fuera, buena la habría hecho el escandalizado fraile que informó a Don Felipe de lo que se escuchaba por tierras flamencas. Pero hoy sabemos que ni la ciencia ni la filosofía modernas nacieron por generación espontánea con Bacon, Descartes y Galileo. Al contrario, conocemos cómo sus raíces se afincan en el siglo XIV, y que averroístas y occamistas «científicos» y los maestros nominales de la *Via Modernorum* fueron los iniciadores del largo camino. Y todos estos tuvieron amplia audiencia en las Universidades, de lo que luego sería lo que llamamos España; y en tiempos ya de la Modernidad, la Universidad de Salamanca dotaría una «cátedra de Durando». Si la cosa empezó mucho antes, la causa habría que buscarla más lejos. La empecinada polémica que la pasión por España de egregios escritores mantiene viva, tras casi dos siglos, ha buscado la raíz en el modo mismo por el que hemos accedido los hispánicos a la estructura nacional que hoy presentamos. La razón, pues, de nuestra peculiaridad estaría en la sinrazón hispana: un *a-logos* ibérico acuñado desde la Edad Media, en el cual unas gotas de sangre oriental y el desvivido convivir con judíos y musulmanes, tendrían la mayor tajada.

Lo malo, empero, es que ahí está nuestro Ramón Llull. A Maimónides y Averroes se les puede excluir del pensar originario de estas tierras, pese a la calidad excepcional de su pensamiento, por su condición de escribir en lenguas semíticas y profesar religiones no cristianas. Pero a Ramón Llull no hay modo de marginarlo, sin menospreciar su pensamiento. Esto es lo que algunos han hecho, temo que por amnesia e ignorancia más que por malévola crítica. Pero en la historia del pensamiento medieval, Ramón Llull aparece para los más generosos con la relevancia de San Buenaventura, San Alberto, Santo Tomás y el Beato Juan Duns Escoto, y para los menos, con igual o mayor brillo que Guillermo de Auvernia, Enrique de Gante, Siger de Bravante o Rogerio Bacon. Es posible que algunos supercríticos ibéricos piensen que Ramón Llull no merece tales compañías. Mas, en este caso, no es preciso recurrir a Menéndez Pelayo, ni al meritísimo libro de los profesores Carreras y Artau. Ahí está el manual del profesor Gilson. Esto sin contar con el libro del profesor Llinarès, que convierte a Llull en poco menos que en gloria de Francia. Naturalmente, que entonces Llull sería la extemporánea golondrina hispánica en el pensar del medievo. Y como Vives —que piensa desde fuera de España— y Vitoria y Suárez, que lo hacen desde dentro, pero escriben en latín, habría que saltar a Unamuno y Ortega, con perdón de Balmes y los krausistas, para enlazar con la tradición europea.

No creo, sin embargo, que así podamos entender gran cosa. Ramon Llull es un pensador típicamente medieval. Veámoslo desde el mundo de la Edad Media y no desde el de nuestras polémicas. En la Edad Media el pensamiento no tiene en cuenta los *estados* de los pensadores; entre otras cosas, porque ni siquiera existía lo que desde Maquiavelo hasta hoy entendemos por estado. Los escolásticos medievales son «por nación» de acá o allá: germánico, Alberto; italiano, Tomás; anglo, Escoto; bravantino, Siger; mallorquín, Ramon. Todos, empero, tan a la vez universales y parisinos, como los nacidos junto a la «montaña» de Sainte Genevieve. Mas hay algo respecto de Llull que lo peculiariza; y que si fuera, como se acostumbra a decir, señal de modernidad, lo haría el más moderno y novedoso de su tiem-

po: la importancia de su obra escrita en lengua vernácula. Sorprende que pueda seguir escribiéndose, con toda tranquilidad, que el primer pensador medieval que utiliza para su expresión doctrinal la lengua vernácula fue «Meister» Eckhart; y que la gran señal formal de pre-modernidad de Nicolás de Oresme fuese el escribir en francés. A uno y a otro se adelantó Ramon Llull al escribir en catalán, con ventaja de más de un siglo sobre Oresme y de varias décadas sobre Eckhart. Además, mientras el pensador germánico utiliza el alemán en sus *Sermones,* que, naturalmente, tuvieron que ser pronunciados en lengua vernácula, pues en latín no hubiesen sido entendidos por el auditorio (el «mérito» estaría en haberlos «fijado» después en alemán y no en latín, que era lo tradicional), Ramon Llull escribe directamente en su lengua vernácula obras de intención perfectamente culta, dirigidas aún primordialmente a los *clerici,* los intelectuales de entonces, que leían perfectamente y preferían el latín. ¿Se trata, pues, de algo distinto de lo habitual? ¿Es una simple prueba de la precoz madurez de la lengua catalana respecto de las otras hablas romances? Problemas son que conviene dilucidar. En ellos intentaré poner mi grano de arena al situar a Ramon Llull en el marco histórico-social al que pertenece.

Pese a estos planteamientos, quiero advertir desde ahora que no es este un libro de innovación ni un trabajo de investigación. Y ello por dos tipos de razones. Las principales por puras deficiencias mías. No soy lulista; el terreno habitual, bien que no exclusivo, de mi investigación histórico-filosófica es el pensamiento del Islam clásico. Además, otros investigadores, mejor preparados y más especializados que yo en el lulismo ya lo hicieron y de modo magistral; y no es virtud, sino feo vicio, la tradicional «puñalada al maestro», aunque sea costumbre muy hispánica. Las otras razones son de tipo objetivo: el tipo de lector al que va dirigida esta colección, no ganaría nada y perdería mucho, con un libro de erudita y científica investigación. Aténgome, pues, al estado actual de la investigación y a los textos de Ramon Llull tal como están editados o conservados, en catalán y en latín. Si en algún caso modifico alguna lectura, que no se espere la pertinente, o no, justificación. También he renunciado a todo el aparato crítico. Los especialistas pueden su-

plirlo y con ventaja; para los demás resultaría artificio con más de pedantería que de ortopedia. Al cabo de más de treinta años de investigación, debe estarme permitido escribir libros sin los báculos de las notas. Por ello, también reduzco a un mínimo la bibliografía sobre Llull. Me he permitido la libertad de «traducir» algunas de las expresiones de Llull a la terminología científica y lógica actual. Hace más de cuarenta años que se comparó su obra con las gramáticas lógicas.

Desearía que este trabajo hiciese a Ramon Llull más asequible e inteligible para el lector culto no especialista. Si lo consigo un poco, será más por la brillantez de las ideas del Beato Llull y por la perspicacia de quien leyere, que por mi ciencia. Hacer asequible no quiere decir que todo sea comprensible para todos; la filosofía es como es, y el pensamiento medieval tiene sus dificultades. Pero esos trozos difíciles del *Arte* luliano pueden ser saltados, ya que he procurado presentar cuadros y «árboles» que resumen tan complejas partes. El término catalán *ligar,* aplicado al amor de Dios, lo he traducido por *religar,* precisamente por el sentido frívolo que aquel término ha adquirido en el lenguaje coloquial español. Para la inevitable ironía, ya hay bastante con la significación tauromáquica de *querencia,* término que he preferido al literal que resultaría de la versión catalana: *amancia.* Para los lectores de habla española he de advertir que he tenido que atenerme a la ortografía de Llull respecto a los títulos de sus obras; y a las de sus respectivos autores, en cuanto a la bibliografía en catalán. Sólo en los introducidos por mí me he permitido modernizar la grafía: así *Llull* y no *Lull.* Quien, como yo, escribe Ibn Ḥazm y no Abenhazam, Ibn Ṭufayl y no Abentofail, cree que debe escribir Arnau de Vilanova, Ramon Llull, Ramon de Penyafort y don Jaume I. Pese a mi propósito de mantenerme a nivel de no-especialistas y de no ofrecer «novedades», he tenido que hacer algunas excepciones en lo referente a los elementos árabes en la formación del pensamiento de Ramon Llull. Si hubo, lo ignoro, alguna razón objetiva para ser elegido como redactor de este libro, sólo podría haber sido mi dedicación al estudio del pensamiento árabe. Aunque sólo sea por «deformación profesional», algo tenía que ocurrírse-

me en este punto. La parte «erudita» queda confiada a los apéndices, donde aparece una escueta cronología, una estructuración sistemática de la obra escrita luliana, cuya confección me ha resultado un tanto penosa, una bibliografía sistematizada, la relación de los manuscritos lulianos de la Universidad de Salamanca y algunas ilustraciones con las «figuras» del «Arte» luliano.

Deseo dejar constancia de mi agradecimiento a las Bibliotecas de la Universidad de Salamanca, de la Pontificia Universidad de Salamanca, del Colegio Oriental de la Pontificia Universidad y del Colegio de Filosofía de los Capuchinos de Castilla, por las óptimas facilidades que me dieron. Y a mis ilustres colegas el doctor Florencio Marcos, Director del Archivo de la Universidad de Salamanca, que me ha autorizado a reproducir su descripción de los manuscritos lulianos de la Universidad de Salamanca; el profesor Enrique Rivera de Ventosa, O. F. M. Cap.; doctores Antonio Heredia Soriano y J. M. Rodríguez Molinero, que me ayudaron en la búsqueda y utilización de la bibliografía sobre Ramón Llull.

La obra de Ramón Llull es tan extensa, que tras su relectura y la del manuscrito de este libro, he quedado un tanto insatisfecho. Hubiera precisado de varios años más de trabajo, pues es más difícil exponer un autor en trescientas páginas, que en varios volúmenes. Eso sí: he puesto aquí toda mi capacidad de trabajo y mi buena voluntad. Una buena voluntad, decía Kant, es lo más universal que puede tener el hombre.

Salamanca, 1 de noviembre de 1974.

Por razones ajenas a mi voluntad, la impresión de este libro ha debido demorarse. Esto hubiera debido obligarme a una actualización de algún punto y a la revisión bibliográfica. Para no complicar más las cosas he renunciado a ello.

Agradezco a mi ilustre compañero el gran lulista doctor S. Garcías Palou la revisión de los *apéndices*.

Madrid, 1 de mayo de 1976.

EL PENSAMIENTO
DE
RAMON LLULL

I

EL MARCO HISTORICO-SOCIAL DE RAMON LLULL

1. La formación de las «naciones» hispánicas

A propósito de Llull, escribía el profesor J. Xirau desde el exilio: «Sólo en España podía germinar semejante idea.» Pudiera parecer afirmación patriotera, impensable en Xirau, o natural nostalgia de exilado. Es, empero, rigurosamente cierta, siempre que entendamos extensivamente por España al conjunto de los reinos peninsulares del medioevo. Por esto habría que completarla con esta otra precisión: Ramon Llull sólo es inteligible desde la Cataluña de los siglos XIII y XIV. En «aquella benaurada, gloriosa e fidelisima Cathalunya —como escribió Joan de Margarit en 1454—, que per lo passat era temida per les terres e les mars; aquella qui ab sa fiel e valente espasa, ha dilatat l'imperi e senyoria de la Casa d'Aragó; aquella conquestadora de les illes Balears e regnes de Maylorques e de Valencia, lençats les enemiçs de la fe cristiana».

La polémica acerca de la raíz fundamental del ser de España, consciente o inconscientemente, ha centrado la vertebración del problema en torno a Castilla, a quien el poeta, cuando apenas si había rebasado el Duero, ya le llamaba la *gentil*. No seré yo quien vaya ahora, ni a entrar en tal polémica —de la que se suele salir trasquilado, o sea, a insulto limpio o sucio—, ni a negar el papel que tuvo Castilla en la estructuración de esta realidad histórico-social a la que llamamos, con toda propiedad, España. Empero sí he de decir que suele minusvalorarse no sólo las «naciones» absorbidas por el genio y la lengua de Castilla: leoneses, aragoneses, andaluces, sino aquellas que conservaron el tesoro de

sus lenguas vernáculas y su peculiar genio: catalanes, gallegos y vascongados. Sólo a estos últimos, y por aquello del influjo de la fonética euskera en la fonética y grafía castellanas, se les ha reservado una mayor atención. Mas todo esto es un resultado. Cuando Llull vive, piensa y escribe, la realidad es muy otra: son los reinos de Castilla, de Navarra, de Aragón, de Portugal, de Granada, cada uno con sus respectivas «naciones»; más o menos paraiguales entre sí; tenidos como tales por los otros «reinos» europeos y africanos; y todos con vocación de ser la Hispania. Los unos, los reinos cristianos, porque, con error o no, creen firmemente que su misión es reconquistar la Hispania, una, rica y poderosa, perdida antaño en manos musulmanas, por causa de nuestros pecados. Los otros, el ya menguado Islam peninsular, al-Andalus, porque llevan acá tantos siglos, que su destino resulta ser «que su oriente es occidente», como había escrito Ibn Ḥazm.

a) *La «Hispania» pre-musulmana*

Aun con riesgo cierto de repetir palabras propias e ideas harto conocidas, hay que recordar que, si bien la existencia y larga vida del Islam español y la conflictiva coexistencia de cristianos, judíos y musulmanes, no explica todo, sin embargo, sí es distintiva del ser y vivir de lo que luego serán España y Portugal, frente a otros países hermanos de Europa, como Francia e Italia. Hasta el 711 —o mejor, hasta el 756— la historia peninsular e insular no se diferencia fundamentalmente de la del resto de las «naciones» europeas, más o menos romanizadas, primero; cristianizadas, después; germanizadas, más tarde. Es cierto que los historiadores romanos atribuyeron a los habitantes de Iberia cualidades que los nuestros cualificarían de virtudes. Temo que a los romanos lo que les importaba era su historia; y siempre se queda mejor triunfando sobre héroes indómitos y altivos, que no sobre sumisos y temerosos esclavos. Tampoco fueron parcos los griegos y los romanos a la hora de cualificar a los persas, galos, númidas y germanos. Tan sólo la pervivencia del vasco, de raigambre lingüística viejísima, podría significar una señal distintiva; mas a dicha perduración viva,

contribuiría también la peculiaridad medieval hispánica y la tardía creación del «segundo estado» moderno. Si, pese a todo, Castilla hubiera sido sólo la mitad de absorbente que el reino de los Borbones franceses, del vasco quedaría lo que resta del bretón en Francia; el vasco ultrapirenaico sin el de acá, sería también un recuerdo erudito.

La lenta, pero prolongada y luego profunda romanización de Hispania, casi ocho siglos, tipifica nuestro ámbito histórico social. La peculiar índole económica esclavista de la colonización romana, apoyada en nuestra situación geográfica, dibujaba una unidad geo-política subpirenaica, con dos «aperturas» posibles: una hacia el Norte, por la costa mediterránea; otra hacia el Sur, por el Estrecho de Gibraltar. Incluso la cristianización de España, temprana, pero al principio (siglos III al VII) menos profunda de lo que se suele contar, muestra ese doble camino. Todas las polémicas acerca del origen del cristianismo hispánico: el imposible Santiago, el poco probable San Pablo; la primacía tarraconense o bética, empiezan por prescindir de las proyecciones ultrapirenaicas y norteafricana de la Tarraconense y Bética, respectivamente. El cristianismo de la primera está estrechamente ligado con el de la Provenza; el cristianismo bético es de origen norteafricano. Por tanto, si este último no es el primero en antigüedad, sí lo es en calidad; no en balde son las «Iglesias» orientales, a las que están unidas las norteafricanas, las que triunfan a la hora de «presentar» la formulación del dogma cristiano en Nicea (325). Y el alejandrino San Atanasio, introductor del neoplatonismo, no en el pensamiento cristiano pero sí en la formulación del dogma, le atribuye al bético Osio la introducción del vocablo neoplatónico *homousios* (consustancial) en el *Símbolo* de Nicea. ¿No habría que ver también desde esta perspectiva el inquietante problema del supuesto hereje Prisciliano?

b) *La «invasión» musulmana*

Las invasiones germánicas no alteran fundamentalmente la tipificación histórico-social de Hispania, respecto del resto de los países europeos. Pero la tardía conjunción del arrianismo godo con el atanasismo hispánico y la significación

aparte de la ciclo cultura bético-isidoriana, muestran que la fusión de los hispano-romanos y de los visigodos caminó con la natural lentitud. Puede ser que lo mismo pudiese haberse escrito de Francia si la dinastía merovingia hubiese caído también arrollada por la caballería árabe-bereber, en lugar de haber sido sustituida por la de los sucesores de Carlos Martell. Mas la historia no puede corregirse; y mientras los hispano-romanos presenciaban desde fuera las luchas tribales dinásticas de las grandes familias visigodas, los jinetes árabes llevaban la fe islámica hasta la otra orilla del Estrecho de Gibraltar; y mediante la creencia en el Islam hicieron el milagro de galvanizar, siquiera fuera por breve tiempo, a los hombres del desierto. Pese a las advertencias de los para entonces ya aburguesados Califas de Damasco, los jefes árabes decidieron apoyar a los witizianos en sus luchas con Don Rodrigo, previa la fácil y fructuosa razzia del oficial bereber Tarīf bn Malluk en el 710. La razón de la «aventura», hasta hace poco no sospechada, residía en el temor que la minoría árabe sentía respeto de la mayoría bereber. Aún no habían olvidado las derrotas y la resistencia que los bereberes cristianos, capitaneados por su reina, les habían infligido en Túnez y Kabilia. Había que ocupar en algo al ejército bereber, o se volvería contra ellos, como de hecho haría menos de cuarenta años después. Así, el primer ejército, desembarcado al mando de Ṭariq bn Ẓiyāc, estaba compuesto en su ochenta por ciento de soldados bereberes; y aunque el segundo, con el que vino Mūsà bn Nuṣayr, era de mayoría árabe, siempre hubo una supremacía numérica bereber, aunque no fuera jamás tenida en cuenta a la hora del reparto del botín de la victoria.

El fácil triunfo del 711 y las inteligentes campañas de éste y los dos siguientes años, pese a lo que se repite en los libros de historia, no significaron la «conquista» de Hispania, ni mucho menos el triunfo del Islam. La pasividad de la población hispano-romana y el hundimiento de la superestructura política de la aristocracia visigoda dio origen a una «ocupación» militar, siguiendo el modelo que Jalīd i ʿAmr Ibn Nās estrenaron en Oriente. Sólo el vacío político obligó a los «ocupadores» a asumir el poder. Lo que de verdad interesó a los jefes árabes fue la aplicación *pro*

domo sua de los principios socio-económicos del Islam, que ya no eran el intento de comunidad social de la *Umma* originaria, sino la transposición oligárquica de aquellos principios, deteriorados por el «pacto» con los medinenses, primero, y con la «aristocracia» monopolística del comercio de la Meca, después; transformados en estructura feudal tras la muerte de ʿAli y el triunfo de la dinastía Omeya. Aun sin dudar de la fe de los ocupadores, la sustanciosa presión fiscal que los creyentes obtenían de la «tolerada» *Ahl al-Kitāb* («la gente del Libro»), o sea, cristianos, y judíos, hacía más cómodos a los semi régulos visigodos, como los witizianos Tudmīr (Theodomiro) y Arṭūbas, y a los labradores, artesanos y comerciantes hispano-romanos y judíos, fieles pagadores del impuesto de capitación (por cabeza de habitante), que a los fervorosos convertidos, como la astuta abuela del historiador Ibn al-Qūtiyya, que en menos de dos generaciones se sentían con ánimos para disputarles sus derechos a los descendientes de los mismísimos «compañeros» del Profeta, o sea, de los creyentes de primera hora. El doble problema de la seguridad fronteriza y el mantenimiento a distancia de los bravos bereberes, fue resuelto también por el viejo sistema oriental, que el Islam había heredado de la lucha de fronteras entre el Imperio Romano y su heredero Bizancio y los partos arsácidas y sasánidas: la lucha o el compromiso por el intermedio de régulos «satélites», bien conocidos por las históricas relaciones, pacíficas y guerreras, de las tribus árabes cristianas *gassānies* y *lajmies*. Mientras tanto, la nueva «nobleza» árabe resucitaría las viejas luchas tribales entre *qalbies* y *yemenies* y sus «clientelas». El asentamiento de los bereberes en Galicia y León, y al norte de la frontera «superior» (Zaragoza), tenía sus graves dificultades climáticas; pero no fue un disparate geopolítico. La propia rebelión bereber de los años cuarenta del siglo VIII daría la razón a los aprovechados autores del reparto.

c) *La «conquista» musulmana y sus consecuencias*

La prevista rebelión bereber sería también la causa de la auténtica conquista de Hispania para el Islam: la realizada por el príncipe omeya ʿAbd al-Raḥmān bn Muʿāwiya, el «inmi-

grado» para los historiadores árabes; llamado el «primero» en nuestras crónicas. Los califas orientales enviaron al Magreb un fuerte ejército sirio, al mando del general Kultūm. La bravura y estrategia de los aguerridos bereberes acabó con la vida de Kultūm y el esplendor de su ejército en las cercanías de Tánger. Los restos del cuerpo expedicionario al mando de Balỹ se refugiaron en Ceuta; y ante los regocijados ojos de sus enemigos tribales, afincados en la Península, muertos de hambre y de sed, tuvieron que implorar la ayuda de aquéllos. Una vez y otra fueron desoídos sus llamamientos. Pero unos años de sequía y mala cosecha, unidos al eco de la rebelión africana, hizo que los bereberes de Galicia y León levantasen sus asentamientos y descendiesen en belicosa cabalgada hacia los valles del Sur. El nuevo miedo fue más fuerte que las viejas rencillas tribales. Y las naves de los árabes de al-Andalus trajeron a la Península a los sitiados guerreros de Balỹ, bajo la fácil garantía de que, terminada su misión, serían repatriados a Oriente. Los sirios de Balỹ tomaron acá cumplida venganza de los reveses que sufrieron en Africa. Los bereberes no pudieron regresar a sus asentamientos de Galicia y del Duero, que no suelen caminar los cadáveres. Se inicia así lo que luego se llamaría «el desierto del Duero», que propiciaría la futura expansión del Reino asturiano. Pero los vencedores sirios, dueños y señores, se negarían a regresar al Oriente. Prefirieron las mejores tierras de al-Andalus: en Medina Sidonia, cabe Sevilla, en Jaén; y los de Damasco no se contentaron con menos que con la vega de Iliberis, la futura Granada. Los sirios potenciaron hasta un nivel inigualable la «clientela» omeya. Y cuando el «inmigrado» ʿAbd al-Rahmān bn Muʿāwiya, refugiado en Kabilia, tras el exterminio de su familia por los *ʿabbāsíes,* llámase a las puertas de al-Andalus, la «clientela» siria constituiría su escolta primero, tras el desembarco en Almuñécar; el grueso de su ejército, después.

Con paciencia sin límites, con astucia inagotable, con mano dura cuando fue preciso, con inteligencia siempre, ʿAbd al-Rahmān bn Muʿāwiya fue el auténtico conquistador para el Islam de Hispania, que, a partir de entonces, será ya, ante todo, al-Andalus. Pero ni el príncipe omeya, fundador de la monarquía cordòbesa, ni siquiera el poderoso ʿAbd

al-Raḥmān al-Nāsir li-Dīn Allāh, el «tercero» de nuestras crónicas, que se atrevió a proclamarse vicario del Profeta y Príncipe de los creyentes, ni el victorioso dictador Abū Āmirī al-Manṣūr, el Almanzor de nuestra historia, pensaron en borrar del mapa a los menguados régulos cristianos, o a los «comes» fronterizos de obediencia ultrapirenaica. Se contentaron con fijar tres «fronteras»: la «inferior», con cabecera en Coria; la «central», con su eje en Medinaceli, y la «superior», con su centro en Zaragoza. Desde ellas lanzarían sus largas *aceifas* de verano, destructoras y expoliadoras de cosechas y ganados, que Almanzor llevaría en una ocasión hasta la ya entonces famosa Compostela; o las más breves y menos profundas de otoño. Este sistema, no sólo condicionaría la estructura y distribución geográfica de los reinos cristianos medievales de la antigua Hispania, sino gran parte del modo de ser de los habitantes de aquello que un buen día «reunificarían» los Reyes Católicos, nuestro peculiar acerbo cultural y aún nuestra aportación a la cultura medieval europea.

d) *Las «marcas» carolingias*

La conocida mitificación castellana, cuya profundidad sería estúpido menospreciar, ha motivado, entre otros espejismos históricos, la desvirtuación del sentido y misión de las empresas carolingias al sur de los Pirineos. En torno al posible error de Carlomagno y sus «pares», al dejar sorprender su retaguardia al repasar Roncesvalles, se ha tejido tanta literatura, que no ha permitido calibrar su propósito: multiplicar la *Marca Hispánica* de los Pirineos orientales con otras en los occidentales y centrales. La dificultad estribaba en que las hipotéticas «marcas» occidentales y central no contaban con la tradición de la «apertura» geográfica de la orla norte mediterránea en torno al golfo de Rosas. La Tarraconense y la Provenza —la «provincia» por antonomasia— fueron, junto a «Africa» (el actual Túnez), dos de las provincias romanas más profundamente romanizadas y hermanadas. La *Marca Hispánica* carolingia partía así de una base geopolítica y socio-histórica harto profunda, cuyas huellas se han conservado hasta nuestros días, y que permitieron, en los siglos ante-

riores y posteriores a Ramón Llull, la realidad de una gran «nación» catalana a un lado y al otro de los Pirineos. Que hoy las «naciones» de habla catalana (catalán, valenciano, mallorquín, ibicenco, etc.) estén incluidas fundamentalmente en España, es una muestra más de que, pese a la mítica sombra de la otrora poderosa Castilla, no fue tan absorbente el indudable papel centralizador de ésta.

2. Los orígenes históricos del pensamiento catalán

a) *La primacía cultural de las escuelas catalanas*

La poderosa fuerza expansiva de la lengua originaria de Castilla ha intervenido también a la hora de valorar las matizaciones peculiares que concurrieron en el origen de la cultura catalana. Han sido suficientemente subrayados, por lo menos a nivel de un no especialista, como quien esto escribe, los aspectos distintivos de la lengua, la literatura y el arte catalanes. Creo que no ha sucedido lo mismo en lo que se refiere a la historia del pensamiento en las «naciones» catalanas. El papel fundamental y aun el simple título de la llamada «escuela toledana» de traductores de los siglos XII y XIII, ha oscurecido la importancia de las «escuelas» catalanas de los siglos X y XI y el hecho mismo de que entre los propiciadores de la «escuela toledana» estuviese don Michael, titular de un obispado del reino de Aragón, el de Tarazona. En medio del relativo vacío de pensamiento del siglo X en la Europa cristiana occidental, en el amplio hueco entre Juan Escoto Erigena (¿810-877?) y San Anselmo, las «escuelas» monacales catalanas, ya presentes en el «Renacimiento» carolingio, representan un oasis de transmisión cultural en el terreno del pensamiento. La tradición había conservado la huella de un hipotético viaje del monje Gerberto de Aurillac, el futuro Silvestre II, única figura destacada en el pensamiento del siglo X, a la islámica Córdoba; en ella habría adquirido sus, para entonces, raros conocimientos científicos. La crítica histórica, al desmontar la dificultad, por razones cronológicas y documentales, del viaje a la corte califal, negó también la mera posibilidad de una real informa-

ción del monje Gerberto en la sabiduría antigua recibida por el Islam, reestructurada, desarrollada y transmitida por éste, pese al hecho cierto de que Gerberto daba señales de conocimientos astronómicos entonces ignorados por la cristiandad ultrapirenaica. Fue preciso que el profesor Millás Vallicrosa estudiase tres curiosos manuscritos para encontrar respuesta cumplida a la contradicción aparente. Hasta por las fechas, aparte de por el contenido, uno al menos de los manuscritos astronómicos coincidía con la información del monje Gerberto. Y, dada la rareza de estos manuscritos en los finales del siglo X, a la puerta misma de los «terrores del milenio», bien pudo ser aquel el que tuviese entre sus manos el ilustre Papa del «milenio».

La importancia de los manuscritos para la cultura de la «alta» Edad Media es decisiva. El saber, en esta época de dimensión fundamentalmente transmisiva, sólo podía ser conservado y comunicado a través de la obra escrita. La copia en el scriptorium medieval era difícil y, sobre todo, lenta. Cuando se funda un nuevo monasterio, el primer esfuerzo cultural va dirigido a proporcionarle una biblioteca. Pero dado el número de monasterios que se fundan —pasan de 400 los creados en los Reinos cristianos al norte del Duero y del Ebro, antes del 1086—, la adquisición de manuscritos es difícil y penosa. Una buena biblioteca puede contar con poco más de un centenar de manuscritos. Recuérdese que *biblioteca* (bibliotheca) significa etimológicamente «armario de libros». Las difíciles investigaciones sobre los fondos manuscritos de las bibliotecas medievales han puesto de manifiesto la importancia extraordinaria de los «escritorios» de los monasterios medievales catalanes desde el «Renacimiento» carolingio: Ripoll, Montserrat, Seo de Urgel, Vich. Gracias a los estudios iniciados por R. Beer, conocemos perfectamente la evolución de los fondos de Ripoll. Su biblioteca contenía 53 códices en el año 957. Menos de noventa años después, el 1046, ya guardaba 192 códices. La datación de bastantes de los nuevos códices hay que situarla entre el 960 y el comienzo del «milenio», coincidiendo con la venida del monje Gerberto, hacia el 967. Para darse cuenta de la riqueza que significan los 192 códices de Ripoll, baste con señalar que, un siglo después, el famoso monasterio

castellano de Santo Domingo de Silos guardaba en la biblioteca sólo 105 códices. A los monjes de Ripoll se debe la fundación del monasterio de Santa María de Montserrat en el siglo XI. El Abad de Ripoll envía como tesoro principal al nuevo Monasterio 25 códices copiados en su «escritorio». La catedral de Vich, en cuya «escuela» es patente la impronta de Ripoll, también encerraría un núcleo importante de manuscritos. Esta tradición de las bibliotecas monacales y catedralicias catalanas, acercándonos más a los tiempos de Ramon Llull, sería continuada por las bibliotecas conventuales, reales y aun particulares, como en el caso del Convento de Santa Catalina, de Barcelona; en la de la Corona, de Aragón y en la de Arnau de Vilanova.

La investigación histórica de la cultura catalana de los siglos X y XI ha puesto de manifiesto una cierta novedad respecto de la «tradición» visigótica del reino asturiano-leonés. La «apertura» catalana-provenzal fue su cauce adecuado; por ella empezaron a circular las «novedades» que llegaban de la cultura cordobesa. Fueron posiblemente estas «novedades», que los monjes y *clerici* ultrapirenaicos aprendían o recibían de las «escuelas» catalanas, las que nos explicarían ciertos conocimientos científicos de finales del siglo XI y principios del XII, anteriores a la «escuela toledana», incluidos algunos textos que con generosidad llamaremos «aristotélicos» y que pudieron servir de aperitivo a los propiciadores de las traducciones toledanas. La gran «ocasión» de la misión cultural toledana estuvo representada por la relativamente temprana y pacífica conquista de Toledo.

b) *Los orígenes de la «escuela toledana»*

Como en otros lugares he comentado, se hace preciso desmontar la mitificada historia de la «toma» de Toledo por Alfonso VI de Castilla y León. Los toledanos habían mostrado hasta la saciedad —recuérdese la famosa matanza de la «jornada del foso»— su carácter independiente y su amor a la ciudad, tanto que el aparentemente inexplicable nombre árabe de Toledo, *Ṭulayṭūla,* sería una «denominación de afecto», un diminutivo, como ha sostenido el profesor Oliver Asín; los toledanos del período islámico habrían designa-

do a su ciudad con algo así como «mi toledito». Pese a muy duras vicisitudes, las tres comunidades: cristiana mozárabe, judía y musulmana, convivieron y se conservaron hasta el 1085; sólo hacía treinta y cuatro años (1031) que había sido oficialmente abolido el califato cordobés; las nuevas oleadas africanas, en este caso los almoravides, no pisaron Toledo. Por otra parte, el hecho históricamente cierto de la entrada del Rey Alfonso VI por la puerta «antigua» de Visagra y no por la «nueva» —la que luego adornaría al gusto renacentista el Emperador Carlos—, demuestra una «toma» más pactada que ganada. Las «capitulaciones», harto generosas para aquellos tiempos, lo subrayan. Si los toledanos, que tanto amaban a su ciudad, prefirieron verla viva, aunque regida por cristianos «extranjeros», también Alfonso VI y sus «ilustrados» parientes borgoñones tenían que escoger entre una ciudad viva y respetada, a una gloriosa posesión de ruinas. Y si bien es cierto que apenas los borgoñones quedaron solos en la ciudad hicieron de la mezquita catedral, mediante el tradicional remedio de hisopo y agua bendita, no menos lo es que los cristianos autorizaron después, pese a estar taxativamente prohibido, la construcción de alguna nueva mezquita. La hoy restaurada mezquita de las Tenerías fue edificada tras la conquista cristiana. El sistema, para no quebrantar formalmente la ley, consistió en construirla en un primer piso y no en planta a ras de suelo.

Si al debe de los príncipes de Borgoña y sus protegidos monjes franceses hay que cargar la violación de las «capitulaciones» en el asunto de la mezquita mayor convertida en Catedral, y la sustitución del viejo rito mozárabe de la misa por el latino, en su haber hay que sumar la repoblación de Avila y Salamanca y la difusión por Europa del tesoro cultural que la políglota Toledo encerraba. Los monjes franceses del Císter y de Cluny, en especial los primeros, protegidos de los príncipes borgoñones don Enrique y don Raimundo, debieron llevar a las «escuelas» francesas la noticia de la riqueza de conocimientos científicos del Toledo de «las tres religiones». Y al patronazgo de don Raimundo Sabunde, que llegaría al solio arzobispal de Toledo, y de don Michael, obispo de Tarazona, se debe el esfuerzo de traducción latina de obras escritas en árabe —después también en he-

breo—, conocido por la «escuela toledana» de traductores. La labor se inició en el primer tercio del siglo XII, partiendo —en lo que se refiere al pensamiento medieval que suele llamarse filosófico— con el *Organon* aristotélico según la versión árabe. Pero el primer gran traductor, el hebreo converso Ibn Dāwūd, rompe esta línea tradicional para traducir el tratado *De Anima* (Liber Sextus De Naturalibus), de la gran enciclopedia *al-Šifā* de Avicena, cuya traducción puede datarse hacia 1135, y cuyo conocimiento en España daría origen a toda una corriente filosófica iniciada por Gundisalvo en Toledo: el avicenismo latino medieval, fácilmente entroncable con la tradición agustiniana. La traducción del *De Anima* de Avicena la realizó Ibn Dāwūd sin ayuda. El arcediano de Segovia, Domingo Gundisalvo, estaba aún aprendiendo la lengua árabe y se limitó a retraducir *ad sensum* la versión romance oral de Ibn Dāwūd. Este mismo lo refiere así en el *Prólogo* a dicha versión; sólo la inercia científica ha hecho minusvalorar este dato. Pero una comparación a dos columnas de los términos latinos utilizados en la traducción del *De Anima* y en la del *Fontes Quaestionum* de al-Fārābí (esta última versión indudable de Gundisalvo), que he realizado hace poco, muestra cómo al verter un mismo vocablo árabe, en la primera aparece un mero «latinador» que, según lo que oye, elige el término latino, y en la segunda un cumplido traductor, que a idéntico vocablo árabe suele traducir por un mismo término latino.

c) *El carácter «original» del esfuerzo de la «escuela toledana»*

Para comprender la «revolución» cultural significada por la «escuela toledana» hay que subrayar que, en muchos casos, sus traducciones se hacen pocos años después de la llegada a al-Andalus de los libros procedentes de Oriente, o poco después de que fueran escritos acá. Tras muchos años, más de treinta, de trabajar en el pensamiento del Islam español, he llegado a la idea de que la llegada «real» —o sea, la utilización consciente y directa— de los grandes pensadores árabes orientales y de la *Física, Metafísica* y *De Anima,* fue más lenta de lo que siempre se ha sospechado. El *Kalām* (teología), la *Mu 'tazila* (sincretismo neoplatónico) y el *Ta-*

sawwuf (mística) fueron introducidos a partir del siglo IX y dieron origen a las corrientes *masarríes* (IX-X). Pero hasta principios del siglo XI no está atestiguada la introducción de la «enciclopedia» de los *Iḫwān al-Ṣafā* («Hermanos Sinceros»), por el médico al-Karmānī. El gran polígrafo cordobés Ibn Ḥazm, cuya ciencia portentosa se muestra en su *Fiṣal,* no ha leído directamente los libros *físicos* y *metafísicos* de Aristóteles, ni las obras de Ibn Sīna (Avicena). El primer gran conocedor de la filosofía de al-Fārābí es Ibn Bāŷŷà, el zaragozano Avempace (1070?-1138); en su obra no he conseguido identificar ni un solo texto seguro de Avicena. El primer utilizador consciente de Avicena es Ibn Ṭufayl (1110?-1185), apenas unos años mayor que Ibn Dāwūd. Así, pues, hay que concluir que los manuscritos de Avicena llegaron casi al mismo tiempo a Córdoba y Toledo, pese a que la «frontera» estaba ya al sur del Tajo. El radical cambio que Ibn Rušd (Averroes, 1126-1198) va a dar al pensamiento medieval, musulmán y cristiano, al decidirse a «leer» directamente la *Física* y *Metafísica* de Aristóteles, sin las tradicionales andaderas neoplatónicas de la *Mu'tazila,* al-Kindí, al-Fārābí y Avicena, es inimaginable sin el impacto de la llegada «real» de los citados libros del pensador griego, que debieron recibirse en al-Andalus —sólo la llegada del *Organon* está fechada antes— a principios del siglo XII. Las traducciones toledanas de la *Física* y *Metafísica* de Aristóteles son, pues, casi coetáneas a los famosos *Comentarios* del pensador cordobés. Así, casi al mismo tiempo, un musulmán cordobés, Averroes; un converso toledano, Ibn Dāwūd; el estricto Juan Hispano; un empecinado judío —por proselitismo murió mártir—, Ibrāhim Ibn Dāwūd; y un clérigo castellano, Domingo Gundisalvo, manejaron en Córdoba y Toledo las mismas obras, bien que «concluyeran» filosóficamente de modo muy diferente. Pero del pensamiento creador, o de la labor traductora, de los cuatro, iba a partir el acervo doctrinal que alimentaría al pensamiento europeo entre 1175 y 1275 y sin el cual es inexplicable el pensar medieval latino entre 1175 y 1350. En el centro justo del período hay que situar a Ramon Llull.

d) *La novedad peculiar de la formación cultural catalana*

La historia de las tres corrientes de pensamiento medieval del siglo XIII que dependen en su raíz del esfuerzo toledano: avicenismo (predominantemente entre agustinistas y franciscanos, pero también alcanza a San Alberto), aristotelismo mitigado (Santo Tomás) y averroísmo (Siger de Bravante), excede, en la más escueta referencia, a las posibilidades de esta ocasión. Pero son las coordenadas filosóficas entre las que se habrá de mover el pensamiento de Ramon Llull. Pero cuando éste accede al saber, la cultura catalana había alcanzado un grado de desarrollo extraordinario, menos conocido de los no especialistas debido a que franceses y castellanos pusieron un muy especial y exclusivo énfasis en la escuela parisina y en la del Rey Alfonso X el Sabio, respectivamente. Mas no fue menor el valor cultural del entorno cortesano del Rey Don Jaume I el Conquistador, bien que matizado en un sentido más eclesial de la misión cristiana del «príncipe» que, en el caso de la «escuela alfonsí», donde predominó el sentido civil, aunque fuese común el ideal de Cristiandad. Al carácter más eclesial y «europeo» y, naturalmente, religioso del círculo cultural de la corte de Don Jaume, contribuyeron, de una parte, las relaciones ultrapirenaicas de la Corona de Aragón; de otra, la rápida introducción y el fuerte arraigo de las recién fundadas *órdenes mendicantes*. La influencia literaria de los *troubadurs* provenzales y la aparición del género histórico en lengua vernácula, completan el cuadro cultural. En cambio, su vertebración procede, fundamentalmente, de un fenómeno que arranca de la tardía creación de las universidades catalanas: la influencia de las Universidades de Toulouse y Bolonia. Mientras Alfonso X confirma los privilegios de su padre Fernando III a la Universidad de Salamanca, fundada en fecha harto temprana (1218) por su abuelo el muy leonés Alfonso IX, y al potenciarla dirige hacia ella a los estudiosos de su reino, los hombres de estudio del reino de Aragón no tienen aún un centro cultural propio. Esto haría que los estudiosos catalanes se dirigieran principalmente a Toulouse y, más tarde, a Montpellier. Y, sobre todo, hacia Bolonia. En el siglo XIII, tan «extranjera» y universal era Salaman-

ca como Bolonia. De la Universidad de Montpellier procederían los elementos que llamaríamos con cierta impropiedad más «científicos». Recuérdese a Arnau de Vilanova. De Bolonia la extraordinaria influencia jurídica de los famosos «romanistas» boloñeses.

e) *La política de Don Jaume I y sus consecuencias culturales*

El gran instrumento político-cultural del gobierno de Don Jaume y sus inmediatos sucesores será la Orden de Predicadores y, de un modo eminente, la extraordinaria figura de San Ramon de Penyafort (Peñafort), formado en Bolonia con los romanistas, cuyas enseñanzas aprovecharía después en la redacción de sus famosas *Decretales*. Pero en Vitervo se encontraría con Santo Domingo de Guzmán, quien lo ganaría para la causa de la orden de su nombre. Cuando Ramón de Penyafort regresa a Cataluña, funda el convento de Santa Catalina, cuya influencia sería esencial en el futuro cultural de la Corona de Aragón. Su fama como prior del convento de Santa Catalina haría que fuese elegido por unanimidad segundo «maestro general» de la Orden de Predicadores. Como tal, redactaría las segundas *Constituciones* de la Orden. Vuelto al convento de Santa Catalina, se convertiría en confesor y consejero de Don Jaume. La trasposición a las condiciones socio-históricas de la Europa del siglo XIII, del medieval ideal de la *Cruzada,* realizado por la «nueva» religiosidad de las órdenes mendicantes, encontró en la de Predicadores y, en especial, en Ramon de Penyafort, una peculiar proyección social: cruzada de las armas y del pensamiento. El primer aspecto encontraría cumplida realización al coincidir con la política de expansión de la Corona de Aragón en las conquistas de los reinos de Mallorca, Valencia y Murcia, y aun en el fallido intento de la *Cruzada* por antonomasia: hacia Tierra Santa. El segundo se mostraría en la protección a los *predicadores* que le acompañaban en sus campañas y fundaban conventos en las ciudades recién conquistadas del Islam; en el apoyo a la Inquisición; en las medidas restrictivas y aun vejatorias a los numerosos judíos de la Corona de Aragón; en el fundación de la Orden de la Merced, para la redención de los esclavos cristianos en las tierras

islámicas, y en el apoyo diplomático a estos últimos en su difícil cometido.

La dimensión eclesial de la política de Don Jaume, el apoyo al ideal de Cruzada y aun las medidas antijudías no son suficientes para menospreciar la importancia social de las comunidades judías y musulmanas de la Corona de Aragón, cuyos aportes culturales y económicos no pueden ignorarse. Las comunidades musulmanas se acrecentaban al par de la conquista de los que habían sido sus reinos: Zaragoza, Albarracín, Mallorca, Valencia. Su laboriosidad agrícola, artesana y comercial, se unía a un alto nivel cultural respecto al medio y común de los cristianos. Las originarias aljamas judías, ya recrecidas por la emigración de los judíos andaluces, empujados por la intolerancia de los almohades, se extendieron por el país catalán, a un lado y otro de los Pirineos, con una fuerza y poder social no igualados por ninguna de las restantes comunidades hebreas de Europa. Su fuerza económica y cultural se hizo extraordinaria. Y el Rey, en tanto que responsable absoluto de la dimensión temporal del poder, no sólo no podía ignorarlas, sino que tenía que servirse de ellas. El interés terrenal común había hecho ya que un Rey de Castilla se titulase «Señor de las tres religiones». Pero no sucedía lo mismo en cuanto del interés de la ciudad terrena se pasaba al de «la salvación de las almas». Inocencio III y los Concilios I y II de Letrán impusieron duras medidas y prohibiciones a judíos y musulmanes. La política «real» de los príncipes va a consistir en un acatamiento *coram populi* de las medidas eclesiásticas y una inobservancia absoluta *pro domo sua.* Las «naciones» de moros y judíos viven en sus morerías y *aljamas;* pero los reyes utilizarán y concederán privilegios de nobles a sus sabios, sus banqueros y sus letrados, que prestarán muy señalados servicios al Rey y a la Corte.

f) *Las «polémicas» anti-judías y anti-musulmanas del siglo XIII*

En los tiempos de Ramon Llull coincide uno de los momentos relevantes de la cultura árabe y judía en Cataluña. En especial, la familia de los Banu Tibbon realizarán desde

tierras catalanas y, durante más de un siglo, la difusión del pensamiento de Averroes y Maimónides, a través primero de las traducciones y más tarde del Comentario. Esta gran misión cultural de las comunidades judías en Cataluña, como en Provenza y en Castilla, iba a ser causa, tanto de algunas de las persecuciones sangrientas de entonces y de más tarde, como del auge de la literatura polémica anti-judía y anti-musulmana, cuyo conocimiento es necesario para explicarnos parte, al menos, de la actividad y del pensamiento de Ramon Llull. Es cierto que la literatura apologética y de polémica religiosa es muy antigua en el mundo cultural medieval. En Castilla aparece ya a finales del siglo XI con el converso Pero Alfonso. Más para el común de los cristianos europeos medievales hasta principios del XIII, judíos y musulmanes, en el aspecto religioso, no pasan de ser unos deicidas, falsificadores de la *Escritura,* los primeros, y los seguidores del impostor Mahoma, los segundos. El conocimiento más real de lo que era el *Talmud* y el *Alcorán,* la racionalización dogmática de la teología judía y musulmana, la sabiduría de los griegos recibida a través de ellos y los conocimientos científicos que manifestaban, no permitían ya una imagen tan simplista. Se crea entonces el clima social que explica, tanto las polémicas más «teatrales» como la famosa de París, iniciada el 12 de junio de 1240 sobre el *Talmud,* en la que intervendrían nada menos que Guillermo de Auvernia y San Alberto Magno, como las más intelectuales del *Pugio Fidei,* que incluso rebasarían este terreno para alcanzar obras de intención más ambiciosa y de auténtica creación de pensamiento, como la *Summa contra gentes,* de Santo Tomás de Aquino. En lo que ahora aquí importa, hay que subrayar la polémica de Barcelona de 1263, aconsejada por San Ramon de Penyafort y ordenada por Don Jaume I. La iniciaron un judío converso llamado Pablo, de no muy relevante saber, y Mošé ben Nahman, el famoso rabino de Gerona. Una comisión eclesiástica formada por el obispo de Barcelona y los frailes predicadores Arnau de Segarra, Pere Janer, Ramon Martí y el propio San Ramon de Penyafort, examinaron y censuraron los libros rabínicos. Don Jaume I se contentó con que los libros fuesen expurgados de errores y no los lanzó, como en Francia, a las llamas. Hay que advertir

que Mošé ben Nahman había llevado, como era de esperar de su sabiduría, la mejor parte de la polémica. Esta controversia fue seguida del amplio uso que parece hizo Ramon Martí del privilegio real para entrar en las sinagogas y mezquitas y predicar la fe cristiana a judíos y musulmanes; de creer al interesado con el natural poco éxito que era de esperar, lo que le llevaría a escribir su *Pugio fidei contra Judaeos,* que tuvo una larga descendencia literaria.

3. El pensamiento catalán del siglo XIII

a) *El carácter del pensamiento medieval*

De las tres grandes corrientes, avicenismo, aristotelismo mitigado y averroísmo que, con todos sus matices de escuelas y autores, dominaron el pensamiento medieval del siglo XIII y el primer tercio del siglo XIV, la primera tuvo su origen en un pensador hispánico, Domingo Gundisalvo, bien que la difusión parisina cargase la fama en torno a Guillermo de Auvernia. Acaso el mérito principal de este último pensador, en lo que se refiere a tal fama, fuese la presunta reducción a desarrollos dialécticos de la doctrina agustiniana de la iluminación, de la teoría aviceniana del intelecto agente «donador de formas» y comunicador del ser. Los primeros grandes pensadores de las escuelas franciscana y dominica, Alejandro de Hales y San Buenaventura, tanto como el «primer» Alberto Magno, e incluso el Santo Tomás de Aquino del *Comentario a las Sentencias,* parten del avicenismo medieval. Sólo la llegada a París de los *Comentarios* de Averroes al *Corpus aristotelicum,* haría que Santo Tomás, en plena juventud, fuese abandonando el magisterio de Avicena por las interpretaciones de Averroes —salvo en aquello que creía no ser compatible ni con la fe, ni con el propio Aristóteles—, creando una postura personal que conduciría a un pensamiento que creo se merece el calificativo de aristotelismo mitigado. Sólo un genial maestro «secular», Siger de Bravante, se atrevería a intentar un aristotelismo más estricto, guiado por su visión del pensamiento de Averroes, originando así el llamado *averroísmo latino.*

La raíz fundamental de esta situación residía en el carácter mismo del pensamiento medieval, cristiano, judío y musulmán, que nunca pudo ser ni filosofía estricta, ni pura teología. No es la estricta «sabiduría que buscan los griegos», porque se parte del hecho de la fe. Como ya se había dicho: «Nuestro filósofo, es decir, Cristo»; y esto vale también *mutatis mutandi* para judíos y musulmanes. No es tampoco pura teología, porque ésta *a nativitate* había sido *filosofizada* por medio del pensamiento neoplatónico. Tanto, que somos muchos los que hoy entendemos que el origen histórico dialéctico del pensamiento llamado *neoplatonismo* tiene su raíz esencial en la obra de dos acendrados judíos alejandrinos: Aristóbulo y Filón, que lo «inventaron» al intentar explicar la *Escritura* a sus helenizados hermanos de religión. Después, los primeros pensadores cristianos, San Justino, San Clemente, Orígenes, harían circular a la naciente teología por los cauces neoplatónicos, hasta incluir expresiones neoplatónicas en el mismo *Símbolo de Nicea.* Más tarde, la teología islámica arrancaría de las formalizaciones filosóficas neoplatónicas del *Kalām* y de la *Mu'tazila.* Por esto, con muy ligeras y personales matizaciones, he aceptado desde hace años la denominación propuesta por el profesor Gilson para definir al pensamiento medieval de las «tres» escolásticas: *Pensamiento enraizado en la «teología de la creación»,* común a judíos, cristianos y musulmanes. Sólo esta situación puede explicar las múltiples corrientes de la sabiduría del siglo XIII y aun aquellas que, aparentemente, parecían ir contra los elementos comunes del pensar escolástico, como sucede con el pensamiento de Arnau de Vilanova.

b) *La introducción en Cataluña del pensamiento parisino. Ramón Martí*

Posiblemente las corrientes parisinas fueron introducidas en Cataluña por uno de los primeros compañeros de Santo Domingo de Guzmán, Miguel de Fabra, castellano como el fundador de la orden. Fue Miguel de Fabra el primer profesor de la primitiva y más famosa «escuela» de los dominicos: la del convento de Saint Jacques de París. Cuando Miguel de Fabra regresó a tierras hispánicas lo hizo a las de la Corona de Aragón, concediéndole Don Jaume I el tituulo de confesor

y predicador de la Corte, acompañando al Rey en las conquistas de Mallorca y Valencia, donde fundaría sendos conventos dominicos. En estas corrientes «parisinas» debió iniciarse, cuando menos, el famoso dominico catalán Ramon Martí.

Es muy difícil separar en la vida y el pensamiento de Ramón Martí la realidad y la leyenda, y no tanto por lo mucho que se ignora de él como por las interpretaciones y polémicas de la crítica sobre su obra. Debió nacer antes del 1230. Si los datos de Ives Pinsard, prior de Saint Jacques de París en el siglo XVII, fuesen ciertos, debería haber nacido hacia 1225; de otro modo, hubiera sido un niño cuando escuchara a San Alberto entre 1245 y 1248. Es probable que tras una breve estancia en el convento de Santa Catalina, de Barcelona, pasase al parisino de Saint Jacques. En 1250 está de vuelta en tierras hispánicas, siendo uno de los ocho frailes catalanes escogidos para marchar al «estudio árabe» dominicano de Murcia. No es seguro que dirigiese el colegio de Lenguas Orientales de Barcelona, pero sí que conociera y enseñara la lengua hebrea, como testimoniaría después Arnau de Vilanova. Antes se recordó su «predicación» en las mezquitas y sinagogas. Más tarde sabemos que anduvo en Túnez, de donde volvió en septiembre de 1269, en compañía del P. Cendra, desembarcando en el puerto de Aigues Mortes. Después debió residir en Barcelona, donde murió después de 1284. De la obra escrita de Ramon Martí interesan para matizar su pensamiento y el entorno de Ramon Llull la *Explanatio Symboli Apostolorum ad institutionem fidei* y el *Pugio fidei contra Judaeos*. La primera, cuya intención apologética y catequista es bien clara, utiliza como vehículo dialéctico la síntesis del agustinismo avicenizado. Si Ramon Martí, como parece, escuchó a San Alberto Magno, poco le aprovechó el magisterio de éste; su avicenismo está más cerca de Guillermo de Auvernia que de la profunda síntesis del gran maestro dominico. Por otra parte, si bien Ramon Martí cita en su obra, y muy profusamente en el último artículo, a Aristóteles, *Liber de Causis, Hermes Trimegistos,* al-Fārābí, al-Gazzālí, y Avicena, la mayor parte de las citas son de segunda mano. De Aristóteles nunca menciona de qué obra cita, cuando lo habitual en San Alberto y Santo Tomás era citar obra, libro y capí-

tulo. Mejor es el conocimiento de los pensadores árabes, pero extraña que no cite el *al-Šifā,* en los problemas que toca, más aún estando traducida la parte *De Anima,* fundamental en el tema que trata. Sus citas, por lo demás, no dejan traslucir sus conocimientos de la lengua árabe.

c) *Las «enseñanzas» histórico-sociales del análisis del «Pugio Fidei»*

El *Pugio fidei contra judaeos (Defensa de la fe frente a los judíos)* —nunca «Puñal de la fe», pese a que tan incorrecta traducción prevaleciese durante siglos— fue escrito en 1278, en latín y hebreo. La obra fue realizada por encargo de su obispo y atendiendo a la petición de sus hermanos de orden. Según las mismas fuentes, le fueron facilitados para su redacción considerables materiales documentales. Si esto fue así, mal se correspondió con el resultado. En primer lugar, el plan de la obra está literalmente tomado de al-Gazzālí. En segundo lugar, una obra escrita en 1278 no rebasa en nada, y se deja en el tintero muchas cosas, de las utilizadas para el mismo propósito por Santo Tomás de Aquino en la *Summa contra gentes.* Es cierto que Ramon Martí demuestra en esta obra un mejor conocimiento del pensamiento griego, árabe y hebreo. Pero desde que el profesor Asín Palacios señaló en 1904 las coincidencias entre el *Pugio fidei* y la *Summa contra gentes,* de Santo Tomás —que Asín resolvió en principio a favor de la obra de Ramon Martí—, las sospechas de plagio eran flagrantes. Al publicarse en 1918 el volumen XIII de la edición de Santo Tomás llamada *leonina,* por haber sido propiciada por encargo de León XIII, el autógrafo de los dos primeros libros, lleno de enmiendas y tachaduras, y que es una obra prácticamente nueva respecto a la primera redacción de la *Summa,* la sospecha de plagio se volvió contra Ramon Martí. En 1929 el doctor José María Llovera realizó un cotejo de excepcional valor, utilizado después por los profesores hermanos Carreras i Artau, mediante el cual descubrió la cita literal de párrafos enteros de la *Summa* en el *Pugio,* atribuyéndolos a un *quidam,* que decían los clásicos; «a un cualquiera», se diría ahora *(Dicit quidam),* y concluyendo Ramon Martí en contra del tal *quidam.* Así, no es difícil establecer que

el capítulo I del *Pugio* está copiado de al-Gazzālí; los capítulos III y XIV presentan copias múltiples de al-Gazzālí, Maimónides y otros pensadores árabes y judíos y aun latinos; el XXIII es pura copia de textos de Averroes. En 19 capítulos, según mi lectura —según Llovera, casi en 21—, se limitó a alterar el orden, o a pequeñas *addendas* o penosas omisiones de gran parte de la *Summa contra gentes;* algunas de las adiciones proceden precisamente de la *Summa theologica* del propio Santo Tomás de Aquino. Esta cuestión previa me impide entrar en el contenido del pensamiento de Ramón Martí. Sólo permite subrayar dos conclusiones útiles para el panorama cultural en el que va a aparecer Ramon Llull: de un lado, que la escuela dominica catalana no ofrecía ninguna novedad sobre San Alberto, y aun presentaba un muy desarbolado «Santo Tomás»; de otro, el ánimo polémico religioso del momento, que no se paraba en nada, ni en la copia, y que, eso sí, llevaba a un cierto conocimiento de las lenguas árabe y hebrea.

d) *La introducción del tomismo: Bernardo de Trilla*

Las oscilaciones de la escuela dominica entre el agustinismo avicenizado y el aristotelismo mitigado de Santo Tomás de Aquino se reflejan, pues, en el pensamiento catalán del siglo XIII, no sólo en el caso de Ramon Martí, sino también en los del P. Ferrer y de Bernardo de Trilla. Del primero sólo sabemos que enseñó en París hacia 1275; comentó las *Sentencias* de Pedro Lombardo y escribió diversos *sermones* y *quodlibetos,* de los que quedan algunos de los primeros y uno de los últimos. En éste se muestra totalmente coincidente con el agustinismo avicenista, sin advertirse huella alguna de la postura más aristotélica de Santo Tomás, a quien se dice que sucedió en su Cátedra de París. No sucede lo mismo en el caso de Bernardo de Trilla, de cuya patria, nacimiento y vida se conoce harto poco, hasta que empieza su enseñanza en el sur de Francia: Montpellier, Avignon, Burdeos, Marsella y Toulouse (1266-1276). Entre 1279 y 1281 llegó a París, «leyendo» en los años 1282-1284 las *Sentencias,* obteniendo el título de «Magister» y ocupando durante tres años la cátedra reservada a profesores no franceses. Pero durante el curso

1286-1287 fue acusado de profesar doctrinas erróneas, por lo cual tuvo que abandonar París. Lo mismo sucedería después cuando fue elegido provincial de los dominicos de la «provincia» de Provenza, del que fue depuesto por presiones del Papa Nicolás IV. Su obra escrita fue muy importante y en gran parte se ha conservado. Su pensamiento, al contrario del de Ferrer, revela un apretado magisterio de Santo Tomás, a quien sigue en todos los problemas fundamentales. Posiblemente a este *tomismo* de Bernardo de Trilla hay que atribuir las acusaciones de error en París y la deposición por presión papal, ya que se vivía en el clima de las «condenas» anti-averroístas, que alcanzaron a Santo Tomás y a sus seguidores, tanto como a Siger y a los suyos.

e) *El franciscanismo «espiritual» de Arnau de Vilanova*

Los franciscanos catalanes, hasta el tiempo de Ramón Llull, no tuvieron una escuela de pensamiento del tipo de la dominicana. Aunque Gonzalo de Valboa estuvo en Cataluña (Gerona, 1308) fue por cuestiones de disciplina interior de la orden. El ideal franciscano, bien que en la línea de los «espirituales», estaría representado por Arnau de Vilanova, figura capital de la medicina medieval en los reinos cristianos. Arnau nació en Valencia entre 1235 y 1250. Debió estudiar en Barcelona y Montpellier, acaso en París y con toda certeza en la famosa escuela de Salerno, con Juan de Calamida y Pedro de Musadí. Aunque sus estudios fuesen fundamentalmente médicos, no sólo se formó en filosofía, cuyo conocimiento iba entonces unido al de la Medicina, sino que también cursó teología, al parecer con los dominicos de Montpellier. A estos conocimientos hay que agregar las lenguas árabe y hebrea. Sus conocimientos médicos brillaron tanto en su actividad docente como en la práctica de la medicina, asistiendo al rey Pere III en 1285, por lo que recibió en recompensa el Castillo de Ollers, no lejos de Tarragona. Sin embargo, la fama de Arnau de Vilanova iba a proceder de su intervención en la vida política y religiosa en el último período de su vida. A partir de 1299, casado y padre de familia, parece haber sufrido una conversión en el sentido de la dirección llamada de los «espirituales». Y haciendo de embajador de Don Jau-

me II ante el rey de Francia Philippe le Bel, da a conocer en la Universidad de París sus ideas acerca de la venida del Anticristo, por lo cual el 18 de diciembre fue detenido, aunque liberado al día siguiente, por presión real, ante su condición de diplomático. Pero esto no le libró del proceso, ni de la condena, de la que apeló ante el Papa, quien, posiblemente en atención a sus servicios médicos, se conformó con una abjuración privada. Vuelto el 1302 a Cataluña, polemiza duramente con los dominicos; logra que el papa Clemente V vea con menos antipatía sus proyectos de reforma eclesial y social; e intenta convertir al rey de Sicilia a sus planes, y que éste arrastrase a ellos a Don Jaume II, ya que según Arnau de Vilanova la Casa Real de Aragón era el centro político de la cristiandad; y su gran misión histórica debía ser la reforma de aquélla. En estas aventuras le sorprendió la muerte en 1311.

La obra escrita de Arnau de Vilanova es extraordinariamente importante. Su pensamiento religioso, científico y médico, excepcional, por muchas razones. Aquí sólo interesa en cuanto marco del pensamiento luliano. En este sentido hay que subrayar, en primer lugar, su ideología religiosa de la vía de los «espirituales», que no desmerece de la de Jacopone da Todi. En segundo lugar, su crítica de lo que yo llamaría el «teoreticismo» escolástico, para Arnau de Vilanova representado fundamentalmente por los dominicos. A la altura actual de la investigación sobre el pensamiento medieval, no puede usarse el calificativo de antiescolástico que los profesores M. Wulf y Carreras i Artau dieron a pensadores como Jacopone da Todi, Arnau de Vilanova o los averroístas latinos. Tan escolásticos eran éstos como sus enemigos dominicos o franciscanos. Lo que sí existe, y en Arnau de Vilanova de un modo eminente, es una crítica de lo que consideraba una mera posición dialéctica, sin proyección sobre la praxis social y, por tanto, religiosa. En tercer lugar, su repulsa por los métodos «parisinos», tan bien representados por Pedro de Auvernia, que en su debe tenía no sólo la persecución contra Arnau de Vilanova y los «espirituales», sino también la del tomismo y averroísmo. Finalmente, el espíritu de clan de la orden de Santo Domingo, que ni con el propio Santo Tomás

de Aquino fue del todo sincera; en aquellos tiempos, los contados casos de «defensores», que después los panegiristas del Santo fueron «descubriendo», eran migajas al lado del *consensus* general; en otro caso no hubiera tenido que volver a París el anciano San Alberto Magno a defender la memoria de su excepcional discípulo. Las campañas de Bernard de Puigcercós y Martín de Ateca en Cataluña y de Jean de Vigoroux en Provenza; la condena por el inquisidor de Valencia, el también dominico Guillermo de Colliure, justifican con creces la actitud de Arnau de Vilanova.

El factor común de estas actividades de Arnau de Vilanova es su conclusión de que por aquellos caminos la praxis de la fe no avanzaría una pulgada; y lo principal, la salvación de las almas, y su instrumento, la comunidad social de la cristiandad, se sacrificaba a las discusiones «escolares» de los teólogos. La verdad no la fabrican dialécticamente los hombres; la ofrece Dios a los mansos y humildes de corazón, a los que se hacen como niños, según la parábola evangélica. Nadie puede negar los excesos de Arnau de Vilanova, arrastrado por la polémica; mas tampoco la certeza de sus ataques al teoretismo, al *magister dixit,* y al peligro de la sofistería sorbónica. Además, es uno de los primeros que advertirá el valor que encerraba la postura de los «espirituales», y su entronque con el franciscanismo originario. Pero sería absurda la asimilación de la posición de Arnau de Vilanova con un estricto utopismo político o con la anarquía religiosa. Arnau pide a los Papas que acepten sus ideas y emprendan sus reformas; cree, además, que son los reyes, y muy especialmente los de la Casa de Aragón, los que tienen la misión de propiciar primero y realizar después el ideal de la sociedad cristiana que él postula. Más aún, Arnau predica el rigorismo moral; considera una afrenta que la tierra que guarda el sepulcro del Salvador esté en manos infieles. Recomienda que los judíos y musulmanes tengan que residir en barrios propios, y que al salir de sus casas deben ir marcados con una señal, para no ser confundidos con los cristianos; y, además, deben ser obligados a escuchar la predicación cristiana. Debe favorecerse el proselitismo cristiano, mediante la prédica a los infieles en sus propias tierras

y en sus lenguas vernáculas; en cambio, debe estar penado el proselitismo judío y musulmán. Finalmente, y en lo que se refiere al pensamiento más filosófico, todos sus conocimientos médicos y naturales no son óbice para que no vaya más allá de un muy elemental agustinismo avicenizado.

II

VIDA DEL BEATO RAMON LLULL

1. Origen y «conversión» de Ramón Llull

He intentado trazar un breve cuadro real del marco en el que hay que insertar la figura de Ramon Llull para comprender su vida, su obra y su pensamiento. Aquel entorno tenía las luces y las sombras de su época; en esto nunca ningún hombre tiene privilegio alguno. Pero, en conjunto, la estructura histórico-social de Cataluña en los siglos XIII y XIV presentaba un saldo global muy favorable, si se la comparaba con el resto de los reinos hispánicos. Dentro de aquella situación es en la que debemos ver la vida y el quehacer de un hombre de su mundo social, bien que de relieve excepcional y de proyección histórica; al cual, en primer lugar, intentamos comprender desde su vida «real», tarea nada fácil por haber sido objeto de la mitificación y de la polémica.

Nació Ramón Llull en Palma de Mallorca, probablemente a fines de 1232 o comienzos del año 1233. Fue hijo único de una familia de estirpe noble: Ramon Amat «Llull» e Isabel d'Erill. Con el tiempo el patronímico Amat debió perderse y sólo quedó a la familia el sobrenombre Llull, que debió haber recibido alguno de sus antepasados. Ramon Amat Llull acompañó a Don Jaume I en la conquista de Mallorca, recibiendo honras y posesiones que lo hicieron establecerse allí y renunciar a sus bienes peninsulares. También su hijo entró a servir como paje de Don Jaume I, cuando tenía catorce años. Muy joven aún fue nombrado preceptor del hijo del rey, el infante Don Jaume, que desde 1256 era príncipe heredero y gobernador de Mallorca. Cuando apenas tenía veinte años recibió Ramon Llull los títulos de mayordomo y general del infante

Don Jaume. En 1257 casó Ramón con Doña Blanca Picany, de cuyo matrimonio hubieron dos hijos, Domingo y Magdalena. Sin embargo, antes y después del matrimonio el joven Ramón gustó de la ostentación, el lujo, la diversión y los amoríos, pero no más de lo que era habitual en los medios cortesanos; el resto es pura leyenda para mejor contrastar después la santidad. La «conversión» tuvo lugar pasados los treinta años, tras cinco apariciones de Jesús crucificado, en otros tantos días, lo que le condujo a abandonar la vida frívola y a entregarse a la oración, la caridad y la penitencia. Tras larga meditación llegó Ramón a la conclusión de que su vida, de ahora en adelante, debía consagrarse a la conversión de los infieles, especialmente los de los países musulmanes, y a la redación de obras que combatiesen los errores de aquéllos. Después de dedicar tres meses a un hipotético poner en orden su casa y hacienda, y tras escuchar la predicación del día de San Francisco de Asís, vendió la parte de su patrimonio no precisa para su mujer e hijos —pese a lo cual Blanca Picany exigió y obtuvo un procurador de los bienes familiares—, y emprendió la «peregrinación»: Rocamadour y Santiago de Compostela.

2. El período de formación

A su regreso inició Ramon Llull sus estudios filosóficos, lingüísticos y teológicos, que ocuparon el período comprendido entre 1265 y 1274. Cuando contaba cuarenta años de edad se retiró al monte Randa, a unos treinta kilómetros de Palma de Mallorca, donde se entregó a la vida contemplativa. De allí marchó al Monasterio de la Real, donde debió escribir, entre otras obras, el *Libre de Contemplació en Dèu.* Sólo más tarde volvió a Randa, donde mandó edificar el santuario de Nuestra Señora de Cura. Al extenderse su fama, fue llamado a Montpellier por el infante Don Jaume, donde escribió la *Art demostrativa,* obteniendo del infante la fundación del Colegio de Miramar de Mallorca, para que en él residiesen trece franciscanos que aprendiesen la lengua árabe y pudieran marchar a convertir a los infieles musulmanes. La fundación aprobada en 1276 por el Papa Juan XXI (Pedro Hispano) fue re-

giamente dotada de posesiones y de una renta anual de quinientos florines de oro. En 1227 marcha a Roma, confiado en lograr de la Santa Sede la fundación de múltiples colegios de misioneros del tipo del de Miramar; y ante el escollo que presentaba el estado de «sede vacante» realiza largos viajes, entre 1277 y 1282, que, de entender en un sentido amplio las expresiones del propio Ramon Llull, le hicieron conocer casi todo el mundo entonces conocido, desde Portugal a Tartaria y desde Polonia a Abisinia; en realidad no debió pasar de Armenia. En 1282 vuelve a Perpignan a visitar a su protector, ya rey, Don Jaume II; y en 1285 vuelve a Roma, donde, tras varias peripecias, logra exponer sus proyectos al Pontífice Honorio IV.

En 1286 pudo aparecer Ramon Llull por primera vez en París, donde debió obtener el título de *magister,* si es que ya no lo tenía. Su enseñanza la realizó en la escuela de Berthauld de Saint Denys, a la sazón canciller de la Universidad. De creer a Llull, su misión fue pedir «al rey de Francia y a la Universidad de París que allí se construyesen conventos donde se aprendiesen las lenguas de los infieles». Al parecer, los dominicos parisinos no hicieron caso alguno a sus peticiones; y no mucho más los franciscanos en el capítulo general de Montpellier. Fue él mismo quien tuvo que traducir al árabe su *Art inventiva de veritat,* posiblemente en Génova el año 1289. Y, pese a las buenas palabras, que él mismo valora en exceso, del Papa Nicolás IV, del general de los franciscanos, tras el «capítulo general» de Rieti, etc., tiene que decidirse a actuar por su cuenta y embarcarse hacia el norte de Africa tras una dura crisis espiritual y física padecida en Génova. Tampoco su misión en Túnez fue un éxito. Polemizó con los alfaquíes islámicos y fue denunciado, juzgado y condenado al destierro, que quiso evitar; pero ante la airada actitud del pueblo tunecino, volvió de su decisión y embarcó, arribando a Nápoles. De nuevo, tras su enseñanza en la ciudad napolitana, volvió a sus proyectos romanos, tanto cerca de Celestino V como de Bonifacio VIII. De nuevo experimentó una crisis espiritual que refleja admirablemente una de sus más grandes obras literarias, el *Desconhort.* Tras esta crisis, y acaso animado por el eco que sus llamadas habían tenido en Fray

Ramón Gaufredi, que el 26 de octubre de 1290 había ordenado que se permitiese a los frailes menores de varias provincias el conocimiento de la enseñanza de Llull, ingresó en la Orden Tercera de San Francisco; probablemente en 1295 y en el mismo Asís.

3. La época de las «polémicas»

En 1298 vuelve Ramon Llull a París. Está decepcionado de sus aventuras romanas; acogido de nuevo a la generosa protección de Don Jaume II, su espíritu parece más sosegado y su pensamiento se presenta más decantado. De aquí su mayor eco como profesor, aumentado por su apasionada intervención en la polémica antiaverroísta. Pero, en conjunto, su magisterio fue limitado y controvertido; tanto, que él mismo reconocería que decidió abandonar la enseñanza y la polémica para escribir el *Arbre de filosofia d'Amor,* complemento del *Arbre de Sciencia,* que concluyó en 1298. A partir de 1299 vuelve a convertirse Ramón Llull en infatigable viajero: Barcelona, Mallorca, Chipre, Armenia, Rodas y Malta, hasta el 1302, en que regresó a Mallorca, no para descansar, sino para, vía Montpellier y Génova, reemprender sus gestiones ante el Papa, en este caso en Lyon (1305). En 1306 tiene lugar su tercera estancia en París, que apenas duró un curso. Regresado a Mallorca, embarcó para Africa, desembarcando en Bugia, donde predicó la fe cristiana públicamente, con el esperado resultado de la persecución y cárcel. En ella empezó a escribir la *Disputatio Raimundi cum Hamar sarraceno,* que no pudo acabar, ya que, tras seis meses de prisión, fue expulsado de Bugia, naufragando la nave que lo devolvió a Génova cerca de Pisa, donde residió dos años dedicado a preparar una expedición de cruzada a Tierra Santa. Pero el *Liber acquisitione Terrae Sanctae,* escrito en 1309 en Montpellier, no debió causar gran impresión al Papa Clemente V. Realiza entonces Llull su cuarto y último viaje a París, donde enseñó entre 1309 y 1311. Es entonces cuando hay que situar su más enconada polémica antiaverroísta. «Pues, como viese que por causa de las afirmaciones del *Comentador* de Aristóteles, es decir, Averroes, muchos se separaban del camino recto de la verdad

y especialmente de la fe cristiana, afirmando que, en cuanto al modo intelectivo, la fe cristiana era imposible, aunque fuese verdadera desde el modo del creer; y eso que eran gentes nacidas dentro de la nación cristiana. Por esto se esforzó en combatir y refutar su opinión, reduciéndolos a no poder responderle. Pues si la fe cristiana no fuese posible de comprender, tampoco podría ser verdadera.» Al parecer, en esta ocasión, Ramon Llull obtuvo éxito en su polémica. Cuarenta profesores parisiños aceptaron sus doctrinas en 1310; el rey Philippe le Bel recomendó sus escritos; el propio Canciller de la Sorbona, Francisco de Nápoles, aprobó sus escritos. Esto le dio ánimos para marchar al Concilio de Viena, al que propuso en el opúsculo *Petitio Raymundi in concilio generali,* nada menos que diez proposiciones, que en parte aceptaría el Concilio: institución de colegios de lenguas orientales en París, Roma y Toledo; fusión en una sola de todas las órdenes militares; dedicación de un diezmo de las rentas de la Iglesia para la conquista de Tierra Santa; prohibición de duplicidad de prebendas y de todo tipo de lujo a los clérigos; sencillez en los hábitos del clero; prohibición de la enseñanza de los averroístas; condena de la usura; predicación obligatoria a judíos y musulmanes residentes en los reinos cristianos, precisamente los sábados y viernes, respectivamente; estructuración del derecho de acuerdo con el pensamiento luliano; y sistematización de la medicina con idénticos criterios. De las medidas acordadas por el Concilio, la más eficaz fue la creación de cátedras o colegios en Bolonia, Oxford, París, Roma y Salamanca, para que se enseñase árabe, caldeo y hebreo.

4. Testamento y muerte

El relativo éxito de Ramon Llull viene a clausurar su aventurera e infatigable vida. Algún biógrafo sitúa entonces (finales del 1312) la fundación de un colegio, germen del futuro «Estudio general» luliano de Mallorca; pero no hay prueba evidente que así lo fuera. En cambio, es muy importante su testamento, otorgado el 16 de abril de 1313, cuyos datos son fundamentales para reconstruir su vida. Tras él emprende sus últimos viajes misioneros: a Mesina primero, hacia Afri-

ca (1314) después. En Túnez vivió casi dos años, dedicado a la predicación y polémica, amparado en las cartas de recomendación de Don Jaume II al rey de Túnez. Respecto a su muerte, es muy difícil expresar una opinión terminante; carecemos de documentos inmediatos a ella. La tradición señala como fecha de su muerte el 29 de junio de 1315 y como causa el martirio, pues moriría, bien en el viaje, bien al llegar a Mallorca, a causa de haber sido apedreado en Bugia. Sin embargo, la fecha de su muerte hay que retrasarla a principios de 1316, en razón de las cartas de 5 de agosto y 29 de octubre de 1315 de Don Jaume II, y de dos obras de Llull fechadas en Túnez en diciembre de 1315. En cuanto al martirio, es evidente que lo deseó ardientemente, como lo expresó en varias obras, y que por su fe padeció no sólo viajes, dolores e incomprensiones, sino también la prisión, el insulto y los golpes; pero no existe prueba formal de su linchamiento final en Bugia.

5. La personalidad de Ramón Llull

Las abundantes fuentes autobiográficas de Ramon Llull permiten reconstruir su fuerte y apasionada personalidad y su carácter radicalmente individualista. Fue, en primer lugar, como sucede con todo hombre, criatura de su tiempo y de sus circunstancias. Fue «indomable e indomesticable su loca mocedad», como él dice; mas también lo fue, aunque en otro sentido, su madurez y vejez. Si fuera cierto todo lo que dice de sus pecados de juventud, su conversión cambió el sentido de su carácter, pero no su talante; éste siempre fue el mismo. Aparte de su conversión y de dos reconocidas crisis espirituales, que le pusieron al borde de la desesperación, dentro de lo que se considera como normalidad «estadística» media, aparecen frecuentes rasgos maníaco-depresivos. Al abandono, no suficientemente justificado, de su familia, siguen frases de tierno amor a su hijo, al que después parece de nuevo recordar. Pontífices, reyes, profesores, superiores de órdenes o simples frailes son juzgados según el eco que hicieron a sus peticiones, ideas o doctrinas. Respecto al infiel, su amor por la salvación de sus almas llega a tales extremos, que ni siquiera

desea que se respeten sus días sagrados, viernes y sábados, lo que entonces era general costumbre. A la hora de pedir medidas al Concilio de Vienne, coloca a un mismo nivel las que conciernen a toda la cristiandad, como las referentes a su peculiar pensamiento. Su polémica antiaverroísta está muy lejos de la ecuanimidad y de la justicia. Estas humanales dimensiones de la personalidad de Ramon Llull no restan un ápice de mérito a su rotunda y permanente conversión, a su tenacidad y a su sinceridad; tanto, que Llull vivió y murió espiritual y psíquicamente joven. Su ánimo de convertido no se enfría, como en tantos otros, con los años; se mantiene y se acrecienta. Su tenacidad se impone a sus depresiones, a los humanos decaimientos y aun a la conciencia de fracaso. Su sinceridad, salvo la inevitable exageración catatímica respecto de los años de «la vida en pecado», resulta extraordinaria. Si podemos conocer sus naturales deficiencias o el tipo de su personalidad, es porque él mismo nos las descubre. Pero, pese a su ideal de reforma y a su apasionada utopía, aquella sinceridad le libra del peligro de la falta de humildad y de la fingida modestia, que encubre a veces el orgullo de sí mismo en muchos de los «espirituales» de su tiempo. En esta ocasión sí que acertó plenamente Menéndez Pelayo al llamarlo «almogávar del pensamiento católico»; espíritu medieval, a la vez integrado en la sociedad de su tiempo y rebelde de ella. Con un temple que no le dejó ser un simple «buen fraile»; mas con talante que le convierte en la más universal aportación hispánica al pensamiento del medievo.

III

ORIGENES Y FUENTES DEL PENSAMIENTO LULIANO

1. La formación literaria caballeresca

Aunque los lulistas han discutido largamente sobre el origen y desarrollo de la formación luliana y acerca de las fuentes de su pensamiento, creo que una y otro se explican suficientemente desde los aspectos culturales del marco histórico social de las «naciones» catalanas en el siglo XIII. Por eso se incidió, en su lugar, sobre tales circunstancias. Que Ramón Llull recibiese el título de «Doctor Iluminado»; que a veces sea más que parco al citar sus fuentes, no autoriza a suponer que estuviese «fuera» de su tiempo. Y no es mengua, sino riqueza, que gran parte de su saber procediese del entorno cultural en que se educó y vivió. Por esto se prescinde aquí de toda la enojosa polémica de arabistas, lulistas y medievalistas sobre este tema, para atenernos a datos y connotaciones reales.

El testimonio de Ramon Llull y de sus escritos descubre, en primer lugar, la educación literaria exigida para su formación caballeresca cristiana, por su condición de noble y a nivel de la Cataluña del siglo XIII. Aunque no tuviésemos los testimonios de «haberse dado al arte de trovar y de componer canciones», de hallarse componiendo una canción frívola cuando se le apareció Jesús crucificado, bastaría su obra rimada y el *Libre del Orde de Cavalleria* para situar su primera educación. En la fuerza y perduración de esta primera formación reside su singularidad de primer gran pensador medieval en lengua vernácula. No hay duda de que San Buenaventura y Santo Tomás se formaron también en las suyas; pero rápidamente la formación escolástica, recibida casi de niños, recu-

bre aquéllas. En el caso de Ramón Llull no sucedería así; para el siglo XIII treinta años son muchos. La «conversión» lo que hace es traspasar «a lo divino», que hubiera dicho San Juan de la Cruz, la formación literaria caballeresca. Ahí tenemos el *Art abreviado d'atrobar veritat* (Arte abreviado de encontrar la verdad), donde la trova caballeresca encuentra su versión «a lo divino». En *Blanquerna* se realiza el más logrado resultado personal: un nuevo juglar a lo divino, cuya misión es ir cantando por los mundos de Dios la gloria y el esplendor del Creador y del Salvador. Cuando el nuevo trovador alcanza esta idea, el «honor de Dios» se convierte en el único valor, que cantan los cielos y la tierra, pero que hay que limpiar de las manchas que la humanal condición le ha infligido con el pecado y la infidelidad. Para el pecado, el creyente tiene, al menos, el remedio de la penitencia; pero la existencia del infiel, dentro y fuera de la cristiandad, representa un escándalo permanente, coronado con el escarnio de que la tierra que sintió las plantas de Jesús de Nazaret, nuestro Salvador, esté aún en manos de infieles.

También están enraizadas en el ideal caballeresco las polémicas lulianas. Ramon Llull se distingue de Ramón Martí, en este aspecto, por su peculiar matización del ánimo polémico, aunque la de aquél fuese, naturalmente, el «método y forma» seguido por Llull, pero con estilo totalmente diferente. Ramón Martí atribuye sus fracasos polémicos tanto a la mala fe de sus adversarios como, indirectamente, a la necesidad de una mejor formación intelectual. La polémica de Ramon Llull tiene un cierto aire de duelo caballeresco; y si cree en la posibilidad de su triunfo es porque está seguro de la doble fortaleza de su razón: la verdad de su causa y la estructura de su pensamiento. Hace años que los profesores Carreras i Artau subrayaron suficientemente que el término *Arte,* con que designa a varias de sus obras, y entre ellas las más importantes desde el punto de vista del pensamiento, hay que entenderlo en el sentido de *fortaleza espiritual.* Se trata de las mismas *artes* bélicas del caballero, pero ahora estructuradas desde el sistema intelectual. La polémica luliana es, pues, permanente; contra judíos, musulmanes, malos cristianos, clérigos inobservantes, Papas y reyes «holgazanes» respecto al ideal de Cruzada, frailes

y profesores meramente dialécticos, o empecinados y contradictorios averroístas. Pero, además, esta polémica permanente constituye la escaramuza del gran ideal caballeresco de su tiempo, que sigue siendo para Llull la *Cruzada.* Toda la interna contradicción de los ideales medievales del siglo XIII, que penetran hasta 1335, cuando menos, aflora en la formación de Ramon Llull. Su *Cruzada* no es una versión «a lo divino», empapada del amor universalista del primer franciscanismo, o del racionalismo dialéctico de San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Ramon Llull, pese a todo lo «Doctor Iluminado» que luego fuera llamado, pisa firmemente la tierra de su circunstancia histórico-social. En la planificación de su «Cruzada» tiene su parte la razón y otra la guerra. O, como él dice: a los infieles hay que convertir «con hierro, con el palo y con el argumento verdadero»:

Que ab ferre e fust e ab ver argument,
se donàs de nostra fe tan gran exalçament,
que els infeels venquessin a convertiment.

Finalmente, el ideal del eterno femenino de la formación caballeresca, que Ramon Llull practicó «a lo humano» con sus poesías, canciones y amoríos, perviviría también en la medieval trasposición «a lo divino». El abad Blanquerna hablará como un caballero medieval. Su «dama» es la más alta dama: la Virgen María. Como buen caballero, a ella cantará y alabará sobre todas las damas. Y cuando un caballero le diga que si fuese propiamente tal tendría que mantenerlo con las armas, Blanquerna le responderá que «el conocimiento y la razón son armas espirituales», tan aceradas y valiosas como las otras y más eficaces para vencer al error y al mal. Por esto el desafío entre el caballero «según el mundo» y el caballero «a lo divino» será dialéctico, hasta que el primero, a fuerza de probadas razones, tenga que reconocer que no hay dama más bella, hermosa y llena de toda clase de venturas y dones que la Virgen María. Entonces para honrar como cumplido caballero a tan excelsa «Dama», instituye una nueva «orden de caballería», cuya regla, titulada *Benedicta tu in mulieribus,* regirá desde entonces su conducta en sus nuevas aventuras. Pero cuando el «nuevo» caballero cristiano encuentra a quien no se aviene a

reconocer que tan excelsa «Dama», la Virgen María, fuese la Madre del Salvador, Dios vivo, entonces no recurre a la dialéctica, sino que reta a singular combate, uno a uno, a todos los caballeros de la corte del infiel rey musulmán. Tras vencer a varios caballeros musulmanes, el último de ellos acaba por proclamar las virtudes de la Virgen, Madre de Dios. Ante ello, el enojado monarca islámico prende a ambos caballeros y los condena a muerte, viéndose así premiado con la corona del martirio.

La formación literaria caballeresca catalano-provenzal del siglo XIII encerraba los suficientes conocimientos gramaticales, poéticos y retóricos. Por tanto, a la «retórica» de la conversión y al deseo de encomiar el valor de la «iluminación» divina hay que atribuir muchas de las expresiones de Llull que han conducido a la crítica a plantear el problema de la supuesta originariamente deficiente formación intelectual y la posterior existencia de unos conocimientos que no se sabe cómo y cuándo fueron adquiridos. Naturalmente, es cierto que Ramón Llull declara, tras su conversión, que carece de ciencia, que se siente incapaz de su nueva misión y que si se decide a escribir es porque lo que haga procederá de la iluminación divina. Mas todo ello es tan estricta retórica como el dar gracias a Dios porque le «había concedido la gracia de entender la lengua árabe». Además, el hecho de que no sepamos quiénes fueron los maestros de Ramon Llull, ni sus primeras lecturas tras la conversión —tampoco sabemos los anteriores a ésta— no significa nada, siempre que podamos rastrear las fuentes desde sus obras y cuando sabemos cuál era el entorno cultural en que antes había vivido y después viviría. ¿Respondió la educación real de Llull al ideal que éste traza en *Blanquerna*? En sentido literal, no; pero muy aproximadamente, sí.

2. Los conocimientos lingüísticos

Algo semejante sucede respecto a los conocimientos lingüísticos de Ramón Llull. En cuanto al vernáculo catalán, son evidentes. Respecto al árabe, notorios: declara haberlo estudiado, saberlo hablar y escribir y con la amplitud y la profun-

didad suficiente para escribir algunas obras antes en lengua árabe que en catalán, y no sólo, como parecería más natural, la *Lógica de Algazel,* sino nada menos que el *Libre de Contemplació en Dèu.* Finalmente, la presunta ignorancia del latín por Llull procede de tomar no sólo literalmente, sino incluso sin las matizaciones que hace, las retóricas declaraciones de Ramon Llull. Realmente lo que éste hace es excusarse de las posibles deficiencias de su latín, en un sentido que me hace recordar las excusas del astuto Ibn Sab'īn de Murcia sobre su pensamiento. ¿El Doctor Iluminado no temería más, en realidad, a los problemas de la marcha dialéctica de sus argumentos filosófico-teológicos, que a su expresión en lengua latina? Ramon Lull conocía suficientemente el latín, no sólo para componer libros, sino para exponer su pensamiento *ex cathedra,* en cuatro ocasiones en la Sorbona y en otras varias en Montpellier y Nápoles, pues entonces en tal menester estaba vedada la lengua vernácula. Por lo demás, sólo escribiendo latín podía dirigirse a las cortes pontificia y reales y presentar como ideal de la cristiandad la existencia de una lengua única para todo el orbe cristiano: la latina. Así, pues, lo que dice Llull respecto de su latín es que acaso no expresase bien con él sus razones, «por no ser suficientemente gramático ni retórico». Y que otros, más duchos que él en la lengua latina, «traduzcan bellamente al latín» las profundas razones de *Los cent Noms de Dèu:* «Suplec, donçs, al Sant Paire Apostoli que el faceu posar en llati, en bell dictat, car jo no li sabría posar per ço car ignor gramatica.» Si de aquí algo puede deducirse es la autoestima que Llull tenía de su obra, para desear su traducción latina en *bell dictat.*

3. La formación filosófico-teológica

Algo semejante sucede respecto a la formación filosófico-teológica de Ramon Llull. Lo mismo que respecto a la ignorancia del latín siento discrepar del gran maestro Asín Palacios, en este caso lo hago de mis maestros en la filosofía de Llull y en el pensamiento latino medieval hispánico, los profesores Carreras i Artau. No hay ni autodidactismo ni escolasticismo popular en Llull, o los hubo también en muchos otros autores,

incluida no sólo la escuela franciscana, sino también parte de la dominica. Lo que sucede es que Ramón Llull no es del grupo de los grandes sistemáticos: San Buenaventura, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Enrique de Gante, Rogerio Bacon, o el Venerable Juan Duns Escoto, por sólo citar figuras cristianas del siglo XIII. Pero, por no salir del ámbito catalán, su línea dialéctica, *mutatis mutandis,* se mueve dentro del mismo ámbito de Ramon Martí y Arnau de Vilanova. En las citas de «autoridades» no se diferencia apenas de los autores que se mueven entre 1274 y 1335: *Antiguo y Nuevo Testamento, Alcorán* y *Talmud,* estos últimos con mayor y mejor conocimiento que otros muchos autores. Aristóteles *(Física, Metafísica, De Anima, De Coelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologicos, Del sueño y vigilia, De sensu et sensato, De animalibus,* etc.); *Corpus Dionisiacum;* San Agustín *(De Trinitate);* San Anselmo, Ricardo de San Víctor y Pedro Lombardo *(Liber Sentientiarum);* Santo Tomás de Aquino *(Summa contra gentes);* al-Kindí, Avicena, al-Gazzālí, Ibn Ṭufayl y Averroes. Hasta donde conociese Llull estas fuentes es problema común a él y a otros muchos autores medievales. Empero, sus desconocimientos o malas interpretaciones de Aristóteles, Avicena y Averroes son comunes a múltiples pensadores de entonces, y muy especialmente entre los pertenecientes a la escuela franciscana, que en ella hay que entroncar a Llull. En cambio, conoce perfectamente a al-Gazzālí, cuya lógica compendia en árabe; y ha manejado indudablemente a los *sūfíes,* en la parte de *Blanquerna* conocida por *Libre d'amic e Amat* y a la *Mu'tazila* en *Los cent noms de Dèu* (para los musulmanes son 99).

4. La formación apologético-polémica

El cuarto conjunto de elementos que intervienen en la formación y en el desarrollo del pensamiento de Llull está constituido por la literatura polémica antijudía y antimusulmana del siglo XIII, y muy concretamente la del ámbito cultural catalán. La convivencia de las tres religiones, cristiana, judía y musulmana fue, como se indicó antes, muy profunda; sus interrelaciones, casi inextricables; mas su talante fue siempre

conflictivo. Pensadores que discrepan en tantas otras cosas, como los profesores Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz, llegan a coincidir en las bases de esta situación, aunque difieran radicalmente a la hora de valorar sus resultados. Cristianos, judíos y musulmanes estaban profundamente convencidos de que su fe y creencia era la única auténtica; se tratase del común de los fieles, ignaros de todo saber; fuese el caso de los pensadores mejor formados. Todo el profundo aristotelismo de Averroes no empece para que éste reitere su creencia en el valor absoluto de la fe islámica; todo el sorprendente realismo histórico-sociológico de Ibn Jaldūn no impide que considere al Islam como la religión definitiva y a la *Umma* o comunidad de creyentes como la sociedad ideal. Lo mismo sucede en judíos y cristianos. Pero a nivel medieval, cuando nada existe parecido a lo que luego se llamará *el estado,* no existe frontera entre el nivel socio-religioso y el sociopolítico. La cristiandad como sociedad terrena, la sinagoga como estructura social y la *Umma* como sociedad temporal definitiva son por propia naturaleza excluyentes. Los puntos comunes entre cristianos y judíos: el Dios único del *Antiguo Testamento,* más que acercar distancian. Todavía el estricto pagano tiene la excusa de la ignorancia; el haber sido depositarios de la Revelación y no haber aceptado la definitiva de Cristo hace reos a judíos y musulmanes de un capital demérito. Aun a la hora de rezar por ellos, hasta hace muy pocos años, se diría en el Oficio del Viernes Santo: «Por los pérfidos judíos.» Queda, empero, al menos en teoría, una excepción: la musulmana de los *Ahl al-Kitāb,* la «gente del libro», judíos y cristianos, que no eran ni fieles *(musulmanes),* ni infieles *(cafres);* pero esta tolerancia estaba mitigada por el hecho de la obligación del pago del sustancioso impuesto de *capitación,* y de hecho sólo subsistió con los príncipes *omeyas* y *'abbāsíes;* almorávides, almohades y turcos la redujeron a un recuerdo histórico. El proselitismo era obligatorio y se dio de hecho en las tres religiones; la intolerancia, cuando controlaban el poder, también. El *ŷihāz,* la guerra santa, y la *cruzada* no perdieron nunca su vigencia histórica. Es cierto que en un ámbito histórico de casi novecientos años de convivencia, como fue el caso de la vieja Hispania, las relaciones, los aportes

culturales, sociales y afectivos fueron múltiples; no olvidemos, empero, las matanzas de judíos en al-Andalus y en los reinos cristianos; la expulsión y emigración de los mozárabes y judíos de al-Andalus a los reinos cristianos, y, finalmente, la expulsión de los judíos por los Reyes Católicos y de los moriscos por Felipe III.

En esta situación hay que colocar la literatura polémica en las «tres religiones», y muy concretamente, en el caso de Ramón Llull, la cristiana del siglo XIII, cuyo desarrollo estaba condicionado tanto por el mejor conocimiento de la realidad religiosa del Islam y del judaísmo, como por el consiguiente o inconsciente sentimiento del fracaso final del ideal de la cruzada guerrera. Para Llull esto era incluso más evidente porque había conocido la inutilidad del intento de cruzada a Tierra Santa de Don Jaume I, el «Conquistador» de Mallorca, de Valencia y de gran parte del reino de Murcia. La conciencia general se traduce en un amplio sentido de la necesidad de una permanente cruzada apologética que podía intentar la conversión del infiel, no sólo del incrustado en la Cristiandad, sino del situado en sus propios y exclusivos países. Las controversias públicas del siglo XIII, como las ya referidas de París y Barcelona; las predicaciones forzadas en las mezquitas y sinagogas de las comunidades musulmanas y judías del ámbito socio-político de la Cristiandad, y las obras de «disputa», son los tres escalones de esta polémica. En el caso de la Corona de Aragón, San Ramon de Penyafort y Ramon Martí constituyen el origen de este aspecto de la formación luliana. San Ramon es el motor jurídico de la literatura de polémica, en Cataluña cuando menos; Ramon Martín es el modelo doctrinal. Es cierto que la prioridad corresponde a la *Summa contra gentes,* de Santo Tomás de Aquino, sobre todo después de saber que el Aquinate hizo, muy joven aún, una primera redacción de dicha obra. Pero la redacción definitiva de la gran obra del *Doctor Communis* va mucho más allá de la intención de la simple literatura polémico-apologética. Si fuera cierto que San Ramon de Penyafort aconsejó tanto a Santo Tomás como a Ramon Martí la escritura de este tipo de obras, y ello por la cantidad y calidad de infieles judíos y musulmanes en los reinos de la Corona de Aragón, en el caso

de Santo Tomás de Aquino la fuerza de su genial pensamiento le llevó mucho más allá del ámbito de la literatura de polémica apologética. Que el *Pugio fidei* lo fuera, no lo dudo; basta con su título y con su reducido contenido. Igualar al mismo rango la *Summa contra gentes* sería señal cierta de ignorancia o menosprecio de obra tan completa y profunda. No ha de extrañar, pues, que Ramon Llull se mueva dentro de unos límites más próximos a los de Ramon Martí que a los de Santo Tomás de Aquino. El mérito principal de Llull consiste en ampliar el campo de la disputa apologética racional, desde el terreno de los estrictos *preambula fidei,* presupuestos de la fe, y verdades religioso-naturales, al terreno de las afirmaciones doctrinales concretas de la fe, incluidas aquellas que el creyente considera como misterios. Pero esta ampliación tenía sus raíces en el pensamiento de la escuela franciscana, como cualquier lector de San Buenaventura puede conocer.

5. La espiritualidad franciscana

La articulación de las anteriores cuatro raíces del pensamiento luliano dependería de la irradiación polar de un quinto y fundamental elemento: la espiritualidad franciscana. A nivel del último tercio del siglo XIII y primeros del siglo XIV, el pensamiento cristiano puede vertebrarse —que no clasificarse— en torno a dos direcciones polares: una *más* «intelectualista», la representada ante todo por San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, pero también por Rogerio Bacon y el Beato Juan Duns Escoto; otra *más* «afectiva»: la de San Buenaventura y R. Marston, pero también de Eckhart. Sólo en el aspecto más popular, o sea, a nivel de la prédica, pudiera decirse aproximadamente que la primera era la típica de los dominicos, y la segunda la característica de los franciscanos. Pero que nadie simplifique tanto las cosas que no se acuerde del mucho racionalismo que hay desde Alejandro de Hales a Duns Escoto, ni del misticismo de Eckhart, ni que Santo Tomás es el sentido poeta del oficio del *Corpus Christi.* La espiritualidad franciscana del sentimiento tenía, empero, la doble virtualidad de su inicial ímpetu de puro amor, que se prestaría a muy variadas matizaciones; y en el caso de la di-

fusión doctrinal, o popular, sus coincidencias con el movimiento de amor divino de los *ṣūfíes* musulmanes. Las consecuencias del ejemplo de San Francisco; la polémica sobre el auténtico sentido de su vocación, iniciada ya en vida del Santo de Asís, y aun la gigantesca pseudomorfosis histórica que se ha realizado en nuestros días, haciendo del *Poverello* el precursor de los movimientos utopistas actuales y hasta de la moda del *streaking,* no facilitan el rápido buceo en las raíces de la intimidad amorosa de San Francisco. Pero fuese movido por el espectáculo cruel de la guerra, o por el fracaso del esfuerzo guerrero de la Cruzada, o por ambas cosas a la vez, lo cierto es que el Santo de Asís proclama el valor exclusivo de los *medios pobres* de la Cruz, sobre los *medios ricos.* Será la oración, la pobreza, la alegría dolorida, y el amoroso martirio los medios para acceder a Dios y para llevar a los hombres a la conversión espiritual. Por tanto, esta religiosidad vale para todos, ricos y pobres, inteligentes e ignaros. Y como en el terreno doctrinal eran más los pobres e ignorantes que no los ricos en conocimientos, esta espiritualidad tendría un ancho campo. Por esto pienso que con igual derecho podían sentirse seguidores de San Francisco los fieles observantes de las tres órdenes abiertas por el Santo, que los «reformados» posteriores, los «espirituales», los visionarios y los que quieren romper todo orden social, religioso o político.

6. Los límites de la «imitación» franciscana de Ramon Llull

El venerable Ramon Llull se ha nutrido de esta espiritualidad franciscana. Al releer, para esta ocasión, la famosa *Vita Coetànea* —según la tradición dictada por Llull a uno de sus discípulos—, no he podido evitar la duda sobre su realidad radical, es decir, respecto a su raíz misma. Y no porque dude de los hechos que se narran en ella, pero sí por mis reservas sobre su sentido, ya que el paralelismo con ciertos hechos de la vida de San Francisco son evidentes. Ramón Llull se conconvierte ante la visión de Jesús Crucificado, que no se diferencia demasiado de la actitud de San Francisco ante el Crucificado de San Damián. Los propósitos de Llull: conversión

de los infieles, hasta sufrir por ellos el martirio; traducción a lo divino del ideal caballeresco; sentido de perfección individual y social; reforma de la Iglesia y de la sociedad política, fueron también los supuestos de San Francisco. Y tan trovador de Dios fue el autor del *Cántico al sol* como el del *Blanquerna.* En uno y otro hay un claro propósito de *Imitatio Christi,* hasta por el supremo del martirio; pero en Llull hay también una cierta *imitación de Francisco de Asís,* por inconsciente que fuera, tanto que pese a su independiente personalidad y su carácter tan singularizado, el único compromiso que contrae es con la Orden Tercera de San Francisco. Empero aquí terminan, para nuestro tiempo, las coincidencias. Para Llull la utilización de las armas dialécticas, introducidas por Alejandro de Hales y San Buenaventura, es también espíritu franciscano. Por esto su posición filosófica va a representar una reacción no sólo contra el racionalismo averroísta, sino contra el muy limitado de San Alberto, Santo Tomás y Duns Escoto.

7. La vuelta a la tradición de la «primera escuela» franciscana

En el campo del pensamiento medieval la postura de Ramón Llull, aunque él creyese de buena fe que era un estricto antiaverroísmo, es quizá la última gran síntesis franciscana del agustinismo avicenizado. La gran confianza de Llull en la razón es típica del movimiento de doble raíz agustiniana y aviceniana y, por tanto, neoplatónica. Si la razón es participación humana en la «luz increada», su poder debe ser extraordinario, tanto como para poder mostrar dialécticamente las verdades de fe. Esta mostración es necesaria por un gran motivo: la conversión del infiel; con un doble campo: la cruzada espiritual contra el infiel en sus propios territorios; y lucha contra las «posiciones» de la «quinta columna», que luego se diría: los averroístas. En el primer caso, la dialéctica es la culminación del ejemplo personal, la predicación, la enseñanza poético-literaria; en el segundo, y en cuanto aquí el «enemigo» se intitula aún cristiano, la dialéctica racional debe ocuparlo todo. Por esto, frente a las simplificaciones de los

«espirituales», como Arnau de Vilanova, que contrapone *Evangelio* y dialéctica, Ramón Llull ampliará el campo de la filosofía hasta comprender la mostración de todas las verdades de la fe cristiana. Como todos los neoplatónicos, *Mu'tazila, Ṣūfíes,* Avicena, San Buenaventura, está convencido de que la razón, en su condición de luz, lo puede todo. Tanto que Llull cree firmemente que es posible conseguir un *arte* capaz de mostrar, *more geometrico,* que luego diría Spinoza, la verdad matemática de sus conocimientos, que no son otros que las verdades de la fe cristiana. Para ello no le importa de dónde procedan los aportes doctrinales que va a utilizar; lo mismo le da la lógica de *al-Gazzālí* que los 99 *asmā 'al-ḥusnà* («nombres divinos») islámicos, que él eleva a cien; la neoplatónica teoría de la iluminación aviceniana, «cristianizada» desde Gundisalvo y Guillermo de Auvernia hasta Marston y Acquasparta, que las *dignidades* (Ḥaḍras) y *moradas* de los míticos *ṣūfíes.* La filosofía no es para Llull *ancilla theologiae,* sierva de la teología, sino las propias verdades cristianas dialécticamente desarrolladas; no hay concordancia ni reducción de razón y fe, sino que son modos distintos de una verdad raíz: la del Dios y Señor nuestro Jesucristo.

Junto a este racionalismo ilimitado, auténtica confianza en los poderes de la humana razón, Ramon Llull coloca un verdadero espíritu crítico. Sin él su pensamiento no hubiera ido más allá del panracionalismo fideísta del fácil predicador de mentes ignaras. Naturalmente, la razón lo explica todo, pero dentro de los límites de lo que sabemos. Y no se trata tan sólo de que bastante de lo que conocemos lo sabemos por Dios, sino que el hombre, mal que le pese, es sólo hombre; y la naturaleza es un gigante lleno de «grandes y numerosos secretos», que no podemos ni siquiera atisbar. Las posibilidades operativas de la naturaleza son mucho más amplias que las que posee la inteligencia humana para captarla y comprenderla. Lo mismo sucede respecto a la esencia íntima del alma humana; y a la profundísima, inexcrutable, inabarcable e incomprensible de la esencia divina. Allende la probación de la Trinidad de personas, no cabe una indagación dialéctica posterior. ¿Queda, pues, un ámbito de misterio cerrado a la

vida intelectual humana? No. Donde acaba la dialéctica y la crítica empieza la intuición mística.

«Quien quisiera extender el pensamiento y ampliar sus límites —escribió Ramon Llull en el *Libre de Contemplació en Dèu*—, contemple en Vos, oh Señor, la manera y el arte de este libro. Porque al usar y tratar la manera y el arte de este libro, el hombre alcanzará a enamorarse de Vos; y por este amor ampliará y ensanchará su sabiduría, su ciencia, su agudeza mental, su gracia y su bendición.» Entonces ya no hay límites en lo que puede alcanzar el alma humana; las mismas contradicciones pierden su sentido. Ya no es preciso ni la misión apostólica de juglar de Dios. Cuando se han alcanzado las «moradas» superiores de la estricta contemplación, entonces el hombre se siente *foll d'amor,* loco de amor divinal; y el alma, tras los ardientes coloquios del enamoramiento divino, se sumerge en el anonadamiento en Dios, donde por tener ya el Todo, ninguna de las cosas, o sea, nada, tiene sentido.

IV

EL «ARTE» DE LLULL Y EL SENTIDO DEL PENSAMIENTO LULIANO

1. El valor lógico de la Ars luliana

El carácter dialéctico del pensamiento de Ramon Llull condujo durante siglos, sin más excepción que la del gran Leibniz, a menospreciar de un modo absoluto sus pueriles y absurdas elucubraciones (Prantl), sus arracionales desvaríos (Brentano) o sus farragosos y fantásticos discursos y cuadros. Afortunadamente el panorama ha cambiado en los últimos cuarenta años, gracias tanto a la investigación histórica (Carreras i Artau) como al desarrollo de la lógica simbólica. No fue, pues, un error, sino una clarividencia de Leibniz, haberse entretenido en su discutida *Ars Magna.* Por otra parte, su obra hay que verla desde el ambiente logicista medieval, que no haría sino crecer, desde los desarrollos del pensamiento del siglo XIII, hasta la nueva lógica de la *via modernorum* y los por tanto tiempo pretéritos intentos de las *gramáticas generales* de los siglos XIV y XV. Así, pues, los esfuerzos lulianos no constituyen una pieza única y cerrada, sino más bien un camino especulativo, de lenta evolución genética, que duró tanto como la propia vida de Ramon Llull y sobre la que se reflejan las cinco raíces de su formación y la riqueza modal de la radical intención apologética.

2. Los orígenes árabes de la lógica luliana

Los orígenes de la lógica de Ramón Llull hay que ponerlos en la lógica árabe. Es suficientemente conocido el desarrollo impreso por el pensamiento de los musulmanes a la lógica

aristotélica, punto común en que el *Kalām,* la *Mu tazila,* la estricta *Falāsifa* y hasta los *Ṣufíes* coinciden. Dicha lógica constituye un *Organon* más amplio que el aristotélico, ya que a los libros que Andrónico de Rodas incluyó como tales obras lógicas, los musulmanes agregan la *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles y la *Isagoge* de Porfirio. Los compendios lógicos fueron muy frecuentes en el pensamiento del Islam; aparecen ya en los primeros *mu'tazilíes* y en el «segundo» *Kalām.* En al-Andalus los encontramos en Ibn Ḥazm de Córdoba, en Ibn al-Sīd de Badajoz, en Abū Salt Umaya e Ibn Ṭumlūs de Alcira, por citar sólo aquellos de los que pueden tener conocimiento los no especialistas, por existir traducciones parciales o totales en español. La «escuela toledana», traductora al latín de la versión árabe del *Organon* aristotélico, se interesó también por estos compendios escolares, incluida la *Lógica* de Algacel, que es una parte de los *Maqāṣid al falāsifa* (opiniones de los filósofos), de al-Gazzālí, traducidos al latín en Toledo por Domingo Gundisalvo, cuando éste ya dominaba la lengua árabe, antes de 1185. La obra fue conocida y utilizada no sólo por Gundisalvo, sino por los maestros parisinos, antes del 1200. Ante la abundancia de citas de al-Gazzālí, entre los latinos anteriores a 1276, probable fecha más temprana de la versión latina del *Compendio de la lógica de al-Gazzālí,* de Llull, no puede suponerse una radical ignorancia de tal hecho por parte de Ramon Llull. Hay, pues, que buscar la explicación por otra parte.

a) *El origen del «compendio» de Llull*

El propio Llull indica claramente que tradujo la obra en Montpellier del árabe al latín, para ayuda de los escolares que precisaban de su conocimiento previo para comprender la filosofía y la teología *(consolatione scolarium afectantium suscipere ac theologia et phylosophia paululum comprehendens, in Montepesulano illo anuente qui regnat ubique, translatus est de arabico in latinum).* En Montpellier eran conocidos los *Maqāṣid;* luego tenía que tratarse de algo en algún modo diferente. Sin embargo, no puede aceptarse que el *compendio* en árabe lo realizase en Mallorca Llull para sus polémicas

apologéticas con los musulmanes, pues éstos podían manejar el texto completo de la parte de lógica de los *Maqāṣid*. La comparación, realizada por investigadores arabistas, latinistas y lulistas, advierte en seguida que la selección de Llull es muy peculiar y muy en línea de futuros y sucesivos desarrollos de su *Arte*. Mi impresión personal es que se trata de un cuaderno escolar de Llull, realizado cuando éste completaba su formación literaria caballeresca con la que llamaríamos humanística medieval (filosófica y teológica), coetáneo aproximadamente del *Arte abreujada d'atrobar veritat,* del *Libre del gentil e dels tres savis* y del *Libre de contemplació en Dèu;* la fecha aproximada de dicho «cuaderno» estaría después de 1265 y antes de 1275.

La versión catalana, *Logica en rims,* es un compendio del texto latino; así lo reconoce el propio Llull: *compendi novell.* Con las inevitables alteraciones exigidas por el metro y rima, el texto catalán sigue fielmente al latino; con las típicas salvedades de las traducciones medievales. Cuando el texto árabe ponía Aḥmad y Zayd, en el latino se sustituían por Platón y Sócrates, y en el catalán se lee Ramon y Vidal. Sin embargo, aparecen ciertas redacciones del texto latino que no son tales, sino selecciones. Además, diversos problemas no correspondientes a la parte lógica de los *Maqāṣid* de al-Gazzālí, sino a la parte metafísica, y aun otras extrañas a los *Maqāṣid,* más semejantes a temas tratados en el *Tahāfut al-Falāsifa* (Destrucción de los filósofos), y problemas de teología cristiana, que en la versión latina están intercalados, en la catalana están colocados al final. Los críticos más inclinados por la originalidad de Ramon Llull han supuesto que la versión árabe de la *Lógica de Algacel* debía diferir respecto de la versión latina como ésta se separa de la versión catalana, hasta sospechar algunos casi un resumen estricto de la obra original. No encuentro justificación alguna para esta extrapolación, salvo que se suponga, con Asín Palacios, que Ramón Llull era incapaz de leer el latín. Creo que la solución es muy otra. A nivel no ya de la segunda mitad del siglo XIII, sino un siglo antes, existían en al-Andalus manuales lógicos y compendios donde habían sido hechos, con fines escolares, resúmenes un tanto libres de las obras de los clásicos; y al-Gazzālí lo fue muy

pronto en el *Kalām* posterior. Lo que Ramon Llull tradujo no fue la parte lógica de los *Maqāṣid,* a la cual «adornara» con cuestiones tomadas de la parte metafísica, y textos del *Tahāfut,* sino algún «compendio» más o menos anónimo atribuido a al-Gazzālí, de uso entre los alfaquíes de las comunidades musulmanas de Mallorca. Es cierto que la versión latina termina diciendo: *Explicit compendium logice Algazalis cum aliquibus additionibus theologiae* (termina el compendio de la lógica de al-Gazzālí con algunas adiciones teológicas) y al principio de la obra matiza aún más: *ac de theologia et philosophia,* pero en los usos intelectuales medievales esto no implica que las adiciones sean del autor de la versión de la obra, pues en ese caso suele especificarse así, sino el simple hecho de que la obra los contiene.

b) *El problema de las supuestas «interpolaciones» filosóficas y teológicas*

Las interpolaciones filosóficas y teológicas, muy lejos de probar originalidad alguna de Ramon Llull, lo que hacen es volver a subrayar el origen árabe de su lógica. Las principales interpolaciones no lógicas son: 1.° Las cuestiones referentes a la sustancia, accidentes y a la distinción de esencia y existencia. 2.° La demostración de la existencia de Dios. 3.° Los tres grados del conocimiento: reminiscencia, sensitivo y por las ideas. 4.° Demostración de la creación del mundo por Dios de la nada y en el tiempo. 5.° Exposición de los atributos divinos, y 6.° Teoría incipiente de las primeras y segundas intenciones, y en el peculiar sentido que más tarde le daría Llull. Los tres primeros puntos aparecen claramente en la parte metafísica de los *Maqāṣid;* los tres siguientes se corresponden con doctrinas del *Tahāfut;* sólo aparece intercalada una cuestión estrictamente cristiana, la demostración de los dogmas de la Trinidad de personas divinas y de la Encarnación del Verbo en la carne de la Virgen María. La terminología latina utilizada por Ramon Llull para verter la árabe es la tradicional de la escolástica; y dichos términos y expresiones se conservan en la versión catalana. Pero, pese a escribir en el último tercio del siglo XIII, su lógica sigue teniendo el estricto carácter instrumental y ancillar de finales del siglo XII

y principios del XIII. La razón no es tan sólo la «intención» apologética, sino los modelos árabes; que no son la lógica como saber separado, típica de los *Comentarios* de Averroes, sino la lógica como instrumento de la propedéutica teológica del *Kalām* islámico. Ya insistiré a propósito del antiaverroísmo de Llull, pero es evidente que el pensador catalán no comprendía una ciencia separada meramente racional, con valores propios, como los «maestros» de la Facultad de Artes de la Sorbona venían exigiendo desde 1260 aproximadamente, y que daría origen a la presunta «teoría de las dos *verdades*», una según la fe, la otra por la estricta razón; y al conflicto con Siger de Bravante y sus seguidores.

También son de origen musulmán el presunto carácter «popular» de la lógica de Ramon Llull y el intento de formulación simbólica y algebraica. En la versión catalana, escribe Llull, que la realiza en verso y en términos corrientes para que cualquier hombre, aunque no sepa árabe ni latín, pueda conocer la lógica y la filosofía. Pero esta «popularización» es harto limitada, en cuanto pocos eran los que sabían leer su propia lengua vernácula. Es, pues, una lógica para caballeros laicos, a nivel de la Orden Tercera franciscana, diríamos. Mas ese sentido aparece también, antes que en Ramón Llull, en los autores de «compendios» árabes, que se escudan en la necesidad de conocimientos filosóficos y teológicos del musulmán medio, para confeccionar los resúmenes que realizan. Recordemos que todo un Avicena daba ya tal explicación a algunas de sus obras, no todas compendios, como el *Kitāb al-Hudūd* (Libro de las definiciones), sino incluso a obras muy importantes como *al-Naŷāt*. Para los auténticamente sabios no se contentaba con menos que con su hermética y problemática *Ḥikmat al-Mašriqiyya* (Sabiduría oriental). Los elementos simbólicos: desarrollo del «Arbol de Porfirio», las hojas malogradas como símbolo de las «segundas intenciones», y el recurso a figuras geométricas (triángulo, cuadrado, círculo), aparecen también en los manuales lógicos musulmanes. Finalmente, el gusto por la lógica algebraica es típico de Ramón Llull y representa una gran novedad respecto de la escolástica latina, pero era muy conocido y utilizado por los pensadores musulmanes. Es cierto que, aparentemente, las tendencias arit-

mológicas y cabalísticas —y, naturalmente, también las astrológicas— están muy limitadas en Llull, pues esas dimensiones del pensamiento islámico y judío se veían como menos «cristianizables», pero el hecho material: empleo de letras, números y símbolos, es evidente en el pensamiento islámico desde sus comienzos.

c) *Los límites del supuesto antialquimismo y antiastrologismo de Llull*

Además, y pese al carácter apócrifo de los libros alquímicos atribuidos a Ramón Llull y tenidos y editados como auténticos hasta hace muy pocos años, el gran pensador mallorquín admite la aritmología y la astrología. He dedicado bastantes horas a intentar aclarar este problema; pese a ello, me voy a referir tan sólo a obras que están impresas y de cuya paternidad luliana no hay duda. En el *Liber principiorum medicinae,* incluido en la edición maguntina; en la *Ars compendiosa medicinal,* editado en Mallorca en 1752, y en el *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis,* también incluido en la última edición citada, hay algunas referencias aritmológicas y astrológicas; y en varios textos se hace algo más que «rozar» la alquimia. En el *Liber de levitate et ponderitate elementorum,* incluido en la edición de Mallorca de 1752, y en el *Liber de natura,* de la edición de Mallorca de 1744; en el *Liber novus physicorum compendiosus,* en la edición de Mallorca de 1745, la línea antes subrayada es aún más clara. El *Liber de lumine,* incluido en la edición de Mallorca de 1752, pertenece a lo que se acostumbra a llamar la «metafísica» de la luz. Recomiendo su lectura a los curiosos de estas materias y a los que creen que Llull está a cien leguas de la alquimia y la astrología. Finalmente, en un solo caso, me permitiré remitir a los manuscritos: el del *Tractat d'astronomía* (los hay en catalán y en latín). En él dice Llull que ha compuesto este tratado para que así puedan tener los príncipes y nobles un conocimiento de dicha ciencia que les aparte de «las supersticiones astrológicas». Me temo que algunos investigadores se hayan contentado con tan explícita y previa declaración. Si hubiesen seguido leyendo se hubieran encontrado que el libro no tiene nada que ver con la astronomía medieval de tipo más científ-

fico, tan cultivada por los musulmanes, sino que entra dentro de la astrología judiciaria, que tampoco fue despreciada por los pensadores árabes y judíos, incluido Avicena. La gran excepción está en Averroes. Lo más curioso es que Lynn Thorndike (*A History of magic and experimental science during the first thirteen Centuries of our era,* N. York, 1923, pp. 868-869), que ha manejado el manuscrito latino de París, concluyó que Llull seguía la línea de la «astrología judiciaria»; y luego, como otros autores, rechaza por criterios internos las obras alquimistas. Mi observación no quiere decir que plantee de nuevo el problema de la paternidad de los escritos alquimistas editados como lulianos, y mucho menos que crea que fueron escritos por Llull. Solamente que es preciso leer algo más que el *incipit* y el *explicit* de los textos y conformarse con las «protestas» antialquímicas y antiastrológicas. Para un Averroes los límites entre astronomía y astrología estaban bien claros, y hasta hizo mediciones astronómicas en Córdoba y Marrākuš y las comparó. Pero para Llull esos límites eran mucho más elásticos. Volveremos a verlo al tratar de las *Artes liberales* según la concepción luliana.

En conjunto, pues, no se puede dudar de la excepcional influencia del pensamiento musulmán en la lógica, y en otros aspectos del saber de Ramón Llull, pero esto no es demérito, sino más bien, y sobre todo en el caso de la lógica, mérito muy excepcional del pensador mallorquín. Merece la pena reproducir un fragmento de la versión catalana rimada para que pueda advertirse un uso, común para el hombre moderno, pero totalmente nuevo para el medieval, acostumbrado a la expresión verbal:

Per affermar e per neguar
A B C pots aiustar,
mudent subject e predicat
relativament comparat
en conseguent antesedent.
Ech vos que A es conseguent,
B son contrari exament,
C es antesedent, so say
D per son contrari estay:
A es animal, home es C.

B ab C en A no's cové;
ni A ab D en C so say;
e per aço dir en porray
que A e C son una re
e per contrari B e D,
e tot so qui C, A es
convertir no ho pots per res;
una causa son A e B,
contra la C qu'axi's cové;
axi es mul, qui es A e B,
... ...

(versos 1574-1597. Me he permitido como única libertad sustituir las letras minúsculas del texto de Llull por mayúsculas, para que se observe mejor el contraste).

3. Las raíces árabes del pensamiento filosófico-teológico de Ramón Llull

Los seis puntos filosófico-teológicos intercalados en el *Compendio de la lógica de al-Gazzālí,* de Llull, procedentes de otras partes de los *Maqāṣid* o del *Tahāfut,* aparecen también en el *Libre de contemplació en Dèu,* que debió escribir poco después del compendio árabe y antes de las versiones latina y catalana. Los elementos lógicos de esta obra coinciden con los del *Compendio de la lógica de al-Gazzālí,* tanto en el uso de las formas lógicas silogísticas, al estilo tradicional, como en los aspectos lógico-simbólico y lógico-algebraico. Pero el núcleo doctrinal central está apoyado en cuatro principios fundamentales: 1.° Doctrina algaceliana de la «primera y segunda intención». 2.° Los atributos divinos como virtudes o dignidades de Dios. 3.° Explicación de las procesiones divinas, y 4.° Intento de manifestar el posible conocimiento de la predestinación.

a) *Los atributos divinos*

Respecto a la doctrina de la «primera y segunda intención», su origen no presenta ninguna dificultad. No sucede

así con los tres restantes, sobre los cuales arabistas y lulistas discutieron antaño con celo excesivo. Ribera y Asín, por querer ver casi estrictos calcos; los lulistas, porque, apoyados en que nunca la coincidencia era absoluta, negaban también cualquier tipo de influencia. Sin embargo, las coincidencias son muy importantes. En primer lugar en la doctrina de los atributos divinos afirma Llull que no son distintos del ser de Dios, sino «virtudes en Dios», que le pertenecen esencialmente y no como accidentes que pudieran predicarse de aquélla. Aún no ha alcanzado la precisión de su número y en la figura que llama A enuncia dieciséis atributos, divididos en manifestaciones *ad intra* y *ad extra.* Los primeros son: infinidad, eternidad, ciencia, poder, amor, virtud, simplicidad y perfección, aunque agrega «y otros parecidos a éstos». Los segundos son: creación, ayuda divina, misericordia, justicia, soberanía, humildad, longanimidad, grandeza y gloria, y de nuevo «y otros parecidos a éstos». La coincidencia inicial con la estructuración neoplatónica de la teología musulmana por la *Mu 'tazila* y los *Ṣūfíes* es bien evidente. Pero el propio Ramón Llull se encarga de señalar su fuente cuando en el titulado *Compendium artis demonstrative* dice literalmente que las predicaciones declinativas de los atributos no eran comunes en el lenguaje latino (non est multum apud latinos sermo *consuetudo),* por lo que pide a sus seguidores que no tengan inconveniente en recurrir a los procedimientos gramaticales típicos de los árabes. Todo el que conoce la lengua árabe sabe de la facilidad de ésta para nominalizar, por la riqueza de «nombres de acción» y la posibilidad de convertirlos, sea en formas nominales del verbo, sea en adjetivos. Recuérdese que donde el latín medieval escribe *essentia* y *accidentia, per se* y *per accidens,* el árabe tiene una docena de términos, lo que motivó incluso que limitaciones de traducción dieran origen a estupendos errores de interpretación, como cuando Santo Tomás acusa a Avicena de convertir a la existencia en accidente de la esencia. Así, Llull, siguiendo la técnica árabe, del atributo de *Bondad,* declina los términos, *Bonificante, Bonificado, Bonificativo, Bonificable.* Recuérdese también la predicación de Dios que hacen los pensadores musulmanes al decir que es

Inteligencia, Inteligente e *Inteligible* puro. Conviene, empero, insistir en este punto, para evitar después reiteraciones.

Se ha especulado mucho acerca de las fuentes del pensamiento de Ramón Llull, en exceso y con más pasión que estudiosa calma. Generalmente se ha partido de expresiones, doctrinas o hechos ciertamente auténticos, pero tomados aisladamente, abstraídos sobre las preferencias, o mejores conocimientos, del investigador correspondiente y luego proyectados sobre semejanzas del campo más afín a la especialidad del crítico. Nadie puede considerarse libre de estos «pecados» veniales del quehacer científico, y quien esto escribe ya los cometió en obras escritas en 1948 y 1955 y publicadas en 1949 y 1957. Como el arrepentimiento exige la reparación, a partir de 1958 rectifiqué muchas de mis «proyecciones», algunas debidas al respeto y veneración por mis maestros. En el caso de las «fuentes» de Ramon Llull, apenas si hay un investigador que haya partido de bases falsas; lo que ha sucedido es que se han *extrapolado* datos ciertos sobre la totalidad del conjunto. Así, Menéndez Pelayo, basado en ciertas coincidencias entre el tema del *Libre del gentil e les tres savis* y *El Kuzari,* de Yehudá ha-Leví, concluye que esta última obra es su fuente. Salvo en el asunto del tema general, la conversión por convencimiento de excelencia al cristianismo o al judaísmo, en nada se parecen ambas obras. El P. E. W. Platzeck, cuyos conocimientos y sabiduría lulianos son excepcionales y con la décima parte de los cuales me sentiría feliz, ha solucionado el problema central de las fuentes lulianas: el origen de las «dignidades», remitiendo al agustinismo. Nadie que haya leído a Llull puede negar los múltiples ecos agustinianos, pero con sólo ellos no se explica a Llull. Además, después de haberse señalado hasta en qué obras «leyó» Llull los elementos vertebradores de su pensamiento, las investigaciones de Hillgarth han demostrado que en el Monasterio de la Real las obras de San Agustín, San Anselmo y Ricardo de San Víctor no existían en 1386, aunque sí las de San Bernardo. Este «descubrimiento» y el hecho cierto de los conocimientos de la lengua árabe por Llull y los nueve años de convivencia con su «moro», con el que, por cierto, no sirvió su apologética, abre de nuevo el camino a las fuentes árabes y judías.

Desde luego hay que rechazar de plano las afirmaciones de H. Serouya, de que las fuentes de Llull estén en la *Kabala* y otros saberes ocultos. Eso es volver a los tiempos anteriores a la edición maguntina; y confundir lo que algunos lulianos posteriores al Beato pudieron sintetizar, atribuyéndoselo al maestro. ¿De dónde, pues, sale el elemento vertebral de las «dignidades»? ¿El «espíritu» de las «dignidades» es agustiniano? Nadie puede negarlo; pero ese espíritu es común no sólo de la cristiandad medieval, sino del pensamiento occidental. Y pese a mi admiración y respeto por el maestro Gilson, ya dije hace años que era equívoco el título de su obra *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin?* Tan agustinianos son San Alberto y Santo Tomás como San Anselmo, San Buenaventura, el Beato Llull, el Beato J. Duns Escoto, Martín Lutero, Malebranche, Kierkegaard, Max Scheler o Gabriel Marcel. Pero ¿dónde están en San Agustín, San Anselmo, Ricardo de San Víctor, San Buenaventura y San Bernardo el modo, orden y número de las «dignidades»? Los profesores Ribera y Asín, y muy reiteradamente este último, admitieron el parentesco de las «dignidades» con las *ḥaḍras* del pensamiento islámico. La «extrapolación» proyectiva se produjo al ver en las «cámaras» de Llull, sin más, la «habitación» de Ibn Masarra o las *ḥaḍras* concretas de Ibn Arabí de Murcia. (Por mi devoción, más que justificada objetivamente, al profesor Asín Palacios le he seguido en este error «proyectivo» hasta el final de los años cincuenta. *Mea culpa,* pues). El profesor Millás Vallicrosa trataría este tema, respecto al pensamiento judío en 1958 (publicado en 1960) y evitaría la «proyección» realizada por los «agustinistas» y los «arabistas». Intentemos, pues, resolver el problema de un modo científico.

Para ello sólo hay que trazar un cuadro «verificativo» de la terminología de las «dignidades» de Llull, de las *ḥaḍrās* islámicas y de los *sefirot* hebraicos. La fuente común es obvia: el *Antiguo Testamento;* quienes conozcan dichos libros en el texto original o en una traducción no «traidora» saben que la *Escritura* de los judíos utiliza una rica *nómina,* predicativa de Yahwé-Elohim, *Señor de la bondad, Señor de la Gloria, Señor de los Ejércitos, Señor de la vida,* etc. Pero hay que tener en cuenta las peculiaridades de las lenguas

semíticas, que obligan a entender las anteriores expresiones *literales* en el sentido de *Señor bondadoso, Señor glorioso, Señor poderoso,* paralelas al *Clemente y misericordioso* que los musulmanes árabes utilizan en la *basmala* («En el nombre de Dios, clemente y misericordioso»). El sentido abstracto que el «estado constructo» típico de la sintaxis semítica confería a dichas expresiones fue utilizado por el neoplatonismo en servicio de su peculiar interpretación de las *ideas* platónicas. Y el «neoplatonismo» histórico —otra cosa sería el *real*— fue iniciado por dos judíos de Alejandría: Aristóbulo y Filón, aunque el «real» esté ya en los *Macabeos* y en el *Libro de la Sabiduría.* No extrañe, pues, que igual uso hagan San Clemente y Orígenes, en terminología griega, y San Agustín en la latina. Ahora se trata de saber qué *nómina* judaica e islámica debemos tomar para contrastar con las «dignidades» lulianas.

Respecto a la judaica, siguiendo al profesor Millás Vallicrosa, voy a preferir la del *Libro de la creación (Séfer Yesirá).* Las razones son las siguientes: 1.ª Su antigüedad, muy anterior a Llull. 2.ª Su general conocimiento por los judíos del país catalán al norte y sur de los Pirineos. 3.ª A finales del siglo XII tenemos documentada en Lunel y Gerona reelaboraciones del *Séfer Yesirá* con nombres tan esenciales como Azriel, Ezra y Nahmánides. 4.ª Ramon Llull envió a los rabinos de Barcelona Rabbi Šelomó ben Abraham Aduf y Rabbi Aharon ha-Leví una de sus obras, y dichos rabinos fueron discípulos de Rabbí-Šelomó bn Nahmán (Nahmánides), antes citado. Respecto a la islámica prefiero utilizar la de Ibn 'Arabí. La razón es la siguiente: creo que la «fuente» de Ramon Llull es «popular», alguna obra que se utilizase en la *aljama* o morería y que acaso *su* »moro» le proporcionase. Como ignoramos cuál fuere dicha obra «popular», prefiero seguir las utilizadas por Asín Palacios, ya que las doctrinas *masarríes* penetran profundamente en el Islam de al-Andalus, el paralelismo entre Ibn Ḥazm y al-Gazzālí es harto conocido —y hasta tuvo consecuencias «políticas» durante el imperio almohade—, el neoplatonismo de Ibn 'Arabí es más que evidente, así como sus dependencias y relaciones *ṣūfíes.* He aquí, pues, el cuadro resultante:

	Dignidades lulianas	Sefirot hebraicos	Idem (traducción)	Ḥaḍras islámicas (Ibn ʿArabi)		Idem (traducción)
1	Bondad	4 Hésed	Bondad	Iḥsān	12	Bondad
2	Grandeza	8 Hod	Esplendor	Kibriyya'	5	Grandeza
3	Duración	7 Nesah	Duración Eternidad	Ṣamadiyya	15	Eternidad
4	Potestad	5 Guibburá	Potestad	Iqtidār	16	Poder
5	Sabiduría	2 Hokma	Sabiduría	ʿIlm Ḥikma	7	Ciencia Sabiduría
6	Voluntad	—	—	—		—
7	Virtud	6 Tiféret	Virtud	Quwwa	4	Virtud
8	Verdad	3 Biná	Verdad	Ḥaqq	14	Verdad
9	Gloria	1 Keter	Gloria	ʿIzza	3	Gloria
		9 Yesod	Fundamento			

Según Millás Vallicrosa, en la enumeración de los *sefirot* hay «tres divisiones ternarias. En la primera: *Gloria, sabiduría, verdad,* se ofrece la actuación vista, podríamos decir, desde un ángulo intelectivo. Primariamente aparece la *sefirá* de *Gloria,* porque esta cualidad de gloria acompaña como inmanente en toda obra de Dios; luego siguen los *sefirot* de *Sabiduría* y *Verdad.* En la división segunda ternaria los sefirot actuantes se polarizan en una visión afectiva o moral: *Bondad, Potestad, Virtud.* Y en la última triada los *sefirot* se revisten de una cualidad común, como sintética o resultante de la actuación de las dos triadas anteriores, y nos manifiestan las tres coordenadas esenciales de la obra de Dios, en relación a las criaturas: la *Duración o Eternidad,* la *Grandeza* y la *Fundamentación*». Respecto a las *ḥaḍrās,* repetir los argumentos me parece infantil. Un cuadro con tales coincidencias sería demasiada «casualidad» que fuese mera coincidencia.

b) *Procesión de las personas*

La natural novedad de Ramon Llull está en extender este método a la explicación de las procesiones de las Personas divinas. Dialécticamente el problema se reduce al anterior: mostrar que tampoco la Trinidad de personas significa la introducción de la multiplicidad en la esencia divina. La connotación de *Poder* es la persona del Padre; la de *Sabiduría,* la del Hijo; la de *Amor,* la del Espíritu Santo. Aunque Llull no consigue encontrar un esencial abstrato para el Espíritu Santo, considera que la *paternidad* y la *filiación* pertenecen a la Esencia divina en calidad paraigual, ya que una y otra son idénticas en poder, bondad y perfección. Por tanto, las tres Personas lo son con igualdad de virtud, ser, bondad, etc. Lo que Llull no ha advertido es que sus expresiones tienen el riesgo de ser entendidas en sentido monarquiano. Lo que el *símbolo niceno* pide no es la comunidad de significado (homooios), sino de sustancia (homoousios). Por tanto, su reducción de la procesión *ad intra* de las Personas divinas a un modo excelso y singular de la predicación de los atributos o Nombres Divinos de la Esencia

divina es inequívoca señal de las fuentes árabes que está manejando.

c) *La predestinación*

Algo semejante ocurre en el problema del posible conocimiento de la inexcrutable ciencia de la predestinación divina: *lo sant gloriós secret de nostre Senyor Dèu,* traducción del famoso *decreto divino* de los teólogos musulmanes. Para la exposición de la divina sabiduría de la predestinación recurre Ramon Llull a tres sistemas principales: 1.° Empleo de los argumentos analógicos. 2.° Utilización de figuras lógico-místicas, triángulos, cuadrados, círculos, con un pretendido sentido demostrativo y sin conferirle significación mágica. 3.° Oposición polar de las figuras en la inteligencia, que, pese a su rotación polar, no alteran la constancia del intelecto. Lo más típico de la exposición luliana, común a los anteriores tres sistemas, es el uso de elementos simbólicos convencionales, representados por letras, «árboles» y figuras geométricas significantes, que mantienen una cierta relación con la realidad significada. El método lógico simbólico de las *letras,* antes usado en el *Compendio de la lógica de al-Gazzālí,* se convierte en el *Libre de contemplació en Dèu,* en un *arte* algebraico de combinar tablas de verificación, al que llega a llamar «art d'abrir... e conéxer veritat o falsetat». Su desarrollo es auténticamente complicado y arrollador; seguir la línea dialéctica de Ramón Llull es tarea difícil incluso al conocedor de la lógica. Pero teniendo en cuenta su importancia, con riesgo de cansar al lector y de simplificar en demasía la dialéctica luliana, debe intentarse su presentación resumida.

4. Primer esbozo del «Arte» luliano

a) *Las letras («alfabeto» y «axiomas»)*

Ramón Llull parte de la «construcción» de ocho *cámaras* (nombres), que forman un encasillado de letras, cuyas combinaciones *proponen* una serie de cuestiones, con la siguiente estructura:

K	L	M	N
BAG	BAGI	CAG	CAGHI
BAH	BAHI	CAH	
BAI		CAI	

O	P	Q	R
EDG	EDGI	FDG	FDGHI
EDH	EDHI	FDH	
EDI		FDI	

Las letras simbolizan los conceptos siguientes:

A = Verdad
B = Patencia de A
C = Ocultación de A
D = Falsedad
E = Patencia de D
F = Ocultación de D
G = Fe
H = Razón
I = Amor

Las «proposiciones» de la «cámara» K son las siguientes:

I. Patencia (B) de la Verdad (A) por medio de la Fe (G)
II. Patencia (B) de la Verdad (A) por medio de la Razón (H).
III. Patencia (B) de la Verdad (A) por medio del Amor (I).

Las «proposiciones» de la «cámara» L son:

I. Patencia (B) de la Verdad (A) por la Fe (G) y el Amor (I).
II. Patencia (B) de la Verdad (A) por la Razón (H) y el Amor (I).

Las «proposiciones» de la «cámara» M son:

I. Ocultación (c) de la Verdad (A) por la Fe (G).
II. Ocultación (c) de la Verdad (A) por la Razón (H).
III. Ocultación (C) de la Verdad (A) por el Amor (I).

La «proposición» de la «cámara» N es:

I. Ocultación (C) de la Verdad (A) por la Fe (G), la Razón (H) y el Amor (I).

Las «proposiciones» de la «cámara» O son:

I. Patencia (E) de la Falsedad (D) por la Fe (G).
II. Patencia (E) de la Falsedad (D) por la Razón (H).
III. Patencia (E) de la Falsedad (D) por el Amor (I).

Las «proposiciones» de la «cámara» P son:

I. Patencia (E) de la Falsedad (D) por la Fe (G) y el Amor (I).
II. Patencia (E) de la Falsedad (D) por la Razón (H) y el Amor (I).

Las «proposiciones» de la «cámara» Q son:

I. Ocultamiento (F) de la Falsedad (D) por la Fe (G).
II. Ocultamiento (F) de la Falsedad (D) por la Razón (H).
III. Ocultamiento (F) de la Falsedad (D) por el Amor (I).

La «proposición» de la «cámara» R es:

I. Ocultación (F) de la Falsedad (D) por la Fe (G), la Razón (H) y el Amor (I).

Estas dieciocho «proposiciones» son todas las situaciones posibles en que puede «estar» la inteligencia humana ante los problemas de la esencia, atributos, procesiones y presciencia divinas. La «solución», empero, no está «dentro», es decir, no es proposicional, sino «fuera», o sea, final: en

Dios. Por tanto, se presupone la recta intención y la limpieza del alma para que la inteligencia pueda hallar, partiendo de las «cámaras», lo que realmente quiere alcanzar o comprender. Por tanto, estas figuras sencillas descubren las «actitudes» (figuras) intelectuales por medio de las cuales «el hombre puede abrir y dirigir su inteligencia para alcanzar lo que sea verdadero o falso».

b) *Los «árboles»*

Los «árboles» que estructuran el humano conocimiento son seis: 1.° Arbol del ser, de la necesidad de ser y de la contingencia del ser o privación; por tanto, ordena el saber fundamental metafísico. 2.° Arbol de lo inteligible y de lo sensible, que ordena el conocimiento. 3.° Arbol de las cualidades y la significación, que estructura la lógica. 4.° Arbol de la Fe y la Razón, que ordena la teología. 5.° Arbol de los Diez Mandamientos, que rige la moral. 6.° Arbol de la presciencia divina, que ordena el destino final del hombre.

c) *Las «figuras» geométricas*

Las «figuras» geométricas no tienen significación cabalística, pues los símbolos de éstas carecen de valor para alcanzar la «ciencia de los eventos futuros». Las «figuras» utilizadas por Llull son cuatro: la sección rectilínea, el triángulo, el pentágono y el círculo. Estas figuras, que serán desarrolladas al exponer la *Ars Magna* o lógica combinatoria-simbólica de Llull, se componen de un conjunto de letras, cada una de las cuales recibe un significado simbólico. En el caso concreto de la predestinación, que ahora nos ocupa, Ramon Llull utiliza la «figura» del círculo, que simboliza el cosmos, según la tradicional concepción de Ptolomeo. El centro del círculo es la Tierra; la parte superior, la superficie terráquea; la inferior, la superficie infraterráquea. Entonces Ramon Llull utiliza veinte letras del alfabeto latino, cada una como un peculiar símbolo, para pasar por extrapolación analógica del conocimiento natural físico al del sentido de la presciencia divina. Los símbolos utilizados y sus significados son los del cuadro siguiente:

Términos iniciales	Atributos	Términos finales	Categorías
A = Dios como Señor	F = Poder	M = Potencias del alma	P = Posibilidad
B = Significación de A	G = Ciencia	N = Superficie terráquea	Q = Imposibilidad
C = Predestinación	H = Voluntad	O = Superficie infraterráquea	R = Lugar superior
D = Significación de C	I = Justicia		S = Lugar inferior
E = Oración	K = Misericordia		T = Movimiento
	L = Perfección		X = Pesantez

Los cuatro grupos en que hemos dividido los símbolos para intentar hacer menos penosa su comprensión corresponden: el primero al término final de la extrapolación analógica (lo que se quiere mostrar); el segundo a los atributos divinos; el tercero son los elementos reales del término inicial de la extrapolación (hombre y mundo) y el cuarto son los parámetros (categorías) en que va a encuadrarse la relación concreta, hombre-mundo sensible, en este caso. La exposición de Ramon Llull explica: «Cuando sensiblemente se ha hecho esta figura, en el acto convendrá que sea guardada en M. Como M entiende N, entiende también P; lo que significa que X en T se mueve de R a S y de N a O. Como N entiende O y se olvida de N, cabía R en S, y S en R. Entonces se invierte y se opone toda la figura en M; Q se altera en P y P en Q. Por esto, M entiende que X en T se mueve de O a N. Así, pues, mientras M de este modo ha invertido y opuesto la figura y ha convertido unas letras en otras, al mismo tiempo M recuerda y entiende a sí misma [como] alterada e invertida, sin que la Tierra, ni N ni O, se cambien o alteren en realidad. Del mismo modo, en tanto M recuerda y entienda de tal modo, entonces B le demuestra A, y D le demuestra C. Por esto, M comprende que, así como ella toma una naturaleza para entender y recordar, en tanto recuerda desde N hacia el centro de la «figura», y otra para entender cuando recuerda desde el centro de la tierra hasta O, así también adopta un [peculiar] modo de entender cuando B le muestra A, con F, G, H, I, K y L, y toma otra [peculiar] naturaleza para entender cuánto sabe por D la C, mostrada por la G. De donde resulta que si M se entiende a sí misma, del modo expuesto, al mismo tiempo entiende y comprende que puesto que ella, M, cambia y se altera y pasa de un entendimiento a otro, del mismo modo la C no tiene poder para pasar de A a F, G, H, I, K y L, como la alteración de P, Q, R y S no cambian a X, T, N y O».

En expresiones verbales y resumidas lo que Ramon Llull ha expresado es lo siguiente: La inteligencia humana comprende el mundo sensible y la posibilidad de cambio. Esta le indica que la pesantez, la gravedad, pudiéramos decir, por medio del movimiento, puede hacer pasar lo que está en

un plano a otro. Como el mundo sensible perceptible habitual comprende entonces a lo que antes era no observable y se olvida del anterior observable, traslocando lo que estaba en un lugar en otro; entonces la comprensión se invierte en la inteligencia; lo antes imposible, se hace posible y viceversa. Por tanto, la inteligencia puede comprender que la gravedad en el movimiento se mueve de lo inobservable a lo observable. Por todo ello, la inteligencia ha operado dos actos: la comprensión de la alteración producida y el conocimiento de su propia modificación. Sin embargo, el mundo sensible, el observable y el inobservable no cambian. Extrapolando este procedimiento a la Presciencia Divina tendríamos: la inteligencia humana entiende la significación mental del concepto de Dios, lo que le muestra a Dios, y el significado mental del concepto de predestinación le muestra la Presciencia Divina. La inteligencia comprende analógicamente que, al igual que ella opera de un modo peculiar para entender partiendo del mundo sensible observable hacia lo que sea el ser físico, y de modo distinto, cuando arranca de lo que sea el ser físico hacia el inobservable, del mismo modo debe adoptar una peculiar manera de conocer cuando el significado mental de Dios le muestra a Dios con todos sus atributos (Poder, Ciencia, Voluntad, Justicia, Misericordia y Perfección), y otra diferente cuando el sentido de lo que significa la Predestinación le muestra la Presciencia Divina que se deduce de la sabiduría infinita de Dios. Por esto, la inteligencia debe reconocer que si bien ella al conocer experimenta cambio y advierte esta alteración, en cambio la Predestinación no supone que Dios quede alterado y, por tanto, privado de sus atributos; porque tampoco el cambio de la posibilidad de observación en imposibilidad, ni la permuta de la ubicación de lo observable y de lo inobservable, modifican el hecho en sí de la existencia de la gravedad del movimiento, del observable y del inobservable.

Aunque en el desarrollo total del pensamiento de Ramón Llull volverán a reaparecer, y con mayor complejidad aún, estos elementos, dado que las obras de Llull utilizadas para estos ejemplos son las primeras que escribió el pensador mallorquín, sirven para subrayar las raíces árabes de su pensamiento. No sólo las letras, árboles y figuras, aparecen

en el pensamiento musulmán, como incluso el no especialista puede conocer, con sólo hojear obras de Avicena, o de Ibn 'Arabí —al alcance en ediciones en lenguas occidentales—, sino que las «cámaras» se encuentran en la *Mu 'tazila,* los «árboles» en numerosas obras lógicas, las «figuras» en las astronómicas, físicas, etc. Además, el contenido doctrinal se corresponde exactamente con el neoplatonismo musulmán, tanto en lo que se refiere a los Nombres Divinos (atributos) como a la concepción de la predestinación compatible con la Justicia y Misericordia divinas. La marcha dialéctica es semejante no sólo a la de Ibn 'Arabí y antes a la de al-Gazzālí, sino incluso a la de la *Mu 'tazila.* También debe observarse el procedimiento típicamente neoplatónico de deducir de la comprensión de la significación de Dios, la real existencia de Dios, raíz de todas las pruebas *a simultaneo,* extendido por Ramon Llull en este caso a la Predestinación, que deduce el significado de lo que es la Presciencia divina.

5. El sentido del «Arte» luliano

Desde su concepción general, el *Arte* de Ramón Llull es algo más que un estricto método dialéctico e incluso va más allá de los límites de la estricta metodología del pensar. Es algo así como lo que luego llamaría Fichte el *sistema* de la ciencia. Se trata, pues, de un conjunto de estructuras compuesto por «sistemas» *(figuras, árboles)* suficientes en sí, autodesarrollables y autorregulables. En ellas no cabe distinción de continente y contenido; ambos son respectivos el uno del otro: Si lo veo como continente, el *Arte* luliano es «arte»; si la considero como contenido, es «Ciencia»; pero ambos «modos» son convertibles, o sea, el uno remite al otro. El conocimiento humano se alcanza mediante un esforzado camino que sólo puede recorrerse paso a paso; el resultado de este caminar es la *ciencia adquirida* y ésta se identifica con el *Arte* luliano. La gran ventaja de éste reside en que consigue economizar el recorrido, facilitando el ejercicio intelectual, pero nada más. Existe, empero, otro conocimiento, la *Ciencia infusa,* que posee el don de la gratuidad, pero que está reservada a otro modo de conocimiento: al místico. El

Arte luliano, supuesta la recta intención, exige adiestramiento y entrenamiento. El primero consiste en tres pasos principales: 1.° Aprendizaje del alfabeto, figuras, tablas, definiciones y reglas. 2.° Explicación por el maestro a los alumnos a base de razonamientos y no por argumentos de autoridad. Y 3.° Formulación de las cuestiones ante los alumnos y resolución de aquéllas de acuerdo con los principios y reglas del *Arte*. El entrenamiento precisa a su vez: a) De un maestro sutil de entendimiento, razonable y creador. b) Adquisición por el alumno del hábito de resolver las cuestiones propuestas, buscando nuevas y múltiples razones que conduzcan a una misma conclusión. Y c) Hábito en el manejo del *Arte* para aplicar a cada cuestión el lugar y figura que le corresponda.

El *Arte* se especifica según la índole de los conocimientos. En el *Liber de fine,* escrito en 1305, ha descrito Ramón Llull la especialización del *Arte* en *general* y en *especial.* El *Arte general,* al que llama también inventivo y demostrativo, comprende lo que hoy llamamos el estudio de los principios generales del lenguaje científico, con sus axiomas y su sintaxis. El segundo comprende veinte *artes* concretas que designa con los títulos siguientes: 1. Arbol de la Ciencia. 2. Arbol de la filosofía. 3. Arbol de la filosofía del amor. 4. Libro gentil. 5. Libro de la Anatomía. 6. Libro del Intelecto. 7. Libro de la Voluntad. 8. Libro de la Memoria. 9. Libro de la Luz. 10. Libro de la significación de la Esencia Divina. 11. Libro de la investigación de las Dignidades divinas o atributos. 12. Libro de la Predestinación. 13. Libro de la «nueva» Lógica. 14. Libro de la «nueva» Retórica, 15. Libro del Consejo. 16. Libro del Derecho. 17. Libro de la Medicina. 18. Libro del ascenso y descenso del intelecto. 19. Libro del Arte de la predicación lógica. Y 20. Libro de la demostración analógica.

Para valorar el sentido del *Arte* luliano es preciso no olvidar que el pensamiento medieval ha desarrollado fundamentalmente una sola de las dimensiones de la lógica aristotélica, el razonamiento deductivo, especialmente en su forma mediata: el silogismo. En cambio, el razonamiento inductivo, apuntado bien que no desarrollado por Aristóteles, y la analogía, han quedado preteridos, el primero, y trasladada

al saber primero, metafísica, la segunda. La *combinatoria* lulista, empero, al convivir no sólo con la lógica ontológica aristotélica de los pensadores medievales del siglo XIII, sino con los inicios de la lógica nominalista de la vía *modernorum* del siglo XIV, no tuvo en el posterior desarrollo de este saber el lugar que hubiera debido corresponderle. En primer lugar, su división del *Arte* en una general y otra constituida por artes especiales, que exigen el empleo analógico y unívoco del método, encontraría una barrera irremontable, tanto en los pensadores reduccionistas que quieren alcanzar un saber universal —del que los demás forman parte— por medio de un método único, como en aquellos otros que postulan tres saberes radicalmente distintos en cuanto a su objeto y método: la Teología, basada en la *Escritura;* la Filosofía, sólo apoyada en la razón; la Ciencia natural, levantada sobre la experiencia. En segundo lugar, el sentido profundamente analítico del método cartesiano, no en vano Descartes es el *padre* de la geometría analítica, tenía que chocar frontalmente con la combinatoria luliana, llena de extrapolaciones analógicas. Si este rechazo no se da en Leibniz, uno de los descubridores de la fina analítica que significa el cálculo infinitesimal, fue debido al interés leibzniano por la *sabiduría* universal y por las técnicas de formulación simbólica y numérica. Finalmente, los pensadores renacentistas que más interés mostraron por el *Ars* luliano, como Agripa Von Nettesheim, J. E. Alsted o Giordano Bruno, no eran los más adecuados para dar una imagen positiva de Ramón Llull; antes bien, sirvió para que fuese incluido entre los amigos de la confusa iluminación astrológica y mágica y para ser calificado de antítesis de los intentos auténticamente científicos y racionales. Sin embargo cabe una interpretación, muy actual, aunque nada «moderna», de Ramón Llull. Recuérdense las «traducciones» que en diversas y anteriores ocasiones he hecho de las ideas lulianas al lenguaje científico actual.

El primer pensador que va a advertir estas posibilidades de Ramón Llull es Leibniz, que se siente doblemente atraído, tanto por el sentido del *Arte* cual *scientia generalis* como por la combinatoria simbólica. Leibniz postulará también, en cierto modo, un *Ars generalis* como ciencia uni-

versal común a todos los saberes. El intento luliano podrá ser interpretado como un «arte de pensar» automático, o sea, un mecanismo conceptual que después de establecido funcionaría por sí solo. Este automatismo conceptual fue largamente acariciado, podríamos decir, por el pensamiento de Leibniz, el primero a la hora de bosquejar una máquina calculadora que realmente funciona. Además, las críticas analíticas de la combinatoria luliana sufrirían un duro golpe a partir del siglo XIX con el desarrollo de la matemática «construccionista» y más cerca de nosotros con las álgebras y lógicas simbólicas. Naturalmente que existen grandes diferencias evidentes para el hombre culto, pero, de todos modos, si Ramón Llull estructura sus «árboles» y «figuras» con el ánimo declarado y explícito de su posible aplicación a la filosofía y teología medievales —las «ciencias» de entonces—, también los modelos geométricos y algebraicos lógicos actuales hunden sus raíces en el deseo, consciente o inconsciente, de la explicación segura de la «ciencia» de nuestro tiempo. Así, la idea universal del *Ars* luliano se corresponde, con todos los inevitables cambios que la situación histórico social ha operado, con esa *mathesis* universal que siguen postulando muchos pensadores actuales, analíticos y neopositivistas.

6. La evolución general del «Ars» luliano

Con todas sus innegables raíces árabes y neoplatónicas, el *Arte* luliano es un hallazgo tan importante que inevitablemente Ramón Llull tenía que cobrar conciencia de su significación y de su valor y que intentaría desarrollar, resumir y aplicar de modos muy diversos. Sus «pasos» dialécticos serían los siguientes: 1.° Origen, representado por el *Compendio de la lógica de al-Gazzālí, Libre de la contemplació en Dèu* y *Art abreujada d'atrobar veritat.* 2.° Desarrollo mediante el perfeccionamiento y la aplicación, representado por la *Ars demonstrativa, Ars inventiva* y *Tabula generalis.* 3.° Aplicación a todas las ciencias, representado ante todo por el *Arbre de sciencia.* Y 4.° Síntesis final, representada por

la *Lógica nova,* y muy especialmente por el *Ars generalis ultima.*

a) *Origen de la «Ars» luliana*

Al exponer las raíces árabes del pensamiento y en especial del *Arte* lulianos hubo que utilizar las dos más antiguas obras en las cuales Ramón Llull «descubre» y presenta su *Arte: El compendio de la lógica de al-Gazzālí* y el *Libre de la contemplació en Dèu.* En ellos aparecían las siguientes características: El uso de las «letras», «cámaras», «árboles» y «figuras» simbólicas, y su aplicación a los problemas filosóficos y teológicos típicos del pensamiento medieval, en especial al de la modalidad de los atributos o Nombres Divinos, a la «procesión» de las Personas de la Trinidad y a la Predestinación o presciencia divina. Lo que era tan sólo un tanteo en las «cámaras» del *Compendio de la lógica de al-Gazzālí* tiene una extensa aplicación en el *Libre de la contemplació en Dèu.* Pero donde queda originariamente estructurado es en el *Art abreujada d'atrobar veritat,* compuesta seguramente a partir de 1271, obra conocida también por el título latino de *Ars compendiosa inveniendi veritatem* o *Ars Magna et maior.* Para evitar confusiones con la *Ars generalis,* conservaré siempre el título catalán, cuya traducción sería *Arte abreviada para encontrar la verdad.* En ella se presentan tres «artes» independientes y distintas entre sí, aunque operen mancomunadamente: 1.° Un «arte» para encontrar la verdad de tipo lógico-metodológico, propio del «filósofo» que es un «trovador» de la verdad, en busca de una *mathesis* universal, que en su intento no sólo señala a ésta, sino que se encuentra a sí mismo, en el sentido socrático del término. 2.° Un «arte» de salvación, cuya finalidad es el conocimiento y la contemplación de Dios, hasta los límites mismos de la Presciencia divina o Predestinación. Este «arte» corresponde al «místico», que también es un «trovador», pero en este caso del mismo Jesucristo. Y 3.° Un «arte» para la conversión de los infieles, típico del «apóstol-polemista», cuya misión es la controversia apologética y misionera. Para Llull, en este momento, este tercer «arte» es el más desarrollado y, en cierto modo, el móvil de los otros dos. Adviértase, además, cómo Llull viene a

incluir la teología especulativa en la «filosofía» y reduce la dogmática a la mística. Este modo del «arte», uno y triple al mismo tiempo, se presenta a Ramón Llull como un hallazgo tan decisivo para la dialéctica y la praxis, tan útil para el sabio como para el hombre medio y, además, a su modo de entender, tan fácil de aprender, que lo considera fruto de la inspiración divina. Las dos principales novedades que encierra son: el uso de los colores en las «figuras» y el *llenado* de las «cámaras» conjuntamente con proposiciones y soluciones, mediante el descubrimiento del término medio. Las virtudes irán sobre color azul (asociación con el «azul del cielo») y también llevará dicho color el «elemento» material *aire;* los vicios sobre color rojo (asociación con la «sangre roja») y también el «elemento» *fuego.* Del mismo modo ocurrirá con las proposiciones. El «llenado» de las «cámaras» comprende las siete «figuras» y los dieciséis «modos» universales.

I. *Las siete «figuras».*—Las siete «figuras» forman dos grupos: el primero comprende las cinco «principales», que Ramón Llull desarrolla con el correspondiente dibujo; el segundo lo constituyen las dos auxiliares, que no constituyen «cámaras» y, por tanto, no presentan dibujos.

La primera «figura» (fig. 3) representaría la verdad teológica; se designa con la letra A, que simboliza a Dios, centro del círculo, que está rodeado de dieciséis «cámaras», que son las «dignidades» divinas o atributos: Bondad (B), Grandeza (C), Eternidad (D), Poder (E), Sabiduría (F), Voluntad (G), Virtud (H), Verdad (I), Gloria (K), Perfección (L), Justicia (M), Largueza (N), Misericordia (O), Humildad (P), Dominio (Q) y Paciencia (R). Las combinaciones binarias de las «dignidades» dan origen a ciento veinte «cámaras», mediante las cuales se «proponen» y se resuelven los problemas teológicos, mediante la «puesta» como sujeto de todas y cada una de las «dignidades» y la atribución como predicado, del resto de las «dignidades». Así, B es C; B es D; ... B es R, o sea, la Bondad divina es Grandeza; la Bondad es Eternidad; ... la Bondad es Paciencia. La conclusión será obvia: Toda la serie B → P es A. O sea, Dios es el Ser en el

que todas las «Dignidades», aun las aparentemente opuestas para nosotros, se convierten.

La segunda «figura» (fig. 4) representa la verdad anímica, que se representa por la letra S, que simboliza al alma, dentro de una serie de cuatro cuadrados superpuestos inscritos en un círculo, con dieciséis «cámaras», una por cada uno de los cuatro cuadrados superpuestos en forma de estrella. Los cuadrados son las «potencias» del alma, designadas por las letras E, I, N y R. Las doce letras restantes corresponden a los cuatro grupos de tres actos, que se organizan del modo siguiente:

Cuadro E (azul). Actos de
- B Memoria recordante
- C Entendimiento inteligente
- D Voluntad volente

Cuadro I (negro). Actos de
- F Memoria recordante
- C Entendimiento inteligente
- D Voluntad nolente

Cuadro N (rojo). Actos de
- K Memoria amnésica
- L Entendimiento ignorante
- M Voluntad volente

Cuadro R (verde). Actos de
- D Reducible a B.F.K. (Memoria dos veces recordante y una amnésica)
- P Reducible a C.G.L. (Entendimiento dos veces inteligente y una ignorante)
- Q Reducible a D.H.M. (Voluntad dos veces volente y una nolente)

Las potencias anímicas toman como objetos a las restantes figuras, o sea: a Dios, la Predestinación, las Virtudes o Vicios, los principios y los significados, la verdad y la falsedad, dando origen a nuevas «cámaras» que expresan la «posición» de las potencias del alma respecto a sus objetos, que

se expresan en la «figura de los objetos», o auxiliar de S (figura 5).

La tercera «figura» (fig. 6) corresponde a la lógica, que se representa por la letra T. Está formada por cinco triángulos equiláteros superpuestos en estrella e inscritos en un círculo, en cuya periferia producen quince «cámaras», correspondientes a cada uno de los quince ángulos que forman entre los cinco triángulos. Cada triángulo, sus tres «cámaras» y las letras correspondientes llevan un color. Se organizan, por tanto, del modo siguiente:

Triángulo B.C.D. (azul)	B Dios	Unidad Trinidad Virtudes
	C Criaturas	Sensual Animal Intelectual
	D Operaciones	Intelectual Natural Artificial
Triángulo E.F.G. (verde)	E Diferencia	Intersensual Mixta Interintelectual
	F Concordancia	Intersensual Mixta Interintelectual
	G Contrariedad	Intersensual Mixta Interintelectual
Triángulo H.I.K. (rojo)	H Principio	Tiempo Cantidad Causas
	I Medio	Conjunción Medida Extremos
	K Fin	Terminación Privación Perfección

Triángulo K.M.N. (amarillo)	L Mayoridad	Interaccidentes Del accidente respecto a la sustancia Entresustancias
	M Igualdad	Entreaccidentes Del accidente y la sustancia Entresustancias
	N Minoridad	Entreaccidentes Del accidente respecto a la sustancia Entresustancias
Triángulo O.P.Q. (negro)	O Afirmación	Del ser o del no ser De lo posible o de lo imposible
	P Duda	Del ser o del no ser De lo posible o de lo imposible
	Q Negación	Del ser o del no ser De lo posible o de lo imposible

Por medio de los quince triángulos se construyen ciento cinco «cámaras». Esta «figura», con la anterior, forman las «activas». Puede funcionar como tal, con carácter formal respecto de la figura S, y entonces a través de ésta puede alcanzar el conocimiento de Dios y de sus «dignidades» (fig. A). Finalmente puede tomarse en sentido metafísico, constituyendo entonces el modo adecuado para la exposición de la *Escritura.* El método típico de la «figura» T es el paso de lo universal a lo particular (*descenso*) y viceversa (*ascenso*), mediante el triángulo E. F. G. (verde), especialmente mediante la utilización de la concordancia (F) y la contrariedad (G), que pueden aplicarse, tanto al resto de los ángulos de esta «figura» como a las «objetivas» de Dios (A), virtudes y vicios (V), predestinación (X), verdad (Y) y falsedad (Z). Por tanto, el alma racional puede, por la acción del Intelecto Agente, ascender y descender a lo universal y a lo particular respectivamente.

La cuarta «figura» (Fig. 8) representa las virtudes y vicios; se designa con la letra V y se corresponde con la ética. Está formada por un círculo con catorce cámaras: siete

para las virtudes y otras tantas para los vicios. Las virtudes aparecen en fondo azul y enlazadas por líneas de este color. Son: Fe (B), Esperanza (C); Caridad (D), Justicia (E), Prudencia (F), Fortaleza (G) y Templanza (H). Los vicios aparecen en fondo rojo y unidos por líneas de tal color. Son: Gula (I), Lujuria (K), Avaricia (L), Pereza (M), Soberbia (N), Envidia (O) e Ira (P). Esta «figura» se completa con una suplementaria, compuesta, además de por las anteriores virtudes y vicios, por sus contrarios vicios y virtudes, respectivamente, de acuerdo con el esquema siguiente:

VIRTUDES	SUS CONTRARIOS	VICIOS	SUS CONTRARIOS
(azul)	(amarillo)	(rojo)	(verde)
1 Fe	8 Incredulidad	15 Gula	22 Abstinencia
2 Esperanza	9 Desesperación	16 Lujuria	23 Castidad
3 Caridad	10 Odio	17 Avaricia	24 Largueza
4 Justicia	11 Injusticia	18 Pereza	25 Fervor
5 Prudencia	12 Imprudencia	19 Soberbia	26 Humildad
6 Fortaleza	13 Flaqueza	20 Envidia	27 Fidelidad
7 Templanza	14 Intemperancia	21 Ira	28 Paciencia

Los anteriores veintiocho términos contienen los conceptos base de la *praxis,* que se ordena en diez «especies»:

1. Virtudes
2. Vicios
3. Contrarios a los vicios
4. Contrarios de las virtudes
5. Virtudes y vicios
6. Virtudes y contrarios de los vicios.
7. Virtudes y sus contrarios.
8. Vicios y sus contrarios.
9. Vicios y contrarios de las virtudes.
10. Contrarios a las virtudes y vicios.

Las combinaciones binarias de los veintiocho términos dan origen a trescientas setenta y ocho «cámaras», que permiten una «reducción lógica» de la vida ética mediante la elección de las «alternativas» positivas y la preterición de las negativas.

La quinta «figura» (fig. 10), llamada de los «opuestos» o de la Predestinación, es el resultado final de las cuatro figuras anteriores y se corresponde con el «saber escatológico». Se la designa con la letra X y está formada por un círculo con dieciséis «cámaras» periféricas, presentadas en dos series, que Ramón Llull considera relativamente «opuestas» *(opposita relativa)* del modo siguiente:

Sabiduría	=	B ⟷ K	=	Justicia
Predestinación	=	C ⟷ L	=	Libre albedrío
Perfección	=	D ⟷ M	=	Defecto
Mérito	=	E ⟷ N	=	Culpa
Poder	=	F ⟷ O	=	Voluntad
Gloria	=	G ⟷ P	=	Pena
Ser	=	H ⟷ Q	=	Privación
Ciencia	=	I ⟷ R	=	Ignorancia

Estas «oposiciones» simples se completan con los compuestos. Así, B D C es la ciencia perfecta de Dios (Perfecta Sabiduría y Perfecta Predestinación). En cambio, la ciencia perfecta del hombre sería K D L (Perfecta justicia y perfecta libertad). Los anteriores dieciséis términos forman ciento veinte «cámaras», que permiten al alma humana llegar a cobrar sentido de la Predestinación, mediante su concordancia con las «figuras» A, T, V (azul) e Y, o sea, con Dios, la lógica, la ética y la verdad, o su discordancia con la V (roja) y Z, o sea, con los vicios y la falsedad. Esta figura se puede dividir en cuatro «momentos» dialécticos:

1.° *Perfecta sabiduría de Dios,* causa de la Predestinación. 2.° *Perfecta Justicia de Dios,* causa de la libertad humana. 3.° *Momento de perplejidad* (dubitativa), en lo cual el hombre duda ante la «oposición» predestinación-libertad. Y 4.° *Momento de decisión,* en que se concluye prefiriendo el ser al no ser, por lo cual Dios debe poseer la Presciencia Divina (negársela sería una privación, o sea, no-ser), y el hombre tiene la libertad (negársela sería predicarle el no-ser). Así, la «oposición» dialéctica entre lo «relativamente opues-

to» y los «compuestos contrarios» se resuelven en este último «momento».

II. *La «sintaxis» operacional.*—El resultado de la *morfología* simbólica combinatoria del *Arte* general da origen a los «modos», las «condiciones» y las «reglas». Los *modos* constituyen un orden común a varios actos. Las *condiciones* son los vínculos sintácticos que rigen las relaciones entre dos o más términos. Las *reglas* constituyen la sintaxis operacional de las «figuras» consideradas *secundum se* y en sus respectividades con las restantes. Ramón Llull considera que existen dieciséis «modos» universales, de los que se derivan los «modos» específicos, así como de éstos las «cuestiones». En el *Ars* originario Llull se limita a enumerar los dieciséis «modos» generales y a plantear y resolver siete «cuestiones» concretas. Los modos universales son: 1.° Modo de la finalidad. 2.° Modo dialéctico (cómo se plantean las cuestiones). 3.° Modo de la significación. 4.° Modo del cambio físico (potencia y acto). 5.° Modo del conocimiento (sensibilidad e intelecto). 6.° Modo del ser (sustancia y accidentes). 7.° Modo de la comunicación con Dios (oración). 8.° Modo de la Ciencia (Sabiduría e ignorancia). 9.° Modo de la cualificación y cuantificación. 10. Modo de oposición. 11. Modo de la causalidad. 13. Modo de la conversión y perfección lógicas. 14. Modo de la libertad. 15. Modo de las clases de exposición de la *Escritura.* Y 16. Modo de los cuatro «momentos» de la «figura» quinta (afirmación, negación, perplejidad y determinación). Las siete «cuestiones» elegidas por Llull para su resolución son: 1.° Existencia de Dios. 2.° Unidad Divina. 3.° Trinidad de Personas. 4.° Nombre de las tres Personas Divinas. 5.° Encarnación del Verbo. 6.° De la Persona encarnada. Y 7.° De la Eucaristía.

Los «modos» especiales se originan por la combinación de las siete figuras y los dieciséis «modos» generales. Ramón Llull, como ejemplo, enumera treinta: Ayudar, asociar, habituarse, concordar, confesar, consolar, consultar, dar, dirigir, elegir, festejar, honrar, empezar, buscar, entender, juzgar, alabar, recordar, mover, seguir la vía ascética, acabar, orar, predicar, recurrir, reinar, dar gracias, salvar, sanar, tentar y querer. De ellos resuelve, de acuerdo con la *gramática* simbólica

sesenta cuestiones, filosóficas (eternidad del mundo), teológicas (Trinidad, Encarnación), éticas (libertad, virtudes), físicas (el rayo, el viento), etc.

Las «condiciones» y «reglas» han sido explicadas al describir las cinco «figuras» capitales. El desarrollo dialéctico de alguna de las «cuestiones», aparte de la complejidad de su exposición, tiene la dificultad de estar condicionado por los conocimientos físicos medievales; creo que no aportarían ninguna aclaración a los elementos fundamentales del *Ars* luliano que pueden ser considerados por la atención del hombre culto actual. Finalmente, Ramón Llull, como conclusión final, presenta las «definiciones» de cincuenta y tres términos: siete de las «figuras», dieciséis de los «modos generales» y treinta de los «modos especiales». Lo dicho sobre las «cuestiones» vale para las «definiciones». Por ejemplo: en la «definición» del primer término de la «figura» A (Dios y sus atributos), define a la Bondad diciendo: «Es el ente en razón del cual el bueno hace el bien. Por tanto, el bien es el ser y el mal el no ser»; o sea, la tradicional «conversión» de los trascendentales. Por esto repite en la «figura» T (lógica): «Dios es aquel ente en el que la bondad, grandeza, eternidad y demás *dignidades* se convierten». En la «definición» de los términos de los «modos generales» puede leerse, por ejemplo: «Intención es el instrumento por medio del cual el fin de los principios posee dichos principios para sí». En la definición de los «modos especiales» dice de uno de los términos: «Sociedad es la convivencia en la cual concuerdan los hombres en razón de algún fin».

b) *Desarrollo del «Ars» luliana*

La brillantez de despliegue dialéctico del *Arte* luliano contenido en el *Art abreujada d'atrobar veritat* llevó a su autor a desarrollarlo en dos direcciones complementarias: de un lado, intentando perfeccionar, e incluso simplificar, la *gramática* combinatoria, a fin de convertirla en instrumento universal, seguro y de cómoda manipulación; de otra parte, a intentar aplicarla a todos y cada uno de los saberes del hombre de su tiempo. Esta segunda parte será desarrollada en el capítulo siguiente, al tratar de la estructuración de los

saberes en el *Arbol de la Ciencia.* El período de perfeccionamiento tiene lugar en torno a los años 1280-1290. Está ya preparado, si no iniciado, en el *Ars demonstrativa,* posiblemente posterior a 1274, y se muestra claramente en el *Ars inventiva* (1289) y en la *Tabla general* (1293). Su ansia socrática de alcanzar el conocimiento sabe remontar todos los avatares de su arriesgada vida y aun de las crisis y desalientos. Por la sinceridad y especial fuerza dramática de *Lo Desconhort,* escrito hacia 1295, y que, por tanto, pertenece a este período, deben citarse los versos que proclaman su vocación por una sabiduría universal:

«Encara us dis que porta una Art general
que novament és dada per do espirital
per qui hom pot saber tota re natural
segons que enteniment ateny lo sensual.
A diet e a medicina e a tot saber val
e a teologia, la cual n'és mais coral,
e a soure questions nulla art tant noval,
e a destruir errors per raó natural» (C. VII)

Este ansia de saber se traduce en el desarrollo vertiginoso de la múltiple temática de las «cuestiones». Así, en el *Art de fer è sobre questions* (1295) habla de mil «cuestiones», aunque no trate de tan crecido número. Y en el *Arbre de Sciencia* (1296) resuelve unas cuatro mil. Pero tampoco desdeña la aplicación de su *gramática* combinatoria a los saberes independientes constituida como tales en su tiempo: lógica y retórica, física, astronomía, metafísica, ética, geometría, medicina, derecho, teología, mística, etc. Enunciar los títulos de estas obras significaría repetir más de un tercio de las indicadas al final en el apéndice II. Empero la confianza de Ramón Llull en su *Ars* y sus repetidas declaraciones de que estaba al alcance de cualquier tipo de hombres, doctos e ignorantes, y no sólo de los sabios, su obra era rechazada por unos y otros, con la presteza del gato escaldado que huye del agua fría; o como él dice en catalán, con ironía amarga: «... mas' com gat que passàs-tost per brasen, los ligen...» *(Lo Desconhort,* XXII) *Gato que pasa sobre ascuas;* acertada expresión, porque quien no lo hubiera hecho así habría tenido mucho que meditar. La

reacción de Llull fue intentar un perfeccionamiento de la *Gramática* combinatoria del *Art abreujada d'atrobar veritat,* que realiza, ante todo, en el *Art demostrativa.* El resultado, sin embargo, es una mayor complejidad. Así, las dieciséis primeras «figuras» de este *Arte* reproducen con ligeras variantes las del *Art abreujada,* aumentadas por trazar las «figuras» de la verdad (Y) en azul y de la falsedad (Z) en rojo. Pero a ellas agrega dos «figuras» demostrativas: la primera formada por seis círculos giratorios, que contienen las seis grandes «figuras» del *Art abreujada,* la segunda, auxiliar de la anterior, está compuesta por veintiocho «cámaras» que engendran nuevas «cámaras» y combinaciones alfabéticas en las seis «cámaras» primitivas. Además concluye la obra con tres «figuras añadidas», según expresión literal: 1.° Figuras de los principios teológicos. 2.° Figura de los principios filosóficos; y 3.° Figura de los principios jurídicos. Estas «figuras» constituyen tres libros independientes titulados en catalán *Començement de Theologia, Començement de filosofía* y *Començement de Dret.* Nada, por tanto, de simplificación. Respecto de aclaración facilitadora, sólo encuentro una: el colocar al principio del libro el *alfabeto* combinatorio completo, formado por veintitrés letras, todas ellas utilizadas en el *Art abreujada.* Algo semejante hay que decir de la *Ars inventiva veritatis,* aunque «por amor de la debilidad humana», las «figuras» son reducidas a cuatro, pero después completa el «saber» con dos obras complementarias. Por ejemplo, el *Art amativa,* con cuatro «figuras» y sólo nueve «dignidades» o Nombres divinos.

La simplificación y sistematización, salvo en las excepciones antes citadas del *alfabeto* completo inicial y la reducción de «figuras» y «dignidades», aparece verdaderamente en la *Taula general* (294), síntesis del *Ars inventiva veritatis* y del *Art amativa.* Su novedad reside en presentar, como indica su nombre, una *tabla general* de ochenta y cuatro columnas, formada por las combinaciones del *alfabeto.* Con esto Ramón Llull construye una *gramática* compuesto de las siguientes partes: 1.° *Alfabeto* «pleno» de veintitrés letras, o «reducido» de nueve (B, C. D. E. F. G. H. I. K). 2.° *Sintaxis* mínima de cuatro figuras. 3.° Construcción de un «lenguaje» total de ochenta y cuatro columnas de combinaciones. 4.° Re-

ducción de los *modos* a diez. 5.° Agrupación de los *cuantificadores* a nueve «sujetos»: Dios, Angel, cielo, hombre, imaginativa, sensitiva, vegetativa, elemental e instrumental. Estos «cuantificadores», como representantes del universo entero, evolucionarán en forma de columna aparte del segundo *alfabeto* de nueve letras, en la *Ars generalis última;* y 6.° Reducción a nueve de las *dignidades* predicadas de Dios.

c) *Síntesis final del Ars luliana*

En 1303 escribe Ramon Llull en catalán la *Logica nova.* En su prólogo ya no culpa a sus lectores y oyentes de pasar sobre sus obras «como gato sobre ascuas», sino que califica a la «lógica antigua», o sea, a la aristotélica desarrollada por la escolástica, de prolija y vacilante, aparte de ser una «lógica de segunda intención», o sea, desrealizada. La *nueva lógica* por el contrario, no sólo es más sencilla y clara, y puede ser aprendida sin esfuerzo y perfectamente memorizada, sino que es una lógica de «primera intención», o sea, *natural.* Sus principios pueden sintetizarse en la siguiente *gramática.* 1.° *Alfabeto* de nueve letras. 2.° *Sintaxis* no figurativa, pero *de facto* remitente a la elemental de cuatro «figuras». 3.° Reducción del número de «cuestiones», o sea, del *lenguaje.* 4.° Mantenimiento de los diez *modos,* que son expresados de acuerdo con la terminología clásica (*utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quo modo* y *cum quo;* o sea: posibilidad, definición, materialidad, formalidad, cantidad, tiempo, lugar, modo e instrumento), pero vistos tanto lógica como metafísicamente. 5.° Reducción de los *cuantificadores* a tres grupos: los cinco predicables o universales, las diez categorías o predicamentos y las «cien formas» de la metafísica. Finalmente, no sólo aplica la *nueva lógica* a las ciencias (filosofía, teología, ética, derecho y medicina, en especial), y constituye el correspondiente *árbol de la ciencia,* sino que hace una larga excursión por la silogística, la teoría de la demostración y la sofística. Es sumamente curioso, y aunque conocido creo que no suficientemente subrayado, que Ramón Llull viene a sentar aquí la reducción de las definiciones que se expresan por juicios a una sola modalidad, la analítica. Así no definirá al ser humano diciendo: «el

hombre es animal racional», sino «el hombre es un animal humanizante» *(homificans)*. Dios será llamado el *Ser deificante (Deus est ens deificans)*. Estas precisiones son muy útiles para comprender el sentido de la metafísica luliana.

Sin embargo, la síntesis final, bien que no única, está representada por la *Ars magna generalis ultima* así titulada en su comienzo, pero comúnmente citada como *Ars Magna,* lo que puede motivar confusiones. Por esto he evitado hasta ahora citar ninguna de las obras de Llull con el título de Magna, pese a que en su intención y aun en algunos casos en sus títulos, otras lo fueran. Su complejidad es extraordinaria; pero eso es tan frecuente en las historias de la filosofía, y aun en libros de más altos vuelos, citarla con encomio, o enfado; pero sin exponerla. Pese a los años, más de treinta, que llevo ocupado con la filosofía medieval, hasta ahora, he sido también de los que había pasado por ella «como gato sobre ascuas», aunque sin denigrarla. Sólo la necesidad de resumirla en pocas páginas me ha obligado a una relectura muy meditada y a utilizar el «compendio» que Ramon Llull escribió poco más tarde (1308), llamado *Ars brevis,* que es la obra *realmente conocida* por la mayoría de los autores y la utilizada en las pocas buenas exposiciones del *Ars* luliana existentes. Sin embargo, quien conozca la lógica actual advertirá que, haciendo abstracción de los típicos contenidos medievales teologizados, no es más insólita que las *gramáticas* lógicas contemporáneas. La gran obra luliana comprende once partes: I. Alfabeto. II. Figuras. III. Definiciones. IV. Reglas. V. Tabla. VI. «Evacuación» de la tercera figura. VII. Multiplicación de la cuarta figura. VIII. Conjunción de los principios y reglas. IX. Sujetos. X. Aplicación. XI. Cuestiones particulares. XII. Adiestramiento en el «arte»; y XIII. Método para su enseñanza. El resumen que se realiza a continuación se centrará fundamentalmente en la *gramática* lógica (partes I a IX). La parte X se utilizará al hablar de la metafísica y teología lulianas. Las partes XI, XII y XIII apenas si añaden novedades a lo expuesto al tratar de los orígenes y desarrollo del *Arte* luliano.

I. *Alfabeto.*—El «Alfabeto» definitivo puede sintetizarse en el cuadro siguiente:

ALFABETO DE LA «GRAMATICA» LOGICA

Símbolos	I. Dignidades o principios absolutos	II. Principios relativos	III. Categorías o cuestiones generales	IV. Sujetos	V. Virtudes	VI. Vicios
B	Bondad	Diferencia	Posibilidad	Dios	Justicia	Avaricia
C	Grandeza	Concordancia	Definición esencial *(quidditas)*	Angel	Prudencia	Gula
D	Eternidad	Contrariedad	Materialidad	Cielo	Fortaleza	Lujuria
E	Poder	Principio	Formalidad	Hombre	Templanza	Soberbia
F	Sabiduría	Medio	Cantidad	Imaginación	Fe	Pereza
G	Voluntad	Fin	Cualidad	Sensitiva	Esperanza	Envidia
H	Virtud	Mayoridad	Tiempo	Vegetativa	Caridad	Ira
I	Verdad	Igualdad	Lugar	Elemental	Paciencia	Falsedad
K	Gloria	Minoridad	Modo e instrumento	Instrumento	Piedad	Inconstancia

II. *Sintaxis.*—Está constituida por las cuatro «figuras»: las dos primeras actúan como *términos;* las otras dos como *juicios* y como *proposiciones.*

La primera «figura» A está formada por un círculo con nueve «cámaras» periféricas, correspondiendo cada una de ellas a las nueve «dignidades» expresadas abstractamente, concretamente y simbólicamente del modo siguiente:

B	Bondad	Bueno
C	Grandeza	Grande
D	Duración	Eterno
E	Poder	Poderoso
F	Sabiduría	Sabio
G	Voluntad	Volente
H	Virtud	Virtuoso
I	Verdad	Verdadero
K	Gloria	Glorioso

La «figura» A es «circular »porque los sujetos y los predicados pueden convertirse recíprocamente. En esta «figura» está representado todo cuanto existe.

La segunda «figura» T se compone de tres triángulos superpuestos formando una estrella de nueve puntas, circunscrita en un círculo en cuya periferia hay nueve «cámaras», correspondientes a las nueve letras del «alfabeto» del modo siguiente:

Triángulo B C D (color verde)		
Diferencia	Concordancia	Contrariedad
	«CAMARAS»	
Intersensual	Entre sensual e intelectual	Interintelectual
Diferenciada	Diferencial	Diferencial
Concordal	Concordal	Concordal
Contrarial	Contrarial	Contrarial

Con ello se quiere expresar los «modos» de la *diferencia,* la *concordancia* y la *contrariedad* respecto de las «relaciones» entre elementos sensuales e intelectuales y entre elementos intelectuales. Los resultados son posiciones de diferencia: el perro es diferente del gato; de concordancia: el perro y el gato son animales; o de contrariedad: el perro y el gato se repelen.

TRIANGULO E F G (color rojo)		
Principio	Medio	Fin
«CAMARAS»		
Causa { Eficiente, Formal, Material, Final	UNION	Terminación → Límite
	MEDICION	Privación → Desaparición
Cantidad { CUALIDAD ACCION, CANTIDAD PASION, RELACION HABITO	EXTREMOS	Perfección → Causa final
Tiempo { TIEMPO ESTADO, LUGAR		

De este modo se organizan los aspectos diversos de los conceptos de *principio, medio* y *fin.* En la primera «cámara» están los «principios» en sentido metafísico: causas y categorías. En la segunda las modalidades de «medios». La *unión* es lo que liga a dos o más partes, como un clavo a dos o más tablas; la *mediación* es el punto de dispersión, como el centro que equidista por igual del círculo; la unión por los *extremos* es la continuidad entre dos límites, como el segmento que une un punto con otro. En la tercera se estructuran los sentidos de la finalidad; el fin de *terminación* es el límite, como la linde de un terreno; el fin de *privación* es la desaparición, como la muerte respecto de un viviente; el

fin de perfección es la causa final, como Dios causa final de todo lo creado.

TRIANGULO H I K (color amarillo)		
Mayoridad	Igualdad	Minoridad
«CAMARAS»		
Intersustancial Mayoridad Igualdad Minoridad	Entre sustancia y accidentes Mayoridad Igualdad Minoridad	Interaccidental Mayoridad Igualdad Minoridad

Así quedan representados los «principios generales» que rigen todo cuanto existe, quedando al servicio de la «figura» primera, permitiendo distinguir concordar o contraponer, sean las «dignidades» entre sí (por ejemplo, la Sabiduría respecto de la Voluntad), o las manifestaciones de una misma «dignidad» (por ejemplo, en la ciencia de la sabiduría, sapienciante, sapienciado y sapienciar). Ejemplo de las posiciones de este «triángulo» son: En posición de «mayoridad», la sustancia espiritual es mayor en bondad que la animal; en posición de «igualdad», el animal y el vegetal son sustancias; en posición de «minoridad», el accidente es menor en entidad que la sustancia.

La tercera «figura» se engendra por composición de la primera y de la segunda. Está formada por un triángulo de ocho «cámaras» de lado, lo que da un total de treinta y seis. Su «significación» cambia según se predique de una u otra de las dos primeras figuras. Las dos «letras» que aparecen en cada «cámara» designan al sujeto y al predicado; el «operador» debe buscar el término medio que los une. Además, la primera letra de cada columna tiene «atribuidas» las demás letras posteriores correspondientes de la misma columna del modo siguiente:

B (C, D, E, F, G, H, I, K)
C (D, E, F, G, H, I, K)
D (E, F, G, H, I, K)
E (F, G, H, I, K)
F (G, H, I, K)
G (H, I, K)
H (I, K)
I (K)

Todas las «cámaras» concuerdan recíprocamente respecto de la conclusión, sin posibilidad de contradicción. De este modo el entendimiento puede construir el conocimento científico. Así, de la sabiduría (F) puede predicarse que es volente, virtuosa, verdadera y gloriosa, respecto a la primera «figura»; y fin, mayor, igual o menor, respecto de la *segunda «figura»*.

La cuarta «figura» se representa por tres círculos concéntricos; fijo el mayor y móviles los interiores, para combinar las letras. En los manuscritos y en algunas de las ediciones impresas más antiguas, los círculos menores están recortados y unidos al centro del mayor por un hilo, con un nudo en cada extremo, para poder rotarlos. Ni en la reproducción de las figuras, ni en las ediciones más modernas se ha conseguido este efecto. Para esta obra había preparado un modelo que no ha sido posible reproducir en forma movible, por lo cual, muy a mi pesar, aparece fijo en la parte de reproducciones gráficas. Esta figura está constituida por la integración de las tres anteriores. El procedimiento para operar consiste en rotar los círculos interiores, evitando la coincidencia de letras. Así la primera «cámara» sería B C D, que encabezaría la primera «columna» combinatoria; la segunda B C E; la tercera B C F, etcétera. En el *Ars brevis* Ramon Llull afirma que se obtienen así 252 cámaras. Prantl calculó 9^3, o sea, el cubo de nueve (729), porque no tuvo en cuenta la exclusión de las combinaciones del tipo B B B, B B C y C B C, etc. El lector podrá verificarlas si recorta los tres círculos del modelo reproducido y los mueve. El mediano representa al término medio y, por tanto, expresa si es posible o no la predicación.

III. *Los «axiomas»*.—Son los principios generales del Arte, llamados por Ramón Llull *definiciones,* y que por lo común son expresables o reducibles a las fórmulas $A = A$ $A \neq B$; o sea, juicios analíticos, pero expresados de acuerdo con la

concepción medieval de la esencia. Los enunciados por Llull son los siguientes:

1.° Bondad es el ser en razón del cual lo que es bueno hace bien.

2.° Grandeza es el ser en razón del cual la bondad y demás principios son grandes.

3.° Duración es lo que hace durar a la bondad y demás principios.

4.° Poder es lo que hace ser y obrar a la bondad y demás principios.

5.° Sabiduría es lo que hace que el sabio entienda.

6.° Voluntad es lo que hace que la bondad y demás principios sean apetecibles y lo bueno y los demás principios volentes.

7.° Virtud es lo que hace que se unan la bondad y los demás principios.

8.° Verdad es lo verdadero de la bondad y demás principios.

9.° Gloria es el gozo que constituye la bondad y demás principios.

10. Diferencia es lo que constituye la razón de distinción de la bondad y demás principios.

11. Concordancia es lo que hace concordar a la bondad y demás principios en uno o en varios.

12. Contrariedad es la oposición de los principios en razón de sus fines.

13. Principio es la razón de prioridad sobre las demás cosas.

14. Medio es el sujeto en el cual coinciden el principio y el fin.

15. Fin es la razón última del principio.

16. Mayoridad es la representación de la mayor magnitud de la bondad y demás principios.

17. Igualdad es la razón de la concordancia de la bondad y demás principios.

18. Minoridad es el ser más cercano a la nada.

(Hemos resumidos y «traducido» a términos más filosóficos las expresiones lulianas generalmente reiterativas y discursivas.)

IV. *Los «modos»*.—Comprenden las categorías o «cuestiones generales» de la III columna del «alfabeto», tomadas como «géneros» divisibles en «especies». Son las siguientes:

1.° Modo de la posibilidad *(utrum)*, con tres especies: afirmación, negación y duda.

2.° Modo de la definición esencial *(quid)*, con cuatro especies: meramente constitutiva *(quid est)*: el intelecto es la potencia intelectiva; constitutiva y concomitante (*quid habet in se essentialiter y naturaliter)*: el intelecto es la potencia activa que comprende al objeto y la pasiva que recibe el inteligible; y participativa (*quid habet res in alio)*: el intelecto participa activamente constituyendo las ciencias «formales» (lógica, gramática, matemática) y pasivamente en las ciencias «materiales», a las que Llull llama literalmente «positivas» *(ex scientiis positivis)*, expresión poco común entonces.

3.° *Modo de la materialidad (de quo)* con tres especies: absoluta *(de quo res est absolute)*: el hombre es creado; constitutiva *(de quod est aliquid factum sive constitutum)*: el hombre está formado de cuerpo y alma; y de pertenencia *(de aliquo cuius est)*: el intelecto pertenece al hombre.

4.° Modo de la formalidad *(quare)*, con dos especies: existentiva *(per existentiam)*: el todo existe en razón del ser de sus partes, y operativa *(per agentiam)*: el hombre entiende para comprender a Dios y las criaturas.

5.° Modo de la cantidad *(quantum)*, con dos especies: continua *(secundum simplicitatem)* y discreta *(secundum compositionem)*.

6.° Modo de la cualidad *(quale)*, con dos especies: propia y apropiada, como la potencia de entender y los conocimientos adquiridos en el hombre.

7.° Modo del tiempo *(quando)*, con quince especies, que son la suma de las especies de los «modos» segundo, tercero, noveno y décimo. Dice Ramon Llull que la esencia del tiempo es muy difícil de comprender. De su explicación, que tiende a subsumirlo en el espacio, se puede deducir que lo entiende fundamentalmente desde el movimiento.

8.° Modo del lugar *(ubi),* con las mismas quince especies del modo temporal.

9.° Modo «modal» *(quo modo),* con cuatro especies: esential *(quo modo res est in se):* Dios es ser necesario por sí mismo; relacional extrínseco *(quo modo res est in alio et id aliud in ipso);* como el intelecto está en la cosa conocida y éste en el entendimiento; relacional intrínseco *(quo modo res est in partibus suit et suae partes in ipso):* como el todo se encuentra en sus partes y éstas en el todo, y comunicativo *(quo modo totem transmittit extra se suam similitudinem):* como el hombre transmite su racionalidad mediante la adquisición de la ciencia.

10. Modo instrumental *(cum quo),* con cuatro especies instrumentales, fundamental, operacional, diferencial y comunicativa. Así el alma humana actúa fundamentalmente con sus «potencias»; operacionalmente con los medios intelectivos, volitivos, etc.; diferencialmente, conociendo o amando esto o aquello, y comunicativamente, con el conjunto de los órganos de los sentidos y del intelecto, mediante las cuales alcanza la ciencia.

V. *La «tabla».*—Es el «lenguaje» resultante de la aplicación de la «sintaxis», «axiomas» y modos» al «alfabeto». Se engendra por las combinaciones de los círculos móviles de la «cuarta figura». Tiene, por tanto, ochenta y cuatro combinaciones ternarias $= \frac{9.\ (9\text{-}1).\ (9\text{-}2)}{1.\ 2.\ 3} = \frac{9.\ 8.\ 7}{1.\ 2.\ 3} = 84$, que constituven las «cabezas» de las 20 «cámaras» $= \frac{6.\ (6\text{-}1).\ (6\text{-}2)}{1.\ 2.\ 3} = \frac{6.\ 5.\ 4}{1.\ 2.\ 3} = 20$. Implícitamente Llull opera según el siguiente esquema lógico:

1. A
2. (A) $\subset$ T
3. (AT) $\subset$ U
4. (ATU) $\subset \Sigma$

(A = «dignidades», T = figura de relación, U = figura de predicación.)

1 BCD	2 BCE	3 BCF	4 BCG	5 BCH	6 BCI	7 BCK	8 BDE	9 BDF	10 BDG	11 BDH	12 BDI
13 BDK	14 BEF	15 BEG	16 BEH	17 BEI	18 BEK	19 BFG	20 BFH	21 BFI	22 BFK	23 BGH	24 BGI
25 BGK	26 BHI	27 BHK	28 BIK	29 CDE	30 CDF	31 CDG	32 CDH	33 CDI	34 CDK	35 CEF	36 CEG
37 CEH	38 CEI	39 CEK	40 CFG	41 CFH	42 CFI	43 CFK	44 CGH	45 CGI	46 CGK	47 CHI	48 CHK
49 CIK	50 DEF	51 DEG	52 DEH	53 DEI	54 DEK	55 DFG	56 DFH	57 DFI	58 DFK	59 DGH	60 DGI
61 DGK	62 DHI	63 DHK	64 DIK	65 EFG	66 EFH	67 EFI	68 EFK	69 EGH	70 EGI	71 EGK	72 EHI
73 EHK	74 EIK	75 FGH	76 FGI	77 FGK	78 FHI	79 KHK	80 FIK	81 GHI	82 GHK	83 GIK	84 HIK

Tabla de 84 combinaciones ternarias

Las anteriores combinaciones ternarias forman la «cabeza» de sus respectivas columnas, compuestas cada una de ellas de 20 cámaras; lo que hace un total de 1.680 cámaras. La reproducción total de las referidas «cámaras», aparte de ocupar al menos cuatro páginas en tipografía menuda, no añadiría nada a la comprensión de la *gramática* luliana. Por esto, a modo de ejemplo, se reproducen a continuación las veinte «cámaras» de la primera «columna». La letra *t*, que aparece en minúscula

cursiva entre las otras letras, indica que las anteriores a ella pertenecen a la *primera «figura»*, y las posteriores a la *segunda «figura»*:

CAMARAS DE LA PRIMERA «COLUMNA» DE LA TABLA

1	B	C	D	*t*
2	B	C	*t*	B
3	B	C	*t*	C
4	B	C	*t*	D
5	B	D	*t*	B
6	B	D	*t*	C
7	B	D	*t*	D
8	B	*t*	B	C
9	B	*t*	B	D
10	B	*t*	C	D
11	C	D	*t*	B
12	C	D	*t*	C
13	C	D	*t*	D
14	C	*t*	B	C
15	C	*t*	B	D
16	C	*t*	C	D
17	D	*t*	B	C
18	D	*t*	B	D
19	D	*t*	C	D
20	*t*	B	C	D

VI. *Operativa gramatical proposicional.*—La tabla representa simbólicamente las 1.680 cuestiones y las soluciones implícitas que constituyen, según Ramon Llull, el grado más alto del saber a que puede llegar el intelecto humano. Esto es posible, porque en la «tabla» se han evitado, no sólo las estrictas reduplicaciones combinatorias, sino las proposiciones contradictorias. Además, se ha construido de tal modo que en cada «columna» estén implicadas las demás; así se «ayudan» entre sí. El modo de resolución luliano es, sin embargo, extremadamente prolijo cuando lo traduce a palabras. Por esto sólo se explicará el modo de resolución de la primera «cámara» de la primera «columna»; y la expresión sintética de las veinte «cámaras» de dicha columna.

La «cámara» 1, BCD*t* dice: *La bondad es tan grande como eterna,* porque BCD están antes de *t;* luego son de la primera «figura» (dignidades). La solución es afirmativa, de acuerdo con los tres primeros «axiomas». Si la bondad es el ser en razón del cual lo que es bueno hace el bien, la grandeza es el ser en razón del cual la bondad es grande, y la duración es lo que hace durar a la bondad y a la grandeza, el acto de bondad sin limitación es infinitamente grande y duradero. Luego la ciencia de la bondad es infinita y eterna. El ejemplo mejor desarrollado por Llull es la cuestión *acerca de si el mundo es o no eterno,* para lo que reúne las veinte razones de las veinte «cámaras» de la primera «columna», a las que pudieran agregarse todas las de las restantes «columnas». Su exposisión sobrepasa la decena de páginas en las ediciones impresas de la *Ars generalis ultima* y teniendo en cuenta el tema elegido por Llull, en razón de su actitud antiaverroísta, carece de cualquier significación aclaratoria para el posible lector no especialista.

La exposición «sintética» de las veinte «cámaras» de la primera «columna» es la siguiente:

1. La *bondad* es tan grande como *eterna.*
2. Existe alguna *bondad* tan *grande* que contiene en sí cosas *diferentes* coesenciales a ella.
3. La *bondad* es tan grande que contiene en sí cosas *concordantes* y coesenciales.
4. La *bondad* que contiene en sí cosas *contrarias* no es *grande.*

5. La *bondad* que dura siempre es *diferente.*
6. La *bondad eterna* es *concordante.*
7. La *bondad eterna contradictoria* existe.
8. La *bondad* contiene *diferencia* y *concordancia.*
9. La *bondad* contiene *diferencia* y *contrariedad* (en algunos sujetos).
10. La *bondad* contiene *concordancia* y *contrariedad* (en los seres elementales).
1.. La *gran diferencia* de la eternidad es la forma necesaria perdurante, lo perdurado y el acto de perdurar en la eternidad.
12. La *gran* y *eterna concordancia* es la forma necesaria en la eternidad y la grandeza y concordancia entre lo perdurante, lo perdurado y el acto de perdurar.
13. La *gran* y *eterna contrariedad* sería la eternidad del mundo que por definición no es lo más grande, y por tanto, lo más eterno.
14. La *gran diferencia* y *concordancia* es la esencia del grandificar, diferenciar y concordar, por tanto, la unidad de esencia y trinidad de personas en Dios.
15. La *gran diferencia* y *contrariedad* es la causa en algo de lo contrario a su esencia, como el arder respecto del agua (agua y fuego son contrarios en la física medieval).
16. La *gran concordancia* y *contrariedad* es lo que pone en un mismo sujeto cosas concordantes y contrarias, dando origen a la generación y corrupción de los elementos.
17. La *diferencia* de la *concordancia* de la *eternidad* es de naturaleza y de relación.
18. La *diferencia* de la *eternidad* y de la *contrariedad* sería existente entre Dios y mundo, si este fuese eterno; por tanto, no lo es.
19. La *concordancia* de la *contrariedad* y de la *eternidad* sería la existente entre la eternidad de Dios y la del mundo, si éste fuese eterno; por tanto, no lo es.
20. La *diferencia,* la *concordancia* y la *contrariedad* se pertenecen *per se,* pues son los géneros generalísimos.

VII. *Operativa gramatical «inventiva».*—De algún modo Ramón Llull, a nivel de la *Ars generalis ultima,* tenía conciencia de la índole ontológica y analítica de la operativa pro-

posicional, ya que partía de «axiomas» analíticos. Por esto, al *evacuar,* o sea, desarrollar, la *tercera «figura»,* compuesta de treinta y seis «cámaras», incluye en cada «cámara» las doce proposiciones binarias, con los significados de las dos primeras «columnas» del «alfabeto» (principios absolutos y relativos), pero «proyectadas» a los significados que tienen en la tercera «columna» (categorías). Así de la primera «cámara», BC, proceden doce «proposiciones» y veinticuatro cuestiones, de acuerdo con la «tabla» de la página siguiente, en la cual, para no reiterar, sólo se desarrollan las tres primeras y la última de las proposiciones.

Según Ramon Llull, mediante esta «complicación» la inteligencia humana se ve obligada a «aplicarse» y, por tanto, a «inventar» y descubrir juicios no meramente analíticos.

VIII. *Operativa raciocinativa.*—La multiplicación de la *cuarta «figura»,* aparte de proporcionar por rotación de los círculos móviles las 84 «columnas» y los 1.680 «cámaras», es utilizada por Ramon Llull para mecanizar el raciocinio silogístico, especialmente mediante el descubrimiento automático del término medio del silogismo, que se encuentra siempre en el círculo intermedio. En la primera «cámara» resultante, o sea, B, C, D, el término medio es C. Así la interpretación formal clásica de la «cámara» B C D silogísticamente es: Todo C es B, todo D es C; luego todo D es B. Pero Llull agrega que en el «alfabeto» B significa *bondad, diferencia* y *posibilidad* (en las «columnas» I, II y III, respectivamente); C significa *grandeza, concordancia* y *quidditas,* y D, *duración, contrariedad y materiabilidad.* Por tanto, la interpretación «material» o real exige que al utilizar la *«figura» tercera* como operativa racionativa, debe buscarse el sentido del término medio en relación con la «letra» superior y con la inferior. Así en la «proyección» I, tendremos: *toda grandeza es bondad, toda duración es grandeza; luego, toda duración es bondad;* lo que para Llull significa: la Eternidad es Bondad. En la «proyección» II sería: *toda concordancia lo es entre diferentes; ninguna contrariedad es concordancia; luego ninguna contrariedad es estricta diferencia.* En la «proyección» III sería: *toda quidditas es posibilidad; todas las materialidades son esencias; luego la materialidad es posibilidad.* En sentido «formal» este empleo no exige nin-

Combinaciones	*Proposiciones*	*Proyección*	*Cuestiones existenciales*		*Cuestiones esenciales*
B I C I	La bondad es grande	B III	¿Es la bondad grande?	C III	¿Qué es la bondad grande?
B I B II	La bondad es diferente	B III	¿Es la bondad diferente?	C III	¿Qué es la bondad diferente?
B I C II	La bondad es concordante	B III	¿Es la bondad concordante?	C III	¿Qué es la bondad concordante?
C I B I	.....	B III	.....	C III	.....
C I B II	.....	B III	.....	C III	.....
C I C II	.....	B III	.....	C III	.....
B II B I	.....	B III	.....	C III	.....
B II C I	.....	B III	.....	C III	.....
B II C II	.....	B III	.....	C III	.....
C II B I	.....	B III	.....	C III	.....
C II C I	.....	B III	.....	C III	.....
C II B II	La concordancia es diferente	B III	¿Es la concordancia diferente?	C III	¿Qué es la concordancia diferente?

gún otro requisito, pero cuando se trata de los saberes concretos, el término medio hay que ponerlo en *F* (que en la segunda «columna» significa precisamente *medio).* De este modo, Ramon Llull presenta varias tesis, como *ex nihilo nihil fit: de la nada, nada se produce.*

d) *Sentido de la lógica luliana*

El *Arte* luliano no debe ser confundido con una simple lógica; es algo más complejo y de más amplia extensión. Para Ramón Llull la lógica estricta es una ciencia de *segundas intenciones,* o sea, doblemente desmaterializada; no trata de los conceptos o inteligibles en sí, que ya han sido abstraídos de sus connotaciones o contenidos materiales por el intelecto, sino que es una reflexión abstracta sobre dichos conceptos. Esta lógica, la tradicional en su tiempo, o sea, la aristotélica, es calificada por Llull de caduca e inconsciente, porque parte de artificios sin base alguna en la realidad: las premisas; es de muy complicado aprendizaje; y su utilidad final es nula, en tanto que la auténtica verdad, la fe cristiana, no es alcanzable por ella. Frente a esta lógica carente de radical finalidad, Llull postula lo que él llama la *logica nova,* ciencia de primera intención, o sea, apoyada en auténticos conceptos con fundamento real; y esta lógica constituye la médula operativa, pero no exclusiva, del *Arte* luliano. Este es un nuevo saber, de significación permanente y segura; utiliza principios generales, a la vez formales y reales. Finalmente, se caracteriza por la posibilidad de ser aprendido rápidamente: el que sea capaz de aprender en poco más de un año la lógica aristotélica, puede aprender la *logica nova* en solo un mes.

La *logica nova* no es el *Arte,* sino que está facilitada, propugnada y vivificada por el *Arte.* Su finalidad no es razonar verosímilmente, sino facilitar un instrumento seguro para lo que auténticamente importa al hombre: alcanzar la verdad, que no es otra cosa que el contenido doctrinal de la fe cristiana. Para esto se apoya radicalmente en un criterio de certeza real, que consiste en la mayor perfección entitativa. En la lógica tradicional *Todo S es P* tiene el mismo sentido cuando se aplica a la humanidad o al concepto de triángulo; para la *logica nova* no, porque aunque se exprese con idénticos signos, éstos proceden

de «columnas» diferentes y es la índole de los principios y no su mera representación la que da sentido a la inferencia. De acuerdo con este principio el orden lógico se construye sobre un patrón de calidad existencial, cuyos límites van desde la *mayoridad* existencial absoluta (Dios) a la *minoridad* existencial absoluta (la nada). Estas dos significaciones cubren todas las conceptualizaciones universales de los actos operativos concretos; así respecto de la operación del bien, la mayoridad se aplica a la bondad; respecto de los actos que duran, a la duración, etc. Y como entre los referidos límites aparecen en la realidad entes con distintas gradaciones, la demostración no puede ser unívoca, sino que tiene que presentar gradaciones modales representadas por diversos tipos de demostración, que, sin embargo, dentro de su modalidad son siempre necesarios.

I. *La demostración.*—En el *Libro de las demostraciones* (hacia 1275) expone Llull tres grados de demostración necesaria. 1.° La demostración sensible del ser finito, como al evidenciar la mayoridad del cuerpo respecto de alguna de sus partes. 2.° La demostración intelectual del ser finito, como al razonar la mayoridad de la operatividad del intelecto respecto a la de la fantasía. Este grado de demostración posee mayor necesidad apodíctica que el primero, y 3.° La demostración intelectual del ser infinito, como la mostración de Dios, Bondad absoluta, Ciencia suprema, etc., que constituye el mayor grado de necesidad apodíctica, pues es la raíz misma de todas las demás. Y si bien al común de los hombres no le parece así, sino más abstrusa, es debido al «peso» que esta última demostración hace gravitar sobre la humana inteligencia. Cuando el hombre se sube en una escalera ve menos que cuando admira el panorama desde un altozano, pero también se cansa menos. Cuando asciende a una colina alcanza menos que cuando escala una alta montaña, pero como está menos fatigado lo ve más claro. El acceso a la más alta cumbre de la demostración, Dios, descubre un panorama tan ilimitado, que su gravitación sobre nuestra mente nos hace ver la demostración como menos precisa, cuando es la cumbre de la necesidad precisiva.

Estas tres demostraciones iniciales son completadas en la *Logica nova* por otras tres: 1.° Demostración del efecto por

la causa *(per quid)*. 2.° Demostración de la causa por el efecto *(quia)*, y 3.° Lo que podría llamarse la demostración por extrapolación, titulada por Llull *per aequiparantiam*, subdividida a su vez en tres modos: *a)* Modo de la igualdad de la razón entitativa, como la identidad de la Esencia divina, en tanto que son iguales la Bondad, Inteligencia, Ciencia, etc., divinas. *b)* Modo de la igualdad entre la potencia y el acto, como en la Potencia y Acto de Dios; como el Poder de Dios es infinito, su Actualidad es siempre infinita; y *c)* Modo de la igualdad entre los actos, como en la igualdad de las acciones entendientes, bonificantes, gratificantes, etc., de Dios; pues si en la Esencia Divina son idénticas en «magnidad» la Inteligencia, Bondad, etcétera, sus actos de entender, bonificar, etc., serán siempre iguales e idénticos. Los ejemplos que se han puesto son los mismos de Ramon Llull, bien que desprovistos de todo su largo desarrollo argumental. Su índole evidencia la intención apologética luliana, como se verá en la aplicación de la demostración *per aequiparantiam* a la Trinidad de Personas en Dios.

He llamado a este modo de demostración «por extrapolación» y no por analogía, o igualdad, porque Ramon Llull niega rotundamente la predicación analógica, en el primer caso. Para el Doctor Iluminado decir que la Bondad de Dios es análoga a su Inteligencia es estricto error; afirmar que de un modo análogo está la igualdad en Dios y en los lados de un triángulo, es ya auténtico pecado. Pero, por otra parte, la igualdad en sentido lógico-matemático tendría en este caso sentido meramente tautológico; se reduciría a la fórmula unívoca $A = A$, $A \neq B$: Dios es Dios. En su intención, Llull lo que quiere hacer es un recorrido de equiparación de igualdades; como este recorrido en el ser finito sería limitado, pero muy extenso, y en el ser infinito ilimitado, se limita a un recorrido limitado de igualdades, seguido de un «paso al límite». Por esto el sistema luliano no procede del planteamiento de la demostración por deposición recíproca, como en el caso de la Bondad, Dicha y Gloria divinas del tratado *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor (citado por varios autores como fuente de Llull, desde que lo señaló el profesor Longpré). Es cierto que Ramon Llull cita a Ricardo de San Víctor, y concretamente en esta cuestión; era natural que no citase a los musulmanes en un proble-

ma trinitario. Pero los conocedores de la historia del pensamiento medieval musulmán y judío saben que ese modo de razonar es típico del *Kalām* neoplatonizado y de los *ṣūfíes*. La novedad luliana está en que los mutakallimíes partieron del hecho de poner unos conceptos generales que Dios nos ha dado respecto de sí: sus *Nombres;* y en su esencia no hay más ni menos de lo que digan dichos nombres. Los *ṣūfíes* operan del mismo modo respecto de dichas dignidades, pero subsumiéndolos profundamente en la doctrina neoplatónica del Uno. Ramon Llull no limita este tipo de argumentación —cuyas raíces en este caso concreto son al-Gazzālí y los *ṣūfíes*— a las *dignidades,* sino que lo proyecta a todos los saberes humanos y acaba por estructurarlo en una *gramática* lógica, en sentido estricto que expresa gráfica y simbólicamente, del modo como antes ha sido expuesto.

II. *El método.*—También encierra la *lógica nova* luliana una teoría del método científico. El método no es equivalente al *Arte;* sólo la, por lo demás muy justificada, falta de lectura directa de las múltiples y extensas obras de Ramón Llull sobre su *Arte,* explica su equiparación con una simple metodología científica, como tantas veces se ha escrito. *Arte* es la organización total, formal y material, de la sabiduría humana; la lógica y el método son dos características del *Arte,* pero no lo agotan. A continuación aparecerá la estructuración orgánica del saber: el *Arbol de la Ciencia;* y en cada una de sus ramas unos saberes con contenidos peculiares: Metafísica, Física, Psicología, Teología, Etica, etc.

Teniendo en cuenta la larga evolución y compleja elaboración del *Arte* luliano, la metodología de Llull presenta un complicado desarrollo. Además, aun sin querer, Llull vuelve al sentido originario del término *método,* y lo único que le importa son sus virtualidades para alcanzar el fin; y ya sabemos cuál era éste. La metodología luliana, por tanto, puede ordenarse en torno a cinco parámetros, que pueden funcionar independiente o conjuntamente, según los casos: analítica formal, sintética formal, analogía por simbología, sintética por extrapolación *(per æquiparantiam)* y sintética por remisión a principios permanentes. Los dos modos primeros son los utilizados en la *gramática* de la lógica combinatoria; el tercero es

el empleado en el *Arbol de la Ciencia* y en la teología mística, predominantemente; el cuarto es el más común, bien que no exclusivo, en la teología luliana; el quinto y último es el fundamental en su epistemología, pues la gnosología luliana se encuentra enmarcada en un inestricable complejo epistemológico. Como los parámetros metodológicos primero, segundo y cuarto han sido ya vistos al tratar del *Arte* en general, y de la demostración, y el tercero debe ser expuesto en el capítulo siguiente, hay que precisar ahora el quinto y último, al que Ramon Llull llama *ascenso* y *descenso* del intelecto.

III. *El método «escalar»*.—El simple enunciado de su nombre remite a sus evidentes orígenes neoplatónicos, y concretamente plotinianos, conocidos desde antiguo por los latinos a través del *Corpus Dionisiacum* atribuido al Areopagita y por el *De Divisione Natura* de Escoto Erígena; y reforzados por el conocimiento del neoplatonismo árabe y judío, desde el último tercio del siglo XII. La marcha general del método plotiniano no es alterada por Ramon Llull, pero sí el modo de «proyección» de los principios permanentes a la «escala», que ascienden o descienden. El procedimiento consiste siempre en dos series de paso paralelas; en una de ellas se recorre de lo sensible a lo sensible, de lo sensible a lo inteligible, y de lo inteligible a lo estrictamente intelectual, en el *ascenso,* y en sentido contrario en el descenso. En la otra serie se sube de lo particular a lo particular, de lo particular a lo general, de lo general a lo más general, o se baja en sentido contrario. La novedad luliana consiste fundamentalmente en el establecimiento de los modos escalares del intelecto, que son nueve, organizados tres a tres de acuerdo con el esquema siguiente:

I. Modalidad lógica	1. Escala de la *diferencia* 2. Escala de la *concordancia* 3. Escala de la *contrariedad*
II. Modalidad situacional	4. Escala según el *principio* 5. Escala según el *medio* 6. Escala según el *fin*

III. Modalidad cuantitativa
- 7. Escala de la *mayoridad*
- 8. Escala de la *igualdad*
- 9. Escala de la *minoridad*

El modo operativo es idéntico en todas ellas, y no se diferencia esencialmente del plotiniano, tal como fue popularizado por el pensamiento musulmán. Así, en la primera «escala» se establecen las diferencias entre los seres sensibles: piedra, árbol, animal; cuando éstos se agotan se da el paso a la diferencia entre los sensibles y los inteligibles, como entre el cuerpo y el alma en los seres con animación; agotada ésta, se pasa a la diferencia entre los distintos seres inteligibles, alma humana y ángel, ángel y Dios. Lo que se ha dicho de la diferencia se realiza también en las restantes ocho escalas.

La metodología «escalar» permite, según Llull, poner de manifiesto de un modo gradual y cada vez más perfecto la naturaleza de todos y cada uno de los seres, mediante la predicación de ellos del mayor número de predicados, que conducen al conocimiento del ser y de las virtualidades de cada ente. Este saber a través de la metodología «escalar» está apoyado por dos términos extremos. El primero e inferior son las cualidades sensibles objetivas, captadas por los sentidos y desmaterializadas en el proceso del conocimiento sensible al intelectivo. El segundo y superior son las nueve «Dignidades», o principios fundamentales, que no son estrictos correlatos abstractos, sino auténticas realidades, causa del ser y de la posibilidad de ser conocidos, por participar de ellos, en mayor o menor grado o modo, todo cuanto existe. Ramón Llull da una importancia extraordinaria a este método «escalar» neoplatónico, consagrándole una obra, el *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1304). Es una de las obras mejor conocidas de Llull, no sólo por existir edición asequible, sino porque en ella ha prescindido de la *gramática* lógica combinatoria. En ella presenta «tres "escalas"» del intelecto humano, que puede ordenarse del modo siguiente:

I. Escala entitativa	II. Escala predicamental	III. Escala de certidumbre
1. Piedra	1. Ente	1. Sensitiva
2. Llama	2. Género	2. Imaginativa
3. Planta	3. Especie	3. Dubitativa
4. Animal	4. Individuación	4. Creditiva
5. Hombre	5. Composición	5. Intelectual
6. Cielo	6. Simplicidad	
7. Angel	7. Accidente	
8. Dios	8. Sustancia	
	9. Naturaleza	
	10. Pasión	
	11. Acto	

La escala entitativa constituye el fundamento del sistema escalar, pues en ella están representados los constitutivos esenciales —*secretos,* en la terminología de dicho libro— de la naturaleza de los géneros sucesivos de entes. La escala categorial es el instrumento formal para dirigir al intelecto en el ascenso y descenso. La escala de certeza tipifica la modalidad del conocimiento alcanzado. La aplicación realizada en esta obra por Ramón Llull muestra el grado de madurez que ha alcanzado en su peculiar concepción del mundo, elevándose desde los saberes físicos, cosmológicos, médicos, éticos, etc., hasta aquello que para Llull constituye el auténtico conocimiento: la Ciencia de Dios. Pese a que el intelecto humano es el escalón inferior de la serie escalar, cuando es capaz de movilizar la radical potencialidad de sus virtualidades, va elevándose de la sensibilidad a la inteligibilidad y de ésta a la noción de Intelecto Puro. Entonces, no sólo puede presentar pruebas demostrativas de la existencia de Dios, sino elevarse a la modalidad de sus manifestaciones *ad intra* y *ad extra,* hasta alcanzar la Creación, la Ayuda, la Trinidad de Personas y la Encarnación del Verbo. Y ésta es la *ciencia* que busca Ramón Llull, no para recrearse en ella, sino porque es capaz «mediante la gracia divina» de convertir a la fe en Cristo a los infieles, cual era su más primigenia intención. Sobre ella, empero, *flota,* dice literalmente, otro conocer más alto, bien que

concordante: la Fe. No se trata de otra ciencia, pues el contenido es el mismo, sino de una más alta modalidad, que se muestra en su facilidad y en su gratitud, frente al esfuerzo que significa el conocer intelectivo, cuya última conclusión sería: reconocer la condición excelsa de la Fe. Este reconocimiento confiere a la Fe la virtualidad de hábito gratuito del intelecto, que así, ayudado por la Luz increada, asciende y desciende en el saber, con seguridad suprema. Una vez más, el pensamiento luliano sabe desarrollar, con aguda perspicacia, los principios de la síntesis neoplatónica recubierta de andamiajes más o menos aparentemente aristotélicos, al modo como habían sido sintetizados y desarrollados por el pensamiento del Islam.

V

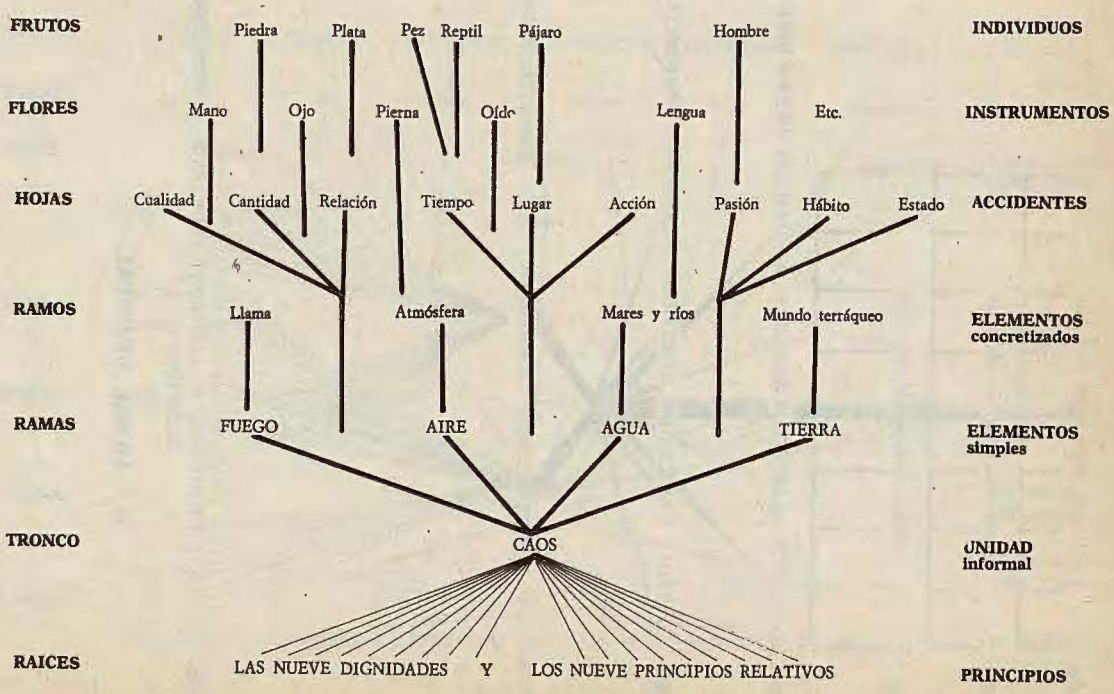
LA ESTRUCTURACION DE LOS SABERES. EL «ARBOL DE LA CIENCIA»

1. El sentido metodológico del «Arbol de la Ciencia»

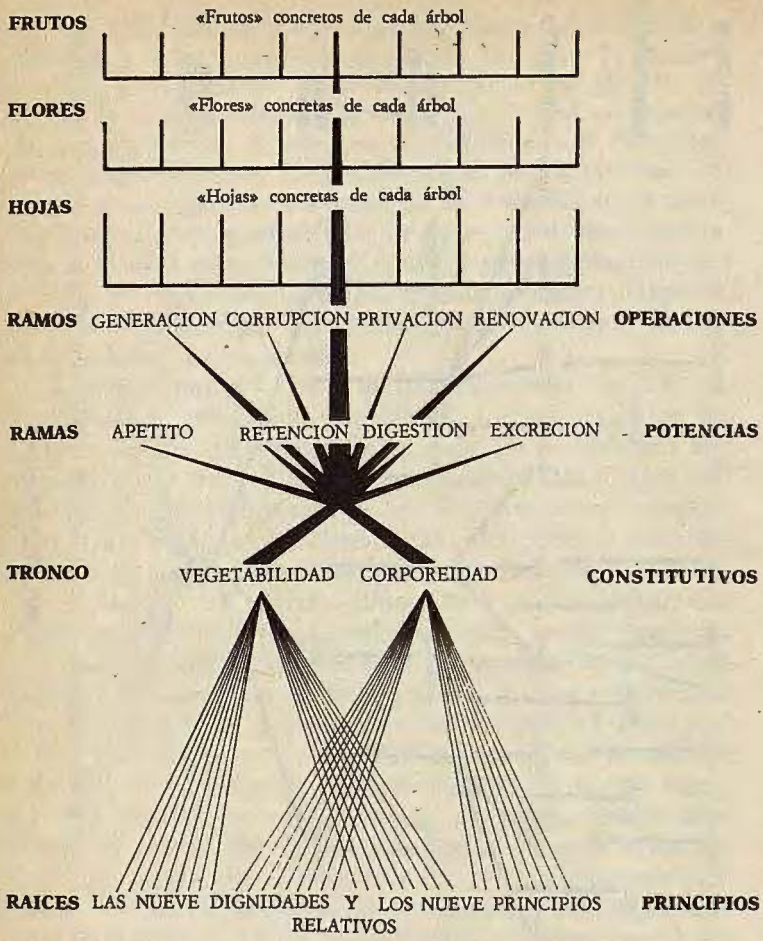
El Arbre de Sciencia constituye una gigantesca y excepcional aplicación del método de analogía simbólica, uno de los cinco propugnados en su *Logica nova.* La lectura de tan extensa obra, casi 1.400 páginas en la edición de Mallorca, deja la impresión de que Ramon Llull no sólo la considera su obra maestra y dilecta hasta ese momento (Roma, 1296), sino que se recrea y se enorgullece de ella. Esto ha hecho que el propio Llull, y no digamos sus biógrafos, y aun algunos de los críticos modernos, la hayan adornado con toda suerte de «literatura» sentimental, religiosa y psicológica. En su lugar, al tratar de la vida del Beato Ramon Llull, he dado mi opinión sobre la significación psicológica de las «crisis» del Doctor Iluminado. Naturalmente, no debe negarse la sinceridad consciente de Ramon Llull, cuando en la «tentación de Génova» (1293) prefiere intencionalmente su condena eterna a la desaparición de su *Arte,* pues más valía que se perdiese él solo y se salvase el prójimo. Pero el significado «profundo» de la tentación es la radical magnificación valorativa de su obra. En un intelectual, y Llull lo fue, esto no es pecado, sino virtud; cuando el intelectual cree de verdad que lo que piensa o escribe no vale nada, la virtud consiste en dejar de pensar y de escribir. Lo que dicen sus biógrafos que hizo Santo Tomás de Aquino tras aquella visión que le hizo calificar de paja a toda su obra. Por esto hay que tomar *cum grano salis,* con una pizca de picardía, el prólogo, atractivo hasta por su

brevedad, en el cual refiere tan «conmovedoramente» el Doctor Iluminado sus desventuras romanas en la Corte de Bonifacio VIII, y su ansia de dejarlo todo y buscar el martirio. El buen fraile que le consuela y le ruega que dedique su esfuerzo a la composición de una obra, no tan sutil como su *Arte,* para que todos la entiendan, no es otro que su propia voluntad de creación y su legítima recreación en la dialéctica intelectual. Y no se trata de acusación alguna de insinceridad; en esta obra Llull es sincero en la reiteración, en el recreamiento propio, hasta decir: «esta filosofía es agradable de entender», «reporta placer a la inteligencia que pueda comprenderla», y al dar gracias a Dios por su ayuda.

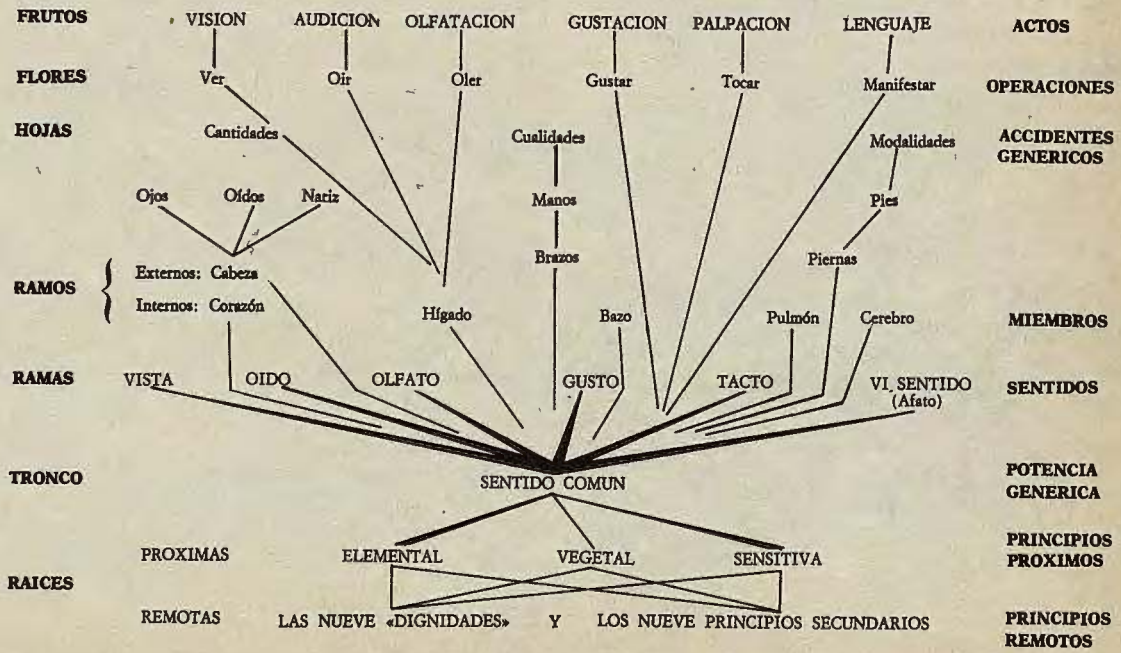
El «simbolismo del árbol» es suficientemente conocido en su significación mitificante y mitificada, iniciada en la vía de la diversificación del «poder de la realidad» en deidades especificativas. El árbol es la vida. La representación plástica del «árbol de la vida» empieza con los inicios de la «cultura urbana», fruto de la «revolución» agraria del período neolítico. Respecto del campo del pensamiento, es suficientemente conocido el uso de este símbolo, difundido a partir del llamado «Arbol de Porfirio», que simboliza el orden de los conceptos universales o predicables. También la organización del saber en forma de estructura arbórica aparece en época temprana. Pero la novedad de la utilización del símbolo del árbol por Ramón Llull reside en su intención bien explícita de utilizar el simbolismo para expresar la unificación jerárquica del saber, que representa, de un modo plástico, la peculiar cosmovisión luliana. El modelo del árbol ha atraído largamente a Ramon Llull. En el *Libre de contemplació en Dèu* presenta seis «árboles»: 1.° Del ser, la necesidad y la duración. 2.° De los sensibles e inteligibles. 3.° De las cualidades y significados. 4.° De la fe y la razón. 5.° De los diez mandamientos; y 6.° De la predestinación. También aparece, aunque más incidentalmente y como antes se indicó, en el *Arte.* Con más fuerza, en el *Arbre de filosofía desiderat* y tras del *Arbre de Sciencia,* en el *Arbre de Filosofia d'Amor* (1298). Pero es en el *Arbre de Sciencia* donde Llull ha realizado ese uso perfectamente sistemático, del que tan orgulloso se sentía.



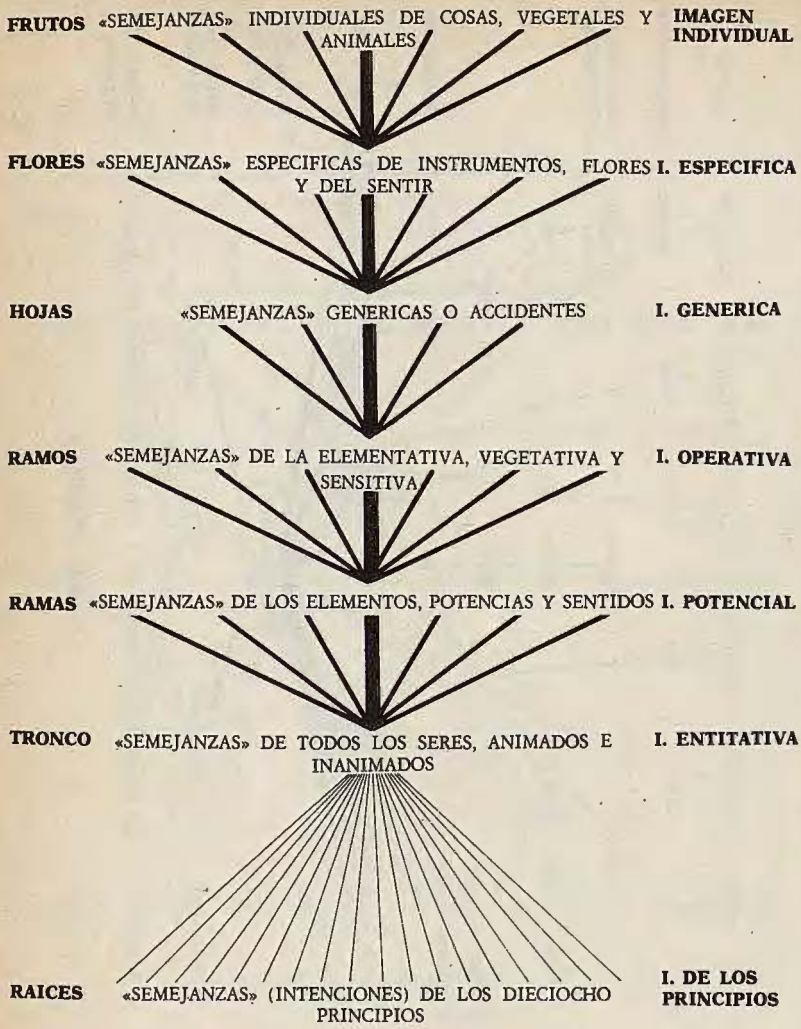
A. ARBOL ELEMENTAL

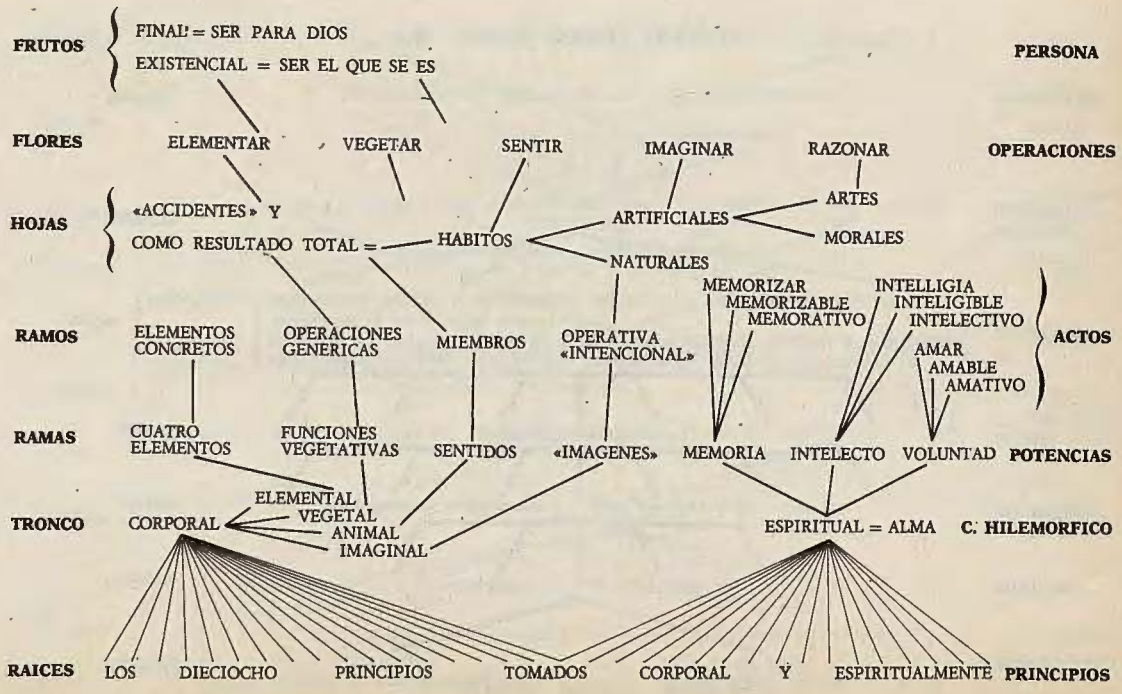


B. ARBOL VEGETAL

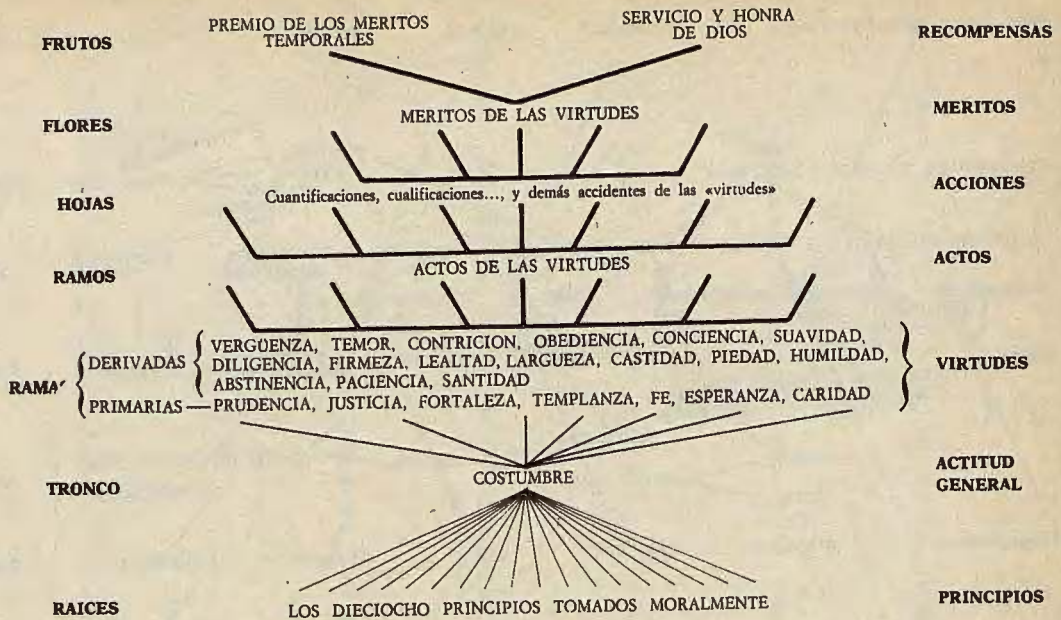


C. ARBOL ANIMAL

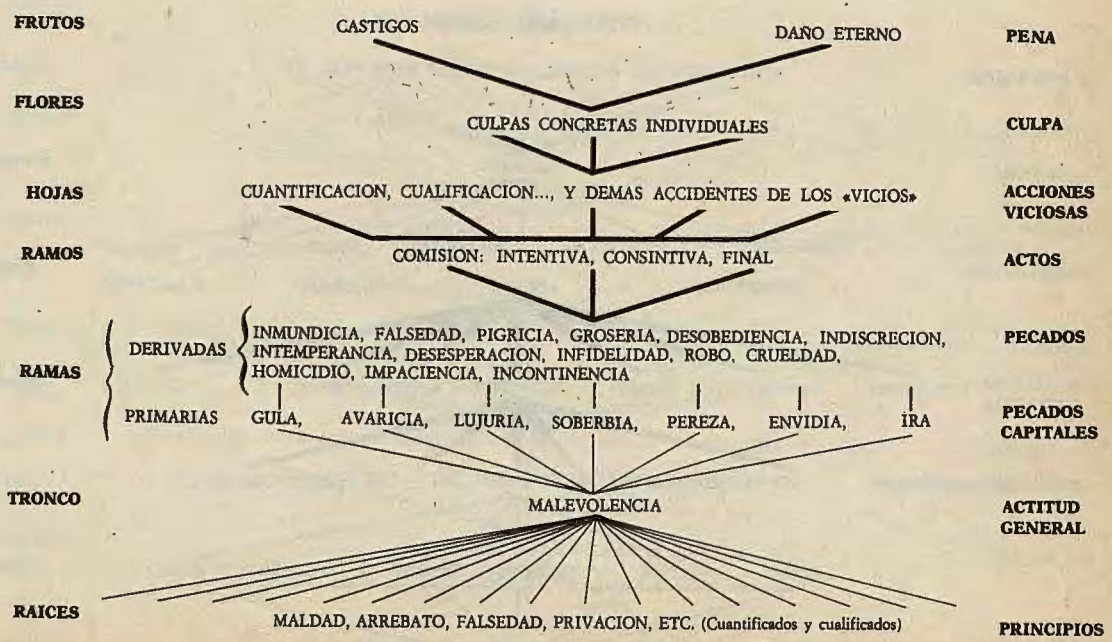




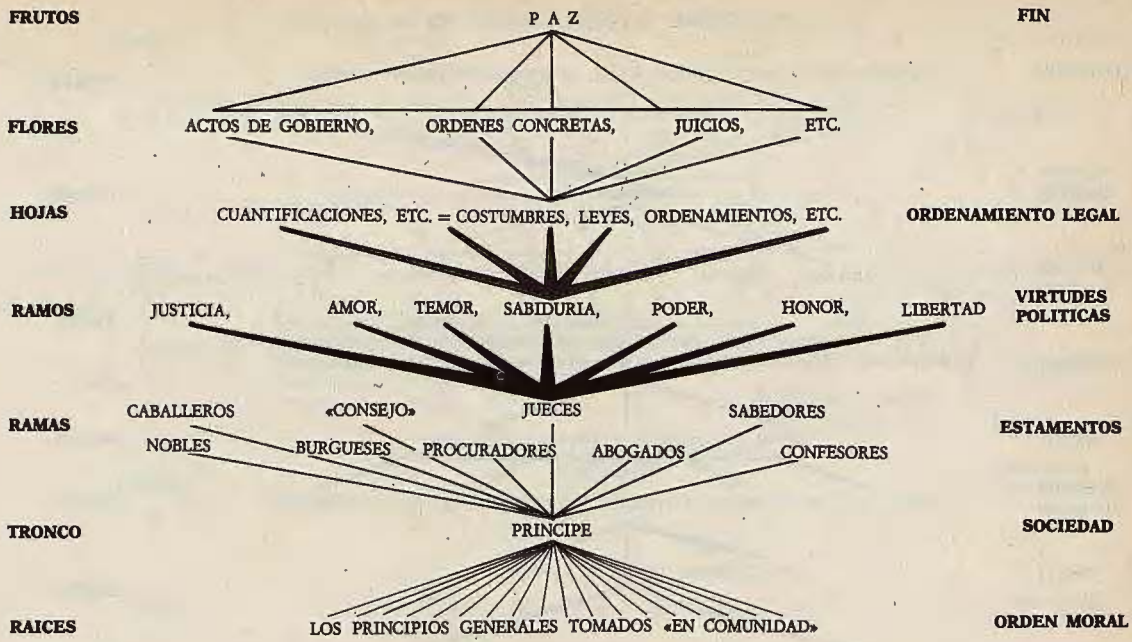
E. ARBOL HUMANAL



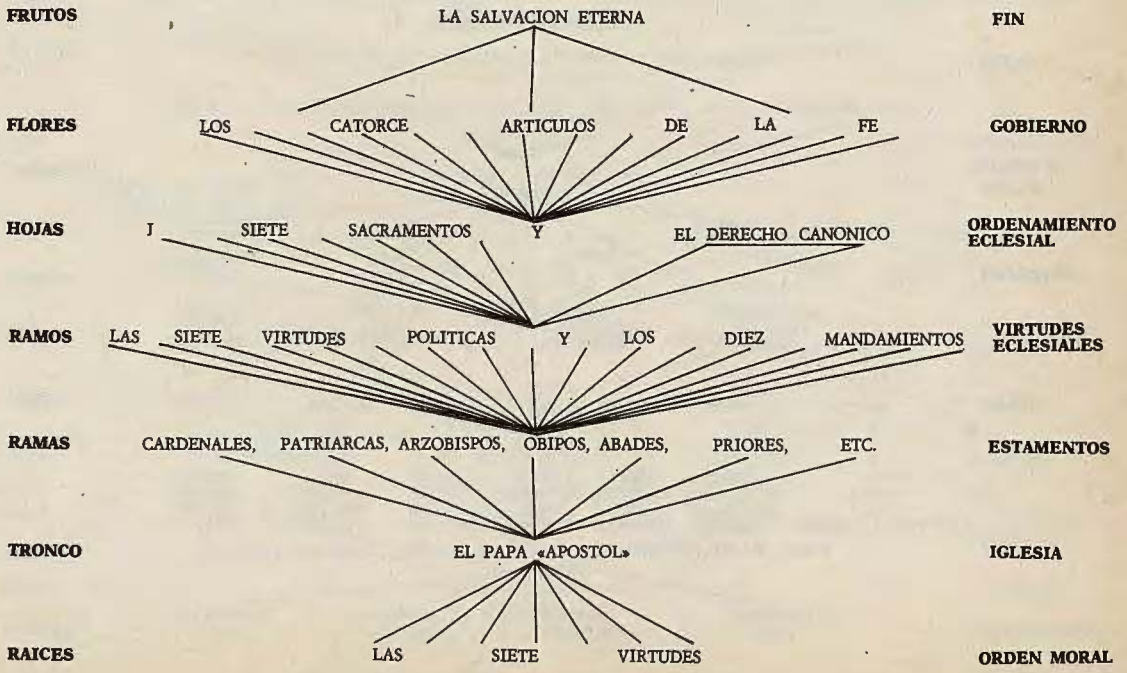
F. ARBOL MORAL «RECTO»



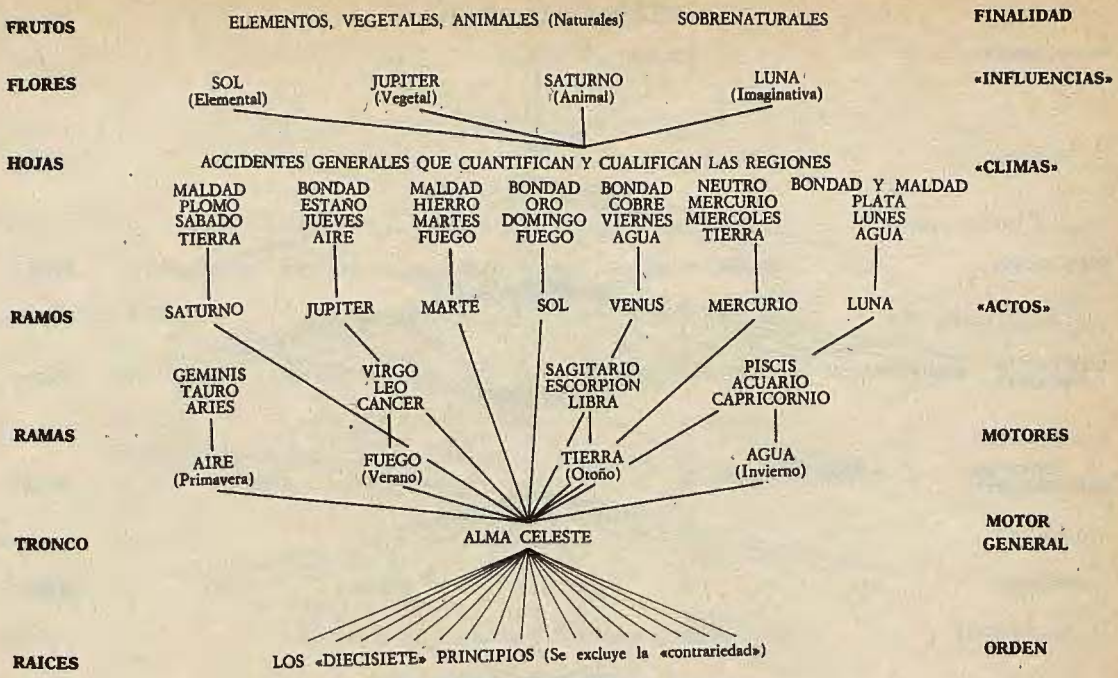
G. ARBOL MORAL «TORCIDO»



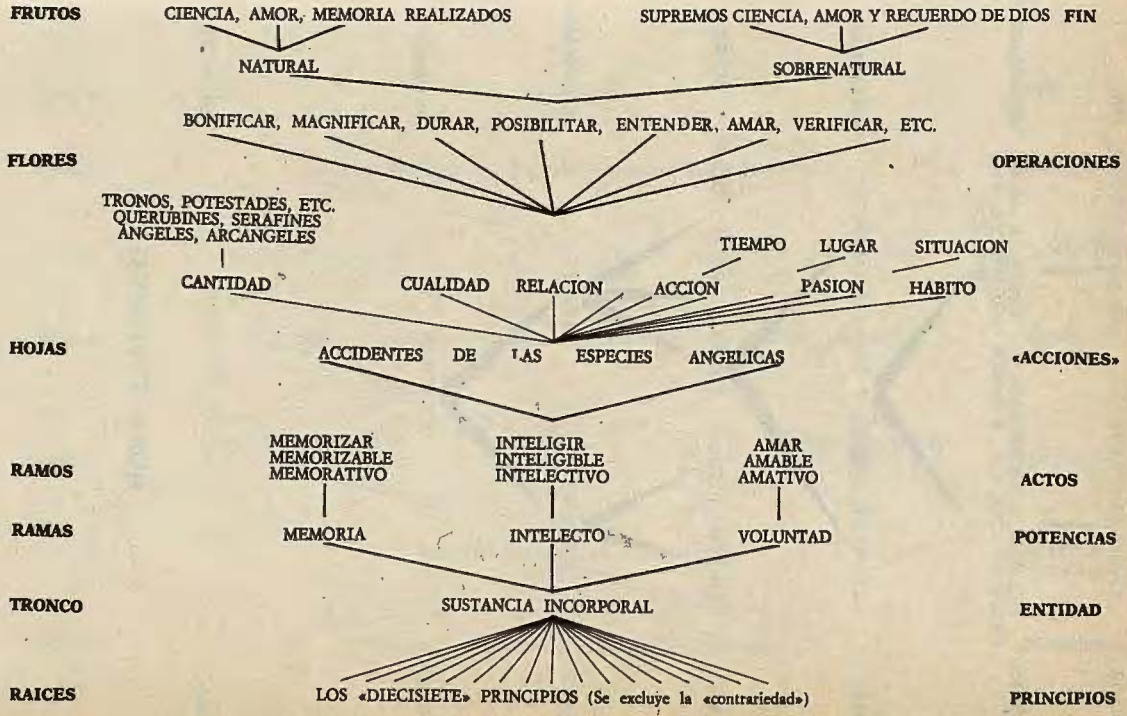
H. ARBOL IMPERIAL



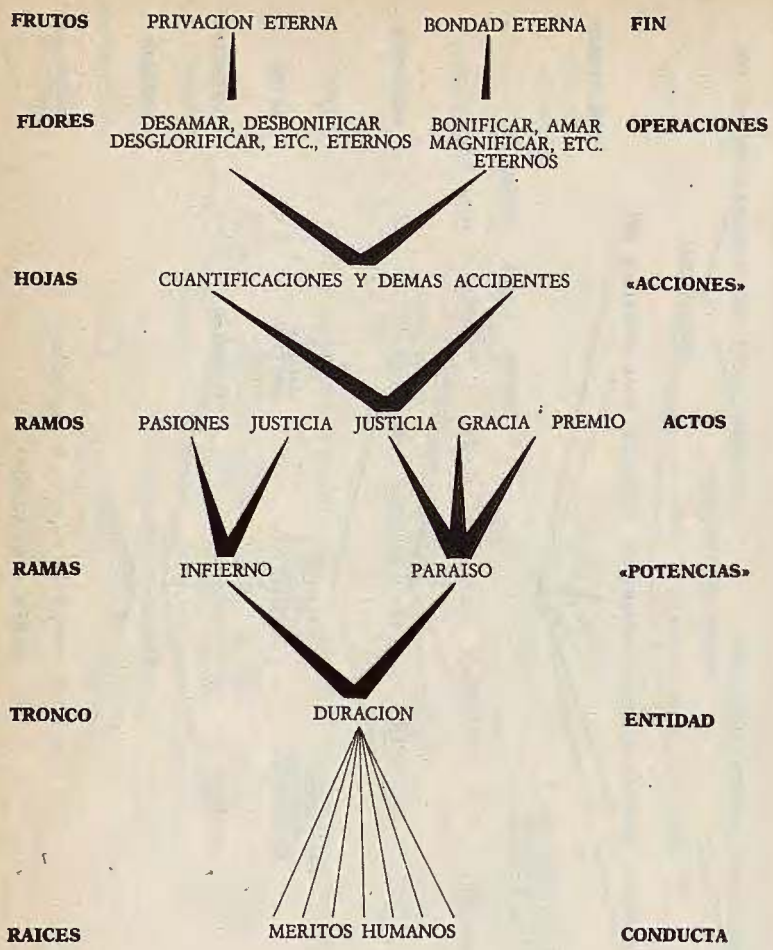
I. ARBOL APOSTOLICAL



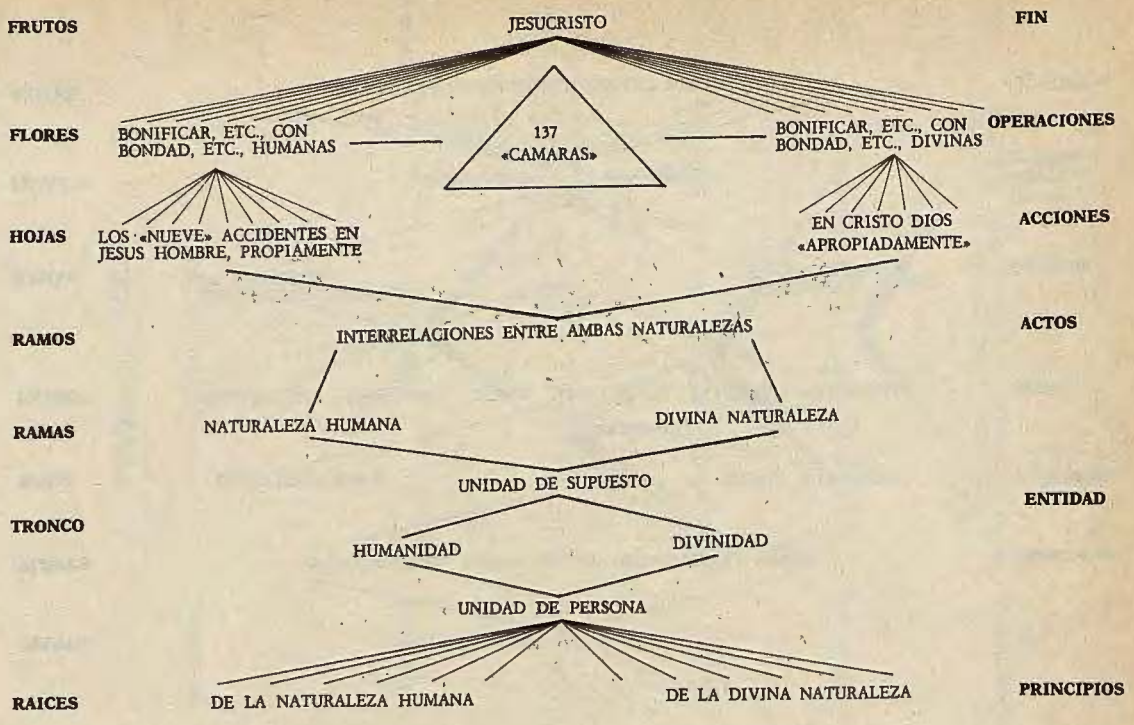
J. ARBOL CELESTIAL

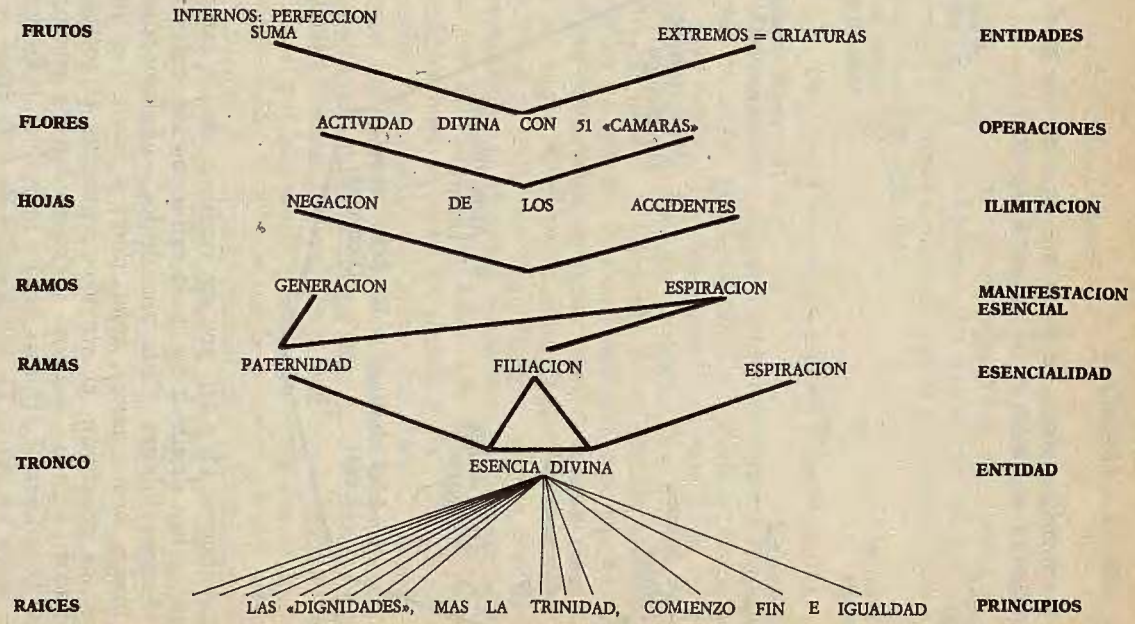


K. ARBOL ANGELICAL



L. ARBOL EVITERNAL

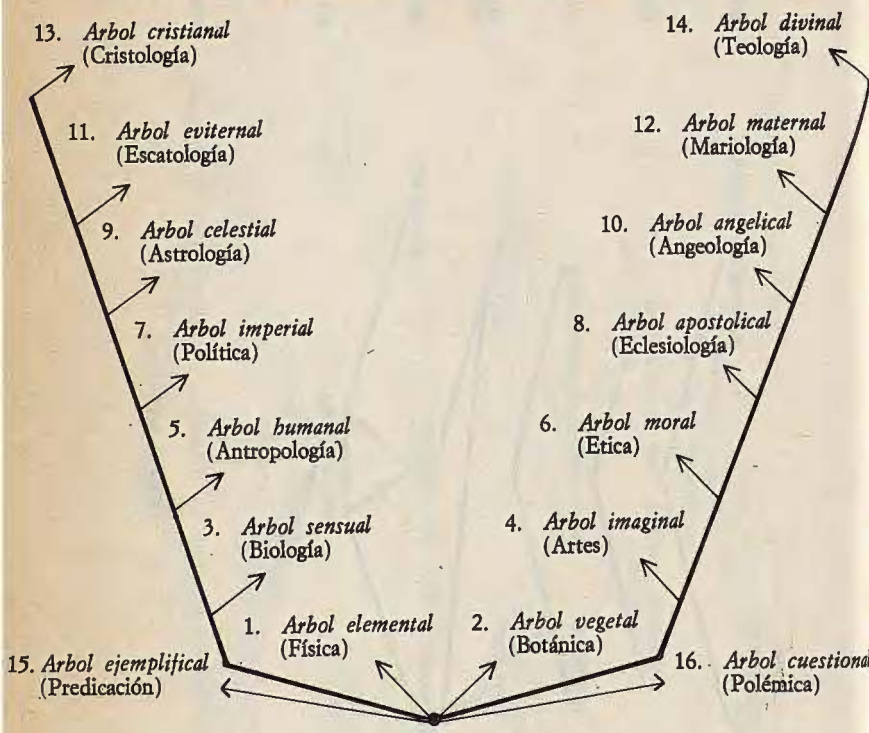




O. ARBOL DIVINAL

2. Los dieciséis «árboles»

La cosmovisión luliana se estructura en dieciséis árboles, que pudiéramos organizar en el esquema siguiente:



Los «árboles» 15 y 16, por ser auxiliares de los catorce restantes, se han dejado fuera de la estructuración jerárquica de la «fronda» arbórea. Cada uno de los «árboles» posee: *raíces, tronco, ramas, ramos, hojas, flores* y *frutos*. Las «raíces» son los principios; el «tronco» representa el conjunto estructurador; «ramas», «ramos» y «hojas» son los géneros y especies; las «flores» y «frutos» son los individuos, o los actos y fines, según los casos. La organización de cada árbol es la siguiente:

Los «árboles auxiliares»

Los árboles «ejemplifical» y «cuestional» son auxiliares de los anteriores. No son representables en síntesis, pues el primero es un conjunto de «ejemplos», «proverbios», «refranes», etc., que ejemplifican los «modelos» de los otros «árboles». El segundo consta de cuatro mil «cuestiones» referentes a los otros «árboles».

3. La enciclopedia del saber de Ramón Llull

Pese al carácter excesivamente esquemático de las síntesis de los «árboles», por lo demás único modo de dar una relativa información del pensamiento de Ramón Llull respecto de la clasificación de los conocimientos, cabe advertir la acumulación de saber y la búsqueda de su sentido operada por el pensador mallorquín. Los conocimientos y su significación son típicamente medievales; querer encontrar otra cosa sería buscar las peras en el olmo. Pero dentro de esta cosmovisión medieval, el orden del saber luliano subraya dos elementos neoplatónicos, la idea del paralelismo macrocosmos-microcosmos y la enciclopedia del saber, que luego serían bien queridas de los humanistas en los albores de la Modernidad. De ahí el éxito renacentista del *arbor scientiarum*. De otra parte, Ramón Llull expone con plena y explícita conciencia la unidad de sentido de todo el humano saber y su confianza final en la sabiduría humana. Naturalmente, esto es así porque dicha esencia es tal por la suprema potencia de Dios. Por tanto, si en el aspecto lógico, el «árbol» es la metodología del saber y en el ontológico el contenido esencial de los conocimientos humanos, en el teológico representa el canto de la Ciencia Suprema de Dios. El cosmos, la tierra, los vivientes, el hombre y la obra del hombre narran el Poder y la Gloria de Dios.

Los conocimientos concretos puestos de manifiesto por Ramón Llull en el *Arbre de Sciencia* no difieren fundamentalmente de los de su tiempo. Más aún, en casos concretos no alcanzan los filosóficos y teológicos de Santo Tomás de Aquino y Duns Escoto, los «naturales» de San Alberto Magno y Rogerio Bacon, los médicos de Arnau de Vilanova, o los lógicos

de Guillermo de Occam. Pero en conjunto tampoco desmerecen si se toman en su totalidad. Algunas observaciones son muy curiosas y muestran el interés de Llull por la realidad social en que vive. Por ejemplo, al considerar que de los «hábitos» naturales se derivan los *hábitos artificiales* que dan origen a las *artes,* de las que cita: agricultura, herrería, carpintería, sastrería, navegación, comercio, caballería, gramática, retórica, lógica, aritmética, geometría, astronomía, música, derecho, medicina, filosofía y teología. Lo mismo sucede al trazar los árboles de la sociedad civil y eclesial, cuya concepción se verá con más detalle al tratar de la concepción luliana de la sociedad humana, pero en la que, desde ahora, conviene subrayar la importancia que da a la naciente burguesía medieval (burgueses, procuradores, abogados, etc.); sin que falte la crítica a la corte pontificia (si el Papa no es auténtico «apóstol» no es tal Papa). También hay observaciones médicas, procedentes más bien de la medicina «popular» que de las obras de Avicena, al-Rāzī o Abū-l-Qāsis, que directamente no manejó Llull.

VI

EL SENTIDO DE LA SABIDURIA LULIANA

1. La polémica antiaverroísta

El sentido de la sabiduría luliana, que se ha intentado indagar por su marco histórico-social, por los orígenes y fuentes de su saber, por la construcción de su *Arte* y por la síntesis de su *Arbol de las Ciencias,* va a manifestarse de un modo eminente en su intervención en la famosa polémica antiaverroísta. En este punto, sin embargo, y salvo en obras muy contadas, la actitud de Ramon Llull no ha sido suficientemente comprendida; por exceso, en sus panegiristas; por defecto, en sus críticos; por ignorancia de la complejidad del pensamiento medieval, las más de las veces. Por esto, en una obra de la intención de este libro es muy conveniente empezar situando el problema.

a) *Raíces de la polémica*

El impacto del pensamiento de Averroes en la Sabiduría musulmana, judía y cristiana medievales fue excepcional, ya que rompió tan radicalmente la marcha dialéctica de cada una de las tres escolásticas, que en la musulmana no encontraría continuadores, y —salvo la pervivencia de la síntesis neoplatónica (Ibn ʿArabī, Ibn Sabʿīn, Ibn Jaldūn— clausuraría su desarrollo. La segunda, la escolástica judía, acabaría debatiéndose entre la continuidad de la síntesis neoplatónica o el «servicio» a la «escolástica» averroísta. En la tercera, en la cristiana, significaría —tras el intento de síntesis de Santo Tomás de Aquino— el comienzo de una época analítica y

crítica que desembocaría, tras largo proceso, en la «nueva» Ciencia, en la filosofía de la Modernidad y en la Reforma.

La razón principal de la anterior situación proviene de la modalidad misma del pensamiento medieval y, más concretamente, de lo que habitualmente se llama *filosofía musulmana,* que no es la estricta «filosofía» que «buscaban» los griegos, sino un compromiso sociohistórico, no del todo semejante, aunque parecido, al de la *filosofía cristiana.* Es cierto que *intrínsecamente* no existe una filosofía musulmana, como tampoco una filosofía cristiana; pero sociohistóricamente y socioculturalmente puede hablarse de una y otra. El relativo paralelismo dialéctico ha hecho que se haya pensado que han sido dos procesos —o tres si incluimos la escolástica judía—, totalmente paralelos. Pero las cosas no son tan sencillas. La predicación y expansión del cristianismo, primero, y la formulación del dogma cristiano, después, tienen lugar en una sociedad bien definida: el Imperio Romano, y en una sociocultura no menos concreta: la helenístico-romana; en el campo del pensamiento en una filosofía «vigente» muy bien determinada: el *neoplatonismo.* Por el contrario, el *Islam* no arriba a una sociedad definida; antes al contrario, esa sociedad la va a crear el *Islam,* que nace, entre otras cosas, frente a la sociedad materialista-capitalista de los ricos comerciantes de la Meca, de los grandes controladores del comercio de caravanas. El *Islam* es a *nativitate* una nueva sociedad: la *Umma,* la comunidad de creyentes. Otra cosa es que en la práctica el *Islam* tuviese que «pactar» con los «notables» del viejo *establecimiento* y esto desvirtuase la *Umma* primitiva. No es cierto, como a veces se dice, que el *Islam* no tenga un dogma establecido, pero sí carece, en cambio, de una formulación explícita y canónica del dogma, tal como aparece en la Iglesia cristiana, tras la paz del Imperio, en el siglo IV. Lo común del «Movimiento» cristiano, aun antes de convertirse en *Religio civilis* del Imperio, y del Islam es la *recepción de la filosofía griega.* ¿La filosofía que sociohistóricamente y socioculturalmente llamamos cristiana nace como estricta filosofía? Indudablemente, no. En las famosas polémicas sobre la filosofía cristiana se discutió mucho antaño, pero a base de ideologizar el problema. No se trata de negar que «luego» el cristiano no hiciese auténtica filosofía. Pero los cristianos llegaron a

la filosofía por necesidades provenientes de la teología. Los textos de San Clemente, Orígenes, Tertuliano, San Justino Mártir, los Capadocios, San Agustín lo prueban. En el *Islam* sucede exactamente igual, pero de *forma diferente.* Y esto, porque va a partir, desde la muerte misma de Mahoma, de una situación distinta de la del cristianismo.

I. *El punto de partida del pensamiento islámico.*—¿Cuál es el sistema del que parte el Islam? Atenerse estrictamente a la *Ley,* a la *Escritura:* el *Alcorán.* Todos aquellos casos que la *Escritura* no pueda resolver serán salvados por la *tradición.* La tradición musulmana está formada por los *hadices* «dichos y hechos» atribuidos al Profeta Mahoma, que rápidamente se multiplicaron, atribuyéndose no sólo al Profeta, sino a Jesús, a los *compañeros* de Mahoma, y a ʿAlí; y los *šiʿíes* admiten *hadices* atribuidos a los sucesores del último. La tradición no se da dentro del magisterio de la Iglesia. La interpretación del *Alcorán* y de los *hadices* sólo puede ser una: la literal. ¿Cómo se puede avanzar cuando existe discrepancia? Por la *concordancia,* sea la de todos los musulmanes, lo que en la práctica es imposible, o la de los juriconsultos de la Meca y Medina más próximos al Profeta, lo que era algo más posible, pero no más práctico. Sólo como recurso final el *Islam* recurre a la *analogía (al-qiyās),* y aun así no en todas las «escuelas» interpretativas. Las «escuelas» que llamaríamos *teológicas,* por necesidad de la estricta «formalización» y por el recurso a la dialéctica, introdujeron la filosofía en el *Islam.* Pese a sus escrúpulos frente a la analogía, tuvieron que recurrir a la lógica; el *Organon* árabe (el de Aristóteles y la *Isagoge,* comentario de Porfirio a las *Categorías).* El *Kalām* primitivo recibe muy pocos elementos exógenos. Pero dentro de él surgirán los grupos que conducen a escuelas más abiertas, en especial a la *Muʿtazila,* los «separados». Las discusiones con la *Muʿtazila* es lo que conduce al *Segundo Kalām,* penetrado por la filosofía *helénica,* y no sólo por la utilización de los argumentos lógicos, e introductor de una cosmovisión sincrética a través de la filosofía neoplatónica. La sociocultura islámica se había «instalado» sobre un ámbito cultural, en Siria, Palestina, Alejandría, Iraq, Persia, en el que existía una especie de *Koine* neoplatónica, pagana o cristiana. La primera la constituyen los here-

deros de Damascio, Simplicio y demás compañeros inmigrados en Persia, después del Decreto Imperial de Justiniano del 529, que cerró la Escuela de Atenas. La segunda la constituyen las «escuelas» cristianas más o menos ortodoxas, jacobitas, nestorianas, monofisistas, etc., que se habían extendido hasta las fronteras mismas de los pueblos árabes, y aun a algunas tribus árabes como los *Gassāníes* y *Lajmíes*.

II. *La «síntesis» neoplatónica musulmana.*—Los estudios científicos sobre los primeros pensadores musulmanes (siglos VIII-IX) han permitido trazar el camino que condujo a la «síntesis» neoplatónica, a través de los siguientes «pasos»: a) Reducción de los textos griegos, entre los siglos V al VII, a una especie de «textos seleccionados», paralelos a los «manuales» que encontraremos entre los siglos IV al VII. b) Posible traducción, a partir de estos «textos seleccionados», bien directamente del griego, en unos casos, con intermedio del siríaco en otros. Y c) utilización casi inmediata —antes de lo que se venía pensando— de dichos textos por los pensadores árabes. La antigüedad de la presencia del pensamiento neoplatónico en el Islam explica la precisión terminológica, tanto de las traducciones árabes más tardías (siglos IX-X) del *Corpus Aristotelicum* y de otras obras de la enciclopedia científica griega, como de la *Mu'tazila* y la *Falāsifa*. A nivel del siglo IX disponían ya de una precisión terminológica que los latinos no alcanzarían hasta principios del XIII y, en parte, tras de conocer el pensamiento árabe. Conforme los investigadores van dando a conocer nuevos textos, aparecen más fragmentos y ecos del Plotino y del Proclo «árabes» —en este último caso no sólo del *Compendio de Teología,* sino también del *De aeternitate mundi;* y de un posible «Porfirio árabe» (aparte de la *Isagoge,* incorporada al *Corpus Aristotelicum).* Cuando los pensadores árabes de los dos primeros siglos de la *hégira* (siglos VII al IX de J. C.) van dejando de ser simples nombres, como ha sucedido con la *Mu'tazila* y, recientemente, con *Ŷahm Ibn Safwān,* se observa el carácter neoplatónico de su pensamiento. La teología musulmana será «formalizada» desde el pensamiento neoplatónico. La «escolastización» de este pensamiento y su presencia en los centros culturales que ocupó el Islam crearon la «gran ocasión». Pero también fue necesaria otra circunstan-

cia: las necesidades de la dialéctica interna de los principios teológicos del Islam.

Como es sabido, los mismos problemas sociorreligiosos de la comunidad musulmana provocaron el «encuentro» con las «formas y métodos» que habrían de estructurarlos. El pensamiento del Islam es también, como en el caso del judío y del cristiano, una reflexión filosófica partiendo de los presupuestos de la «teología de la creación». Así, el «primer *Kalām*» parte de la interpretación de los principios fundamentales del *Islam,* no formulados dogmáticamente, pero no por ello menos efectivos. La *Ley* tiene que ser interpretada; este tipo de hermenéutica obliga a acumular casuística. Cuando ésta no resolvía los problemas tuvieron que recurrir a las «formas y métodos» preexistentes. Y al aparecer el movimiento *Mu'tazilí* ni siquiera la teología del «segundo *Kalām*» escapa a «las hermosas trampas de la ideología neoplatónica», como he escrito en otra parte. Ningún pensador pudo escapar del todo del «poder de atracción de la síntesis neoplatónica». Los problemas teológicos sublatentes en los principios fundamentales del *Islam* eran muchos: Revelación, Profecía y sus modos, Dios uno y único, Creación, Predestinación y Libertad, Ciencia Divina y Concurso, Ciencia humana, etc. De todos ellos son muy importantes la unicidad intrínseca y extrínseca de Dios, el modo de la creación y las relaciones entre la voluntad divina y el «concurso» o ayuda divina.

El principio fundamental del *Islam* es la unicidad de Dios, compartido con judíos y cristianos, pero convertido por el Islam casi en puro grito: *Allāh Aḥād:* Dios es Uno. Se trata de una unicidad intrínseca; tan rigurosa que ni siquiera son posibles las «procesiones» de las personas divinas. Pero al «explicar» la unicidad divina, lo que se hace es «aplicar» la doctrina neoplatónica del *Uno.* Identificar al *Uno Divino* neoplatónico con el *Allāh Aḥād* islámico es un salto gigantesco que antes los cristianos ya habían efectuado. Con Plotino y Proclo en la mano, se demostraba la Unicidad de Dios, por esencia Uno, Ilimitado, Infinito, sin principio ni fin, Necesario *per se* y siempre, Inteligencia, Inteligente, Inteligible, Sabiduría, Voluntad y Amor.

Desde la abrahamización del pueblo árabe, tan fuertemente subrayada por Mahoma, el segundo principio fundamental

del Islam es la Revelación profética; su primera enseñanza, la Creación *(Creatio ex nihilo sui et subjecti et in tempore).* Cuando hay que explicarla, aparece el neoplatonismo. La posible independencia de lo creado parecía a los defensores de la Omnipotencia divina un deterioro del poder del Creador. Era preciso que, en cierto modo, Dios «estuviera creando siempre», como afirmaron algunos *aš'aríes.* Pero la pureza divina parecía mancharse si fuese un tacto de Dios y la materia. En la creación está la materia («los cielos y la *tierra*»), pero Dios no puede tocarla. El *Plotino «árabe»* encierra una «oportuna» explicación. Dios sólo crea una sola y universal cosa. El *decreto* divino es un acto absolutamente libre, independiente y gracioso de la Voluntad, por exhuberancia de su propia naturaleza y como un *logos* universal. De aquí a la idea del «Primer Creado» sólo hay un paso, que los pensadores del Islam recorrieron con la eficaz ayuda de Plotino y Proclo: *Mu'tazila, Hermanos Sinceros, Ṣūfíes,* al-Kindī, al-Fārabí, hasta llegar a aquel maravilloso orden del Cosmos que trazó Avicena. Sólo cuando surge la pluralidad, con la individuación, aparece la materia; que no sólo está alejada de Dios, sino que más bien es nada que ser; más privación que perfección; más potencia que realidad.

Pero Dios se manifiesta de muchos modos, y en la creación de dos fundamentales: respecto de los que no tienen inteligencia, *creando;* en cuanto a los que son su ensombrecida imagen, los que tienen inteligencia, *iluminando.* La Providencia Divina, tras la creación, actúa a través de los «intermediarios» que son los «astralizados». Los teólogos se limitan a ponerles nombres de especies celestes (Tronos, Potestades, Arcángeles, Querubines). El hombre dispone de un pálido espejo capaz de reflejar, aunque empañada, la luz de la generosidad divina. El *Alcorán* dice que sin la Luz Divina el hombre sería más rudo que las peñas. El problema está en el «contacto» entre Dios y el hombre. El Plotino y el Proclo «árabes» les facilitarán la relación a través de la iluminación por el *Logos,* por medio de una *escala* de la cual el viejo *Intelecto Agente* era quien contactaba con el hombre. Esta iluminación era una «ayuda divina».

Un análisis semejante podría hacerse de otros puntos doctrinales filosóficos teológicos. Me he fijado, ante todo, en aque-

llos cuyo eco será mayor en Ramon Llull, como en toda la escolástica latina. De esta «recensión» neoplatónica primitiva nació la «filosofía medieval» islámica en sentido lato, o sea: reflexión intelectual sobre la «teología de la revelación», con formalidad neoplatónica, que tuvo larga descendencia. Pero de ella se separó otra filosofía menos amplia, más pegada a las formalizaciones griegas: lo que los árabes llaman la *Falāsifa,* y cuya culminación, proclamando ya los derechos de una «filosofía estricta», representa Averroes.

III. *La «llegada» de Averroes.*—Al tratar del marco sociohistórico del «mundo» de Ramon Llull se expuso la significación de la labor de la «Escuela toledana» de traductores y la «revolución» operada en el pensamiento cristiano medieval. El nivel filosófico teológico de Pedro Abelardo, más hacia la dialéctica, o de Pedro Lombardo, más próximo a la teología, no llegaba a la altura del pensamiento del siglo x en el Islam. En cambio, la sociedad medieval había madurado considerablemente. Desde 1175, cuando menos, los *latinos* se sumergen en los ricos filones científicos traducidos del árabe. Y surgen situaciones conflictivas reflejadas en la serie de prohibiciones y «condenas» casi desde 1200. Pero se trataba de conflictos «locales»: la *Física,* sobre todo. Bastaba con asimilar las novedades al «padre» de la sabiduría cristiana occidental: San Agustín —lo que era bien fácil, pues también había utilizado a Plotino—, y con «moderar» a Aristóteles. Pero cuando «llega» Averroes, «recibido» entre 1240-1255, las cosas no son tan fáciles. Averroes fue posiblemente mejor creyente musulmán que Avicena, al menos según los datos de su vida; pero como creyente, cree; como pensador, piensa. Y lo hace sin atenerse a autoridad alguna, ni siquiera al genial Avicena, excepto al *Filósofo:* Aristóteles. Y no por «autoridad», sino porque representa la *estricta filosofía.* Por eso lo primero que hace es *leer* a Aristóteles: resumir, exponer, y aun comentar literalmente. Y quienes leyeron con mente limpia de prejuicios —hasta donde esto es humanamente posible— los *Comentarios* de Averroes hubieron de reconocer su valor. Averroes fue ya, para siempre, el *Comentador* por antonomasia del *Filósofo,* de Aristóteles. Lo más grave del caso era que toda esta *filosofía* era globalmente cierta y parecía un bloque dialéctico difícil-

mente desmontable. ¿Qué iba a suceder entonces con la tradicional sabiduría cristiana?

El conflicto tuvo tres raíces eminentemente sociales: un marco funcional, las Universidades; otro de «clases», el nacimiento de la burguesía; y el tercero de lucha de intereses: los pospuestos de los «maestros de artes» (filósofos), que no se resignan a ser «servidores de los teólogos», y los relevantes de los «maestros de teología», que no se resignan a que los demás sean sus pares. Ni siquiera el genial intento de Santo Tomás de Aquino fue admitido, ni su crítica, limitada, más sincera, del averroísmo estricto (Siger de Bravante), le evitaría la condenación *post mortem*. Además, desencadenada la polémica en el clima apologético y dialéctico del siglo XIII cristiano, al estricto Averroes se asimilarían las mismas tesis neoplatónicas árabes no cristianizables, las herejías, el naciente espíritu laico y, como siempre, hasta la inmoralidad. La situación presentaba una complejidad no reducible a los fáciles esquemas que aparecen en muchas historias del pensamiento medieval. Si Rogerio Bacon no se equivoca, Averroes debió ser introducido en París antes de 1230. Las primeras traducciones de los «Comentarios» de Averroes al *Corpus aristotelicum* pudieron ser conocidas en París a partir de 1224, y la difusión de su pensamiento, hasta pasado 1250, fue la normal en aquellos tiempos. Prescindiendo de los datos anteriores a 1210, pues ni D. Gundisalvo (muerto después de 1181), Simón de Tournai (muerto hacia 1213), Pedro de Poitiers (muerto hacia 1205), no citan su nombre, las famosas «condenaciones» eclesiásticas del siglo XIII nos permiten seguir la pista de la compleja situación. La «condena» de 1210 en el Concilio provincial de París, presidido por Pedro de Corbeil, va dirigida —aparte de a los famosos David de Dinant y Amaury de Bénes, desde entonces «chivos expiatorios» de todas las «condenas»—, contra la *Física* de Aristóteles y contra Avicena: *Nec libri Aristotelis de naturali philosophia; nec commenta leguntur Parisius.* Pero el avicenismo no haría sino crecer desde 1210 hasta fines del siglo XIII, y hasta pasado 1250 sin rival alguno. Así, pues, la «condena» hubo de ser reiterada en 1230, en los Estatutos de la Universidad de París promulgados por Roberto de Courçon, donde aparece el nombre de *Mauritius Hispanus,* que en modo alguno es Averroes. El peso

de las interpretaciones avicenianas debió ser tan fuerte, que el 13 de abril de 1231 sería promulgada la bula pontificia de Gregorio IX; empero no creo que ésta se refiriese *impliciter* para nada a Averroes; no hubiera sido posible el conocido texto de Rogerio Bacon en el *Opus Majus:* «tempore Michaelis Scotti, qui annis Domini 1230 trasactis apparuit deferens librorum Aristotelis partes aliquas de *Naturalibus et Metaphysicis* cum expositionibus authenticis, magnificata est philosophia apud latinos». Pero ni Guillermo de Auxerre (muerto en 1230), ni Witelo y «Adam Pulchrae Mulieribus» (muertos hacia dichas fechas), ni Felipe el Canciller (muerto en 1236) citan a Averroes. Sobre la cita de Guillermo de Auvernia, posiblemente entre 1230-1235, tengo muy graves reservas. Las primeras citas «reales» de Averroes corresponden a Alejandro de Hales (muerto en 1245), Roberto de Lincoln, llamado Grosseteste (muerto en 1253) y Tomás de York (muerto en 1260); todos ellos están influidos por el avicenismo (Avicena y los «asimilados» a este pensador: al-Kindí, al-Fārābí, Ibn Gabirol y Maimónides). A continuación vendrán las citas de R. Bacon, San Alberto, Santo Tomás y San Buenaventura; las de los tres primeros absolutamente «pacíficas», pese a la «reiteración» de la condena de 1231 realizada en 1240 y la «extensión» a la Universidad de Toulouse, en 1245, de la «condena» parisina; en ninguna aparece explícitamente Averroes.

El año 1250 San Buenaventura realiza su «censura» de Averroes; y a partir de esta fecha, mientras Santo Tomás y San Alberto aumentan sus citas de Averroes, la tensión aumenta, la polémica estalla y los escritos, disputas y «condenas» se suceden. Lo curioso del caso, como he estudiado recientemente en un fatigoso, pero esclarecedor trabajo, es que el gran difusor de Averroes es Santo Tomás. El problema es más sencillo de como se cuenta. Santo Tomás se forma entre 1239 (estudios en Nápoles) y 1256 (entre 1248-1252 con San Alberto). Su formación está nutrida por un pensamiento fuertemente impresionado por Avicena en Santo Tomás. Basta con repetir un dato: las citas de Avicena en Santo Tomás, tras los más recientes estudios, han pasado de las 274 de hace treinta años, a cerca de 350 actualmente; sobre algunas habría mucho que discutir, pues en algún tema se hace difícil dis-

tinguir entre el auténtico Avicena y al-Fārābí, Ibn Gabirol y Maimónides, pero aun así la cifra seguirá siendo impresionante. En esto Santo Tomás sigue a su maestro San Alberto; pero no creo que suceda igual en cuanto a Averroes; la cronología, si no se la somete a crítica, puede llevar a falsas conclusiones. Es tan cierto que San Alberto nació (1206-1207) antes que Santo Tomás y fue maestro de éste (1248-1252), como que sobrevivió a su excepcional discípulo (San Alberto muere el 1280). En la «*Primera*» *Summa Theologiae* de San Alberto —la llamada *Summa de Creaturis,* con 147 citas de Avicena—, en los *Com. in IV lib. Sententiarum* y otras obras del primer período (1235-1250), San Alberto se mueve a nivel de la interpretación aviceniana de Aristóteles. En el segundo período (1250-1270) es en el que aparecen los *Comentarios* a Aristóteles. El tercero (1270-1280), el de la «*Segunda*» *Summa Theologiae,* no nos interesa, pues es posterior a Santo Tomás y a las *Summas* de éste. Todos los *comentarios* de San Alberto siguen el sistema de la «perifrasis» *(Taljīṣ)* de Avicena, menos uno que tiene la forma «literal» *(Tafsīr),* típica de Averroes, y posterior —o cuando más coetáneo— de los *Comentarios* de Santo Tomás, que es quien se decide definitivamente por esta forma. Tolomeo de Lucca dirá después del *Doctor Communis:* «quodam singulam et novo modo tradenti utebatur.» Además, el Santo Tomás de los dos *Principia* («tesis» para Bachiller y Magister, 1252 y 1256), del *Com. in IV lib. Sententiarum* (1253-1255) y de la posible primera redacción de la *Summa contra gentes* (¿1257-1261), en muy pocos años, se convierte en el de los *Commentarios a Aristóteles* (iniciados en 1261 y proseguidos hasta 1265 y completados en 1268-1272) y en el de la versión actual de la *Summa contra gentes* (1264). El giro está en torno al *De Veritate,* hacia 1256; y explica el posterior encargo a Guillermo de Moerbeke de un Aristóteles traducido directamente del griego. Sorprende que, hasta que lo he señalado, nadie haya subrayado con énfasis el hecho de que la *Summa contra gentes* —sobre cuya «intención» se ha especulado tanto— se inicie con una cita de Aristóteles *en la primera línea del texto:* «*multitudinis* usus, que in rebus nominalis sequendum *Philosophus* censet»; y que la primera vez que cite a Averroes le llame a secas *Commentator.* O sea, ya era Averroes, para él al menos, el «Comentador» por antonoma-

sia, al menos en 1264, y cuyas citas en dicha *Summa* sólo son superadas por las de Aristóteles (271), y muy poco por las del *Pseudo Dionisio* y San Agustín. La colación entre el «posible» primitivo texto de la *Summa contra gentes* (publicado como apéndice en uno de los volúmenes de la «edición leonina») y el que se edita comúnmente, muestra cómo en el primero hay muchas menos citas de Aristóteles y Averroes. Es, pues, la lectura de este último la que decide el nuevo giro del pensamiento de Santo Tomás.

La «polémica» no fue causada por el agudo atrevimiento de Siger de Bravante, que no pudo llegar a París antes de 1256. Ninguna de sus obras conservadas puede fecharse antes de 1260-1266. Suponer que la enseñanza oral de Siger era tan universal y «escandalosa» como para obligar a Santo Tomás y a San Alberto a intervenir resultaría una «glorificación» excesiva de Siger. Las causas están en las tres razones sociales a que al principio me referí: un marco cultural propicio: las Universidades; el orto de la «nueva» clase: la burguesía; la lucha de intereses entre los «maestros» de teología y los de artes (filosofía). Aristóteles, el *Filósofo,* es ya tan «autoridad» como los *Padres* y sólo inferior a la *Escritura.* ¿Por qué debían entonces seguir subordinados los *filósofos* a los teólogos? Cuando rozaban cuestiones teológicas podían hacerlo, pero cuando trataban de lo que ellos creían estricta filosofía no existía razón alguna de sumisión. Esta actitud que hoy nos parece tan normal, rompía la dialéctica de la «sabiduría cristiana» medieval. Urbano IV (1263) ya había dado un «aviso» condenatorio; y ante los escritos de Siger de Bravante (seguramente entre 1260 y 1270) y el popular éxito de su escuela en la Rue de Fouarre, San Alberto y Santo Tomás tuvieron que saltar a la palestra y atacar al aristotelismo averroísta exagerado en 1270. La actitud de los *filósofos* no sólo había conducido a una crisis de la «sabiduría» medieval, sino que había puesto en peligro la labor misma de Santo Tomás de Aquino. La marcha del saber medieval podía verse radicalmente impedida.

No se trataba de una simple posibilidad. El 10 de diciembre de 1270 Esteban Tempier, Obispo de París, condenó solemnemente quince tesis, de las cuales trece pueden ser consideradas como averroístas en el sentido más amplio del tér-

mino. El averroísmo de Siger, algunas tesis de Avicena y hasta el propio aristotelismo mitigado quedaban en entredicho. Pero los maestros de filosofía, y de un modo eminente Siger de Bravante, y Boecio de Dacia, no se dieron por aludidos; ellos se limitaban a enseñar filosofía, o sea, Aristóteles; en las consecuencias teológicas, como buenos cristianos, se atenían a la fe. La moderada actitud del legado pontificio, al nombrar en 1272 a Pedro de Auvernia como rector de la Sorbona, no mejoró las cosas. Y el conflicto se hace explosivo cuando el Papa Juan XXI, el agustino-aviceniano Pedro Hispano, publica la «bula de advertencia» del 18 de enero de 1277, mal acogida, como era de esperar, por los *filósofos,* pero exageradamente explotada por los *teólogos* y llevada a sus últimas consecuencias por Esteban Tempier, que el 7 de marzo de 1277 promulgó su famoso decreto condenando 219 tesis —las que luego comentará Ramon Llull—, confuso y arbitrario «cajón de sastre», donde se miden con el mismo rasero Aristóteles y los «libertinos», Averroes y Avicena, Siger de Bravante y Boecio de Dacia, Santo Tomás y las pequeñas liviandades del *Liber de Amore* de Andrés le Chapelain.

Que Santo Tomás era «sospechoso» lo prueban no sólo la docena larga de «tesis» del *Doctor Communis* incluidas en la «condena, sino el hecho de que su anciano maestro, San Alberto, tuviese que volver a París a defender a su excepcional discípulo; y tuvieron que pasar muchos años, casi un siglo, para que la duda se disipara. Pocos recuerdan que cuando, tras la canonización de Santo Tomás, hubo que oficiar la primera misa del nuevo santo en Oxford advirtieron que aún no habían sido «oficialmente» levantadas las «censuras» contra su obra, y ambas cosas fueron realizadas simultáneamente. Pero si San Alberto defendió la ortodoxia doctrinal de Santo Tomás, tampoco Siger de Bravante aceptó su condena, y marchó a la curia romana a vindicarse, donde hubiese muerto —como siempre sucede— de aburrimiento si su enloquecido *famulo* no le hubiese matado entre 1281 y 1283, cuando ya llevaba varios años de espera. Y lo mismo sucede con Boecio de Dacia. Uno y otro dirán que son buenos cristianos, y que se atienen a la fe, pero que la *filosofía* es lo que es y nada más. Por eso el averroísmo *triunfó* plenamente y se «repartiría» la orientación de la sabiduría medieval a fines del si-

glo XIII y a lo largo del XIV con el aristotelismo agustino-avicenizado. A principios del XIV, en las escuelas de Padua y Bolonia —que, por cierto, Ramon Llull parece desconocer— se convertirá en la «sabiduría» que intentará dar una base política al naciente «esprit laïque», como le ha llamado Lagarde, y que servirá para la lucha contra el poder político del Pontificado. Por tanto, para un pensador enraizado a ultranza y tan personal y vivencialmente comprometido con la «circular» sabiduría cristiana, el enemigo fundamental tenía que ser la «divorcista» sabiduría aristotélico-averroísta.

b) *La polémica luliana. Punto de partida*

Las condenas del averroísmo, incluso las muy solemnes y «ejecutivas» de 1277, lejos de resolver el problema, lo que hicieron fue agravarlo. En primer lugar, porque ni Siger de Bravante ni Boecio de Dacio se sometieron. En segundo lugar, porque comprometían a pensadores mantenedores de un aristotelismo mitigado, como Santo Tomás de Aquino. Finalmente, porque constituían el apoyo, consciente o inconsciente, a una dirección filosófico-teológica: el agustinismo avicenizado. Incluso el Papa Juan XXI perteneció a esta dirección. Dado el carácter apologético y polemista de Ramon Llull, no es de extrañar que en su tercera estancia en París interviniese en la polémica, ya muy alejada de sus raíces, y empezase la redacción de obras explícita o implícitamente antiaverroístas. Los profesores Carreras i Artau incluyen 19 títulos entre los escritos antiaverroístas de Llull: uno de ellos es dudoso, y doce no son explícitamente antiaverroístas. La primera de estas obras sería el *Liber de potentia et actu,* que debió ser escrito en 1296. Es intrínsecamente antiaverroísta por su contenido doctrinal; dudo mucho, empero, que fuese esa su intención. El auténtico primer escrito antiaverroísta de Ramon Llull es la famosa *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas, dannatas a venerabili Patre Episcopo Parisiense,* fechada en París el 22 de febrero de 1295, titulada en el catálogo de 1311 *Liber contra errores Boetii et Sigeri.* Como explica su título, es un comentario a las 219 tesis condenadas en 1277 por Esteban Tempier, obispo de París. Teniendo en cuenta los

veinte años transcurridos; muertos Santo Tomás, su defensor San Alberto, Siger, etc., parece recordar un poco el dicho de que *a moro muerto, gran lanzada.* La obra no tuvo entonces eco, y el propio Llull no quedaría satisfecho de esta estancia parisina. Hasta 1309 no vuelven a encontrarse escritos antiaverroístas *(Liber de fallaciis),* que ya se continúan en los años siguientes: 1309 (uno), 1310 (cinco), 1311 (nueve). De estas obras, sin embargo, sólo seis tienen carácter intrínsecamente averroísta y una cierta relevancia: *Liber refutationis aliquorum errorum Averrois* (París, julio 1310), *Disputatio Raymundi et averroista* (1311), *Liber contradictionis* (febrero 1311), *De silogismis contradictionis* (ídem), *Liber lamentationes philosophiae,* o *Duodecim principia philosophiae,* o *Expostulatio philosophiae in averroistas* (París, febrero 1311), *Sermones contra errores Averrois, De efficiente et effectu* (mayo 1311). En esta ocasión el éxito luliano fue evidente. Esto debió moverle a una tercera campaña, esta vez ante el Concilio de Vienne, para que los padres conciliares condenasen el averroísmo. Esta es la escueta historia externa de los hechos. Sobre ella se ha montado la posición de Ramon Llull. La lectura de sus escritos da una visión muy distinta.

c) *Defensa de «una idea» de la filosofía cristiana*

La lectura de los principales escritos antiaverroístas de Ramon Llull lo primero que descubre es que Llull no leyó a Averroes. Como podía hacerlo en aquellas fechas en árabe y latín (hasta las obras teológicas de Averroes estaban ya traducidas), el hecho es significativo. Llull cita a Averroes de segunda mano y no muy amiga. Además, cree a pies juntillas que lo expuesto por Siger de Bravante, Boecio de Dacia y sus «secuaces» coincide exactamente con Averroes. Doctrinalmente no sólo no añade nada nuevo a las obras antiaverroístas de San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, que sí habían leído a Averroes, sino que dudo mucho que hubiese leído los *De Unitate intelecto* de Santo Tomás y San Alberto, y menos aún a Siger. En el comentario a las 219 tesis de la condenación de 1277, las trece tomistas reciben el mismo tratamiento antiaverroísta que el resto. Aún es difícil conocer exactamente el pensamiento de Siger de Bravante; gran parte

de su obra se ha perdido. Pero respecto de las conservadas, las citas de Llull son fantásticas. Por tanto, Ramon Llull entra en una disputa «pasada de punto»; tiene como fuentes no a Averroes, Siger, Boecio de Dacia, Santo Tomás, San Alberto, Escoto, etc., sino a los escritos antiaverroístas de la escuela franciscana. Lo que otros dicen de Averroes y sus seguidores, Llull lo acepta como doctrina de fe, aunque sean tesis de Avicena; rechazadas y combatidas por Averroes. Entonces, ¿por qué se convirtió Ramon Llull en el héroe de la nueva cruzada contra Averroes, como certeramente escribió Renán? En defensa de la idea tradicional del pensamiento medieval como *sabiduría cristiana.*

La *Declaratio Raymundi* de 1298 es una obra muy alejada del estilo brillante de las mejores obras de Ramón Llull. Comprende un prólogo y 219 capítulos, tantos como proposiciones condenadas, conforme avanza el libro, cada vez más reducidos y menos convincentes. La obra es pesada; los argumentos, reiterativos y aun torpes; el estilo, muy lejano no sólo del *Blanquerna,* sino del *Arbre de Sciencia.* Sólo el prólogo se salva; y en él se limita a exponer resumido el *Arte,* en especial en sus aspectos epistemológicos, defendiendo la síntesis neoplatónica agustino-avicenizada a la que identifica con la única posible filosofía cristiana. Es curioso que no advierta que algunas de las 219 tesis por él refutadas van implícitas en su epistemología. Ninguna de las obras posteriores antes reseñadas agrega gran novedad; al contrario, con el tiempo las tesis averroístas se van resumiendo y compendiando en un cuerpo de doctrina, que ningún historiador de la filosofía medieval puede atribuir a un autor u obra determinados. O sea, Ramon Llull se ha fabricado «el maniqueo a su medida», que así da gusto refutarlo. Esta situación aparece claramente en los *Duodecim principia philosophiae* dedicada al rey Philippe le Bel de Francia. En su prólogo hace que la propia *Filosofía* —se sobreentiende, tal como él la concibe— se queje de las «ofensas» que los averroístas han cometido con ella al atribuirle la demostración racional de la falsedad y error de la fe cristiana, que sólo sería verdadera en tanto es creída por la fe. Entonces pide ayuda al brazo temporal de la justicia del Rey, para acabar con esta «penosa» situación. El cuerpo doctrinal comenzará, pues, con el planteamiento del

problema de las relaciones entre filosofía y teología y el desarrollo de la peculiar concepción luliana: primeros principios o «dignidades»; principios metafísicos y físicos, gnosología y psicología. La filosofía es *ancilla theologiae*. La exageración de las tesis averroístas es evidente; al igual que la exigencia de que el único modo posible de filosofía cristiana es la postulada por el sistema agustino-avicenizado.

Sin embargo, donde mejor se muestra la intención de Llull es en la «sexta ordenación» de las diez de que consta la *Petición* elevada al Concilio de Vienne; las nueve restantes son, en cierto modo, un resumen del pensamiento luliano. Se trata de una caricatura del averroísmo, al que reduce a un estricto sensismo, que desde luego Averroes no hubiera podido reconocer ni como lejano pariente de su pensamiento. Después sólo agrega la afirmación dogmática de su peculiar doctrina del conocimiento. La conclusión es obvia: que el Concilio declare como única filosofía posible la postulada por él; y que el Papa y los padres conciliares ordenen que aquélla fuese la única enseñada, ya que es la más capacitada para refutar a todas las «falsas» filosofías. Finalmente, se atreve a conminar al Papa y a los padres conciliares; «pues quien pudiese mandar tal ordenación y no lo hiciese o impidiese la misma, ese mismo iría contra el fin en razón del cual Dios opera. Y tales sujetos no podrán escapar de Dios, ni huir de sus manos en el día del Juicio. *Qui habet aures audiat et qui non habet, conscientiam habeat*». Creo, pues, como los profesores Carreras i Artau, más con las matizaciones que antes he hecho, que se trata de «un grito de angustia desesperada, eco de aquella lucha mucho más honda entablada entre el agustinismo, que defendía sus posiciones tradicionales, y el peripatetismo invasor... que acabará por adueñarse de los medios filosóficos más cultivados». Lo que explica —y, hasta donde es posible, justifica— a Ramon Llull es el hecho de que su campaña antiaverroísta es una escaramuza de su permanente cruzada contra el Islam, que él no veía, como tantos otros, desde la dialéctica parisina, sino en sus propias tierras. Al ferviente apóstol de Túnez, que conocía la predicación en la propia salsa del infiel, tenía que olerle a azufre quemado lo que él tomaba como aposentamiento del enemigo en el centro mismo de la «inteligencia» cristiana. Los averroístas eran «los

moros del pensamiento», y como a los que antaño dominaron las tierras de su Mallorca y fueron doblegados por la espada, a éstos había que hacerlo por lo que él entendía que era el único recto uso de la «razón cristiana»: el típico de su *Arte*.

2. La síntesis filosófico-teológica

Ramon Llull parte radicalmente de su fe. No hay otra razón más segura que la creencia. Precisamente los infieles lo son porque carecen de la iluminación que la fe alumbra sobre la razón, facilitando la operación de ésta. Necesitamos creer para salvarnos, desde luego, pero también para entender. Pese a los paralelismos apuntados por muchos expositores del pensamiento de Llull, la fe necesaria para entender luliana no puede identificarse con el *credo ut intelligam* de San Anselmo. El *insipiens* anselmiano es un recurso dialéctico; los *infieles* de Llull son sus coetáneos musulmanes que «no creen que el Dios del cielo sea en Santa Trinidad, ni haya encarnado en Santa María». Así, en el *Libre de demonstracions*, escrito hacia 1275, desarrolla su programa: sistematizar de tan claro y terminante modo los argumentos dialécticos, que los infieles sean llevados a la fe cristiana, y que el humano entendimiento conozca la luz verdadera con que Dios la ilumina. Para alcanzar ese doble propósito se precisan cuatro condiciones fundamentales: 1.ª Recta intención. 2.ª Afirmación de la posibilidad de que el humano conocimiento alcance las razones necesarias básicas. 3.ª Que Dios sea el ser más grande y más noble, y 4.ª Que se tenga conciencia de las diferencias reales e intencionales existentes entre los modos de conocer. Ahora bien, estos principios, que dialécticamente pueden ser admitidos como punto de partida, están «reducidos» por Llull con precisiones que los identifican con su peculiar modo de entender la «sabiduría cristiana». Así, la «recta intención» consiste en el propósito de servir y alabar a Dios; las «razones básicas» son: La inteligencia humana, por la gracia de Dios, es capaz de comprender: 1.º Los artículos de la fe. 2.º La existencia de Dios. 3.º La Santísima Trinidad, y 4.º La Encarnación del Verbo. Y el conocimiento de las diferencias entre los modos del conocer consiste en aceptar la teoría del conoci-

miento luliana. De hecho en el *Libre de demostracions* no existe ni una sola «prueba», pese al aplastante número de demostraciones, no sólo en un sentido cercano a la mentalidad del hombre moderno, sino incluso en el que dio a dicho término Aristóteles, y en el que le emplea Santo Tomás de Aquino. Cuando no son «peticiones de principio», y aun puerilidades, se trata de razones de mera congruencia.

Así, pues, desde 1275 al menos, Ramon Llull tiene ya una idea clara y estricta de la «sabiduría cristiana»; su mérito estará en desarrollarla y defenderla con admirable tesón. Empero, tal sabiduría es una inextricable arquitectura filosófico-teológica, que se desenvuelve dialécticamente en círculo cerrado, a nivel de los conocimientos y de la marcha dialéctica del pensamiento medieval anterior a 1250. Incluso dentro de la sabiduría cristiana, Llull piensa como si no hubiesen existido Santo Tomás de Aquino y aun San Alberto Magno; de hecho, está «condenando» la delimitación de los campos de la razón y de la fe realizados por Santo Tomás. Al principio de la primera parte del *Libro de las demostraciones* rechaza explícitamente la división de campos; identifica la inteligencia humana *in genere* con la razón «iluminada por la luz de la soberana sabiduría». El hombre no recibe de Dios una estricta inteligencia, sino un entendimiento iluminado, capaz de demostrar «todos los artículos de la fe cristiana» y muy especialmente aquellos en que más interés tenía Llull en razón de su apologética y apostolado con judíos y musulmanes: la Trinidad de Personas Divinas y la Encarnación del Verbo.

La armazón de la muy compleja y nada distinguible arquitectura filosófico-teológica de la «sabiduría cristiana» luliana está constituida por la doctrina neoplatónica de las «dignidades» y los «catorce artículos» de la fe. La obra en que mejor se advierte esta estructura es el *Libre dels articles* (Libro de los catorce artículos de la sacrosanta fe católica romana). Si la fe, afirma Ramon Llull, consiste en la iluminación del intelecto, los artículos de la fe pueden y deben ser probados por «razones necesarias» y por cuatro «principios»: 1.° Las «dignidades» son *per se* concordantes. 2.° Las «dignidades» no pueden contradecirse. 3.° La causa eficiente de la concordancia de las «dignidades es aquella en que concuerden en mayor y mejor grado dichas «dignidades», y 4.° Aquella en que

menos concuerden en mayor y menor grado dichas «dignidades» es falso. Puede observarse que Llull da por sentado que todos estos elementos son evidentes *per se* y que son admitidos universalmente como estrictos principios filosóficos. Ser *filósofo* significa admitir estos principios; ser *teólogo* quiere decir demostrar las bases escriturarias de la fe cristiana. Ser *filósofo cristiano* es demostrar por los referidos principios la Unidad divina, la Trinidad de Personas, la creación temporal del mundo, la «Recreación», la Glorificación, la Encarnación del Verbo, con su nacimiento, pasión, descenso a los infiernos y ascensión a los cielos y en el Juicio Final. En 1296, en el *Liber de articulis fidei sacrosantae ac salutiferae legis christianae,* repite en líneas generales la estructura y argumento de veinte años antes; concluyendo que lo escribe para subrayar que la verdad sólo existe en la mente cristiana; ninguna otra «secta» es capaz de alcanzar la verdad, y menos de poder discutir la fe cristiana; si lo hacen es por malevolencia o mala fe, no por poseer razones.

3. El problema de las relaciones entre la razón y la fe

La «sabiduría cristiana» luliana no admite la existencia de un real problema de relaciones entre razón y fe. Pero Llull no podía desconocer que, dialécticamente al menos, el problema existía ya y se discutía en su tiempo, más aún, cuando él mismo acabaría participando, como antes se vio, en la polémica antiaverroísta. De aquí que a partir de la referida entrada en dicha polémica (1298) aparezca otro planteamiento de la cuestión. Al menos en cuanto al lenguaje en la *Disputatio fidei et intellectus* (1303) reconoce la existencia de una «disputa». Su obra está planteada en forma de diálogo, y parece que quiere dejar que unos y otros expongan sus razones y que el lector resuelva. Pero esto sólo lo puede creer quien no haya leído íntegra la obra. Es cierto que su planteamiento e inicial desarrollo indica esa línea. Las verdades de fe son para unos meramente creíbles; para otros, creíbles y demostrables. La fe y la razón personificadas dialogan y exponen sus puntos de vista; por una vez, Ramon Llull no recurre al «maniqueo tonto». Al final del diálogo aparece un ermitaño que

propone que se recoja el diálogo y se presente la recopilación escrita al Papa, a las Universidades de Montpellier, Nápoles, París y Toulouse, etc. Todo iría sobre ruedas si la obra no llevase un prólogo, que la hace inútil, pues en cierto modo en él la razón y la fe «se convierten» y no hay razón válida si no es capaz de demostrar las verdades de la fe.

Esta modalidad típicamente «circular» del pensamiento luliano se mantendrá siempre; sólo en la *Ars Magna generalis última,* por su extraordinario esfuerzo de sistematización, Llull señala algunas notas diferenciadoras, no en cuanto a la esencia del problema, pero sí respecto de su modalidad. En los años veinte y treinta (1925-1940) los profesores Carreras i Artau, Gilson, Grabmann, Longpré, Keicher, etc., discutieron bastante sobre este problema luliano. La posición de Llull rondaría el fideísmo para unos, sería agustinismo para otros, o anselmismo puro, o se «salvaría» por la distinción entre la mera *aprehensión* intelectual de la fe, que sería lo que Llull atribuía a la razón, y la *comprehensión* racional, que sería imposible, pues, dada la infinitud del objeto, su mera comprehensión racional es lógica y metafísicamente imposible, y teológicamente errónea. No encuentro, empero, no ya en las obras antes indicadas, ni siquiera en la *Ars Magna generalis última,* al menos explícitamente, una aclaración tan tajante. Lo que Ramon Llull suele hacer presupone lo contrario: que precisa demostrar la diferencia entre razón y fe, y la superioridad de esta última. Y lo va a hacer, no en razón de sus respectivas esencias, sino de mera modalidad. Merece seguir el razonamiento luliano.

Dios es el máximo objeto; por tanto, poseerá la mayor bondad y grandeza. El intelecto, si Dios es el máximo objeto, es inferior a Dios; luego no puede captarlo plenamente. Ahora bien, como Dios no puede querer esta situación, hace que por la fe la humana naturaleza «flote» en el saber «como el aceite sobre el agua». Entonces, el entendimiento, así iluminado, cree. Esta creencia es superior; porque es mayor lo que se adquiere sin esfuerzo que mediante el trabajo. Lo mismo sucede respecto a la modalidad fontanal; la permanencia de la fe procede directamente de la fuente misma: Dios; la relativa duración de la razón de la «ciencia adquirida» lo es por venir mediatamente de Dios. Entonces, si el hombre cree ya por

la fe, ¿qué gana siendo filósofo? Muy sencillo: entender con la razón lo que ya creía por la fe. Luego ¿sería este entender algo más verdaderamente que el primer creer? En modo alguno; se trata sólo de que la fe *sube a la superficie,* como el aceite sobre el agua, imagen repetida y harto querida de Llull, buen conocedor de los milenarios olivos mallorquines. El «aceite» (la fe) siempre está encima; el mero creyente lo posee *per se;* es el «agua» (la razón) sobre la que flota la fe. Ramón Llull tiene que reconocer que Dios es causa de la fe y del intelecto humano; pero agrega: «mediante su luz» ha proporcionado al intelecto el «hábito de la fe», para que le ayude a entender; y, naturalmente, el intelecto entiende mejor con dos hábitos que con sólo uno, como es más segura la mente que opera con prudencia y fortaleza que con sólo una de ellas. «El principio común de la fe y la razón es la verdad»; su situación jerárquica es: superior la fe, inferior la razón en sentido del modo; si una asciende, la otra también. La diferencia, que sería modal, no específica, estriba en las siguientes modalidades: a) *Facilidad;* la fe no precisa del esfuerzo, del trabajo; la razón es un fatigoso ascenso. b) Presentación; la fe comprende globalmente, «sin distinguir»; la razón, por partes, pero «con precisión». c) *Tiempo;* la fe cree instantáneamente; la razón entiende sucesivamente, y d) *Virtualidad;* el fin de la razón es entender; la fe es el *instrumento* para «elevar al intelecto con la creencia». Este instrumento ha sido el intermedio puesto entre Dios y la razón humana por Dios mismo, para que el hombre «descanse por sí mismo en su primer objeto». ¿Es ésta una distinción suficiente? ¿Llega Ramon Llull a romper el pensamiento «circular»? Para él la respuesta es, naturalmente, afirmativa; en sí misma sólo puede ser negativa. La naturalidad con que Llull ve en él la operatividad de la razón iluminada por la fe le lleva a universalizarla y proyectarla sobre la realidad. Pienso con toda franqueza que aclarar del anterior modo la posición de Ramon Llull es el único «servicio» que en este problema se le puede hacer. Lo demás son sutilezas, aún peores que las criticas contra el Doctor Iluminado, aparte de no tener nada que ver con la realidad histórica de su pensamiento.

VII

EL CONTENIDO DE LA «FILOSOFIA» LULIANA

1. El contenido de la «sabiduría cristiana» de Ramon Llull

La estructura «circular» de la «sabiduría cristiana» luliana impide la separación formal de los elementos constitutivos de su contenido doctrinal. Pero para la mejor comprensión de esta sabiduría pueden desmontarse materialmente estos elementos para ser ordenados por grupos de cuestiones: metafísicas, cosmológicas, teológicas, psicológicas, éticas, si bien, en gran parte, estas denominaciones no cubren en Llull el mismo campo ni tienen el mismo orden que usualmente presentan dichos términos dentro del pensamiento escolástico.

El contenido doctrinal luliano viene condicionado por la radical elección operada por Ramon Llull a favor de la síntesis neoplatónica. A la altura de la segunda mitad del siglo XIII esta síntesis ya no estaba reducida al neoplatonismo agustiniano desarrollado por San Anselmo y sus sucesores. Ramon Llull tenía ante sí dos grupos de síntesis neoplatónicas entre las que podría optar: la más científica, que con todo derecho debe llamarse avicenista, y que fue cristianizada mediante su asimilación al agustinismo, en un largo proceso que va desde Guillermo de Auvernia a Juan Duns Escoto. Las figuras más relevantes de la orden y del espíritu franciscano, desde Alejandro de Hales y San Buenaventura, pertenecieron a esta dirección. La segunda opción era la representada por la síntesis de los teólogos y místicos musulmanes, y muy eminentemente por al-Gazzālí y los *ṣūfíès,* que minimizan los elementos aristotélicos, que siempre existieron en el neoplatonismo, sobre todo reduciéndolos al «lenguaje» lógico; esta segunda síntesis

era de fácil cristianización en tanto adaptaban las expresiones y explicaciones neoplatónicas a las necesidades dogmáticas. La opción sería resuelta por Llull a favor de esta segunda síntesis. Compárese el pensamiento de Ramon Llull con el de Alejandro de Hales y San Buenaventura, que en razón de edad hubieran podido ser sus maestros, y podrá advertirse que Ramon Llull parece aún más tradicional. La utilización de ciertos términos puede dar la impresión de que Llull ha recibido parte del pensamiento aristotélico. Si se entiende «indirectamente», el hecho es cierto; directamente, nada. Los elementos recibidos indirectamente son los incluidos en la síntesis neoplatónica musulmana de los teólogos del *Kalām* y de los místicos *ṣūfíes*.

2. Dios, Principio único del ser

Ramon Llull parte de lo que le importa: Dios, para explicar al hombre y al mundo, y concluye también en Dios. Naturalmente, este Dios es el de los cristianos, pero revestido de la «explicación» neoplatónica que lo «presenta» con la radicalidad entitativa y ejemplar del Uno divino. Así, pues, el único y auténtico *ser*, en el sentido propio, directo y total del término, es Dios. ¿Qué son el mundo y las cosas? Criaturas de Dios; lo que es muy fácil de decir, pero no tanto de explicar. Si Dios es el único y auténtico ser, y por la creación las cosas son, el ser que tengan estas cosas procederá de Dios. Rechazada por hipótesis la interpretación emanentista, sólo queda la participativa. Lo creado, de algún modo, participa en el ser del Creador. La doctrina de la participación encuentra, empero, dos escollos: la materialidad de gran parte de lo creado y la pluralidad. Para que una y otra no «manchen» la inmaterialidad y unicidad divinas, se necesita de algo que no rompa en Dios estas excelsas cualidades y pueda ser participado: las *Ideas*. Todos los neoplatónicos «comprometidos» por la «teoría de la creación», desde San Justino a San Agustín, desde la *Mu'tazila* hasta Ibn 'Arabí, llevan las ideas de Platón, desde el «lugar celeste» a Dios como Mente universal; entonces se convierten en paradigmas ejemplares de las cosas. Esta última había sido también la postura agustiniana. Pero los teólogos

del Islam, más presionados que San Agustín por aquel énfasis que el Islam ponía en el *Dios único* y en su unidad y unicidad intrínsecas, hasta crear una ciencia teológica, la *Ciencia de la Unicidad* (Ilm al-Tawḥid) a ellas consagrada, tuvieron que desarrollar rápida y profundamente la doctrina de los *Nombres divinos*. Estos son *dignidades* (ḥaḍras) de Dios, que no significan pluralidad porque están presididos por la antipluralidad, la Unicidad divina, y se «convierten» entre sí. Respecto de Dios, son esencialmente El mismo; respecto de las criaturas, sirven para que éstas reciban el don entitativo de Dios. Las criaturas de Dios son receptáculos, dice Llull; según la estructura del recipiente, así recibirán un mayor o menor grado de semejanza, o sea, de ser respecto de Dios. Siempre se tratará tan sólo de que la frágil arcilla lleve la firma del Divino alfarero.

De acuerdo con el grado de semejanza se ordena el mundo de las criaturas. El primer grado lo constituye la semejanza «elemental», que es la inferior y de la que están dotados, de ahí su nombre, los cuatro elementos de la cosmología antigua: tierra, agua, aire y fuego. El segundo grado está formado por la semejanza vegetativa típica de las criaturas a las que llamamos vegetales. El tercero, por la animal meramente sensitiva. El cuarto, por la animal imaginativa. La quinta y última, por el hombre, que posee la racionalidad intelectiva. El ser, pues, presenta cinco grados: elemental, vegetal, sensitivo, imaginativo y racional. Además, la participación en la semejanza del ser lleva aparejada la del conocer. Los animales sensitivos o imaginativos sólo pueden conocer sintiendo o imaginando. Pero el hombre como ser intelectivo conoce intelectualmente; y, aunque sea de un modo sólo semejante y parcial, puede tener como correlato de su operación el Ser, y puede comprender que Dios es la Naturaleza Unica e infinita, a la que pertenecen todas las perfecciones sin limitación alguna. A la mente humana, por su mayor semejanza con Dios, se presentan las «dignidades» en el extremo de la unicidad y en la cumbre de la ilimitación. Así, Llull llama a la Unicidad «máxima concordancia», y a la ilimitación más grande, «mayoridad». No hay, pues, más que un Ser y una Idea; vistos desde siempre son Uno y son Dios; vistos como «nuevos» son las cosas. En la mente del carpintero el *arca* que sirvió para su obra de artífice

era nueva; pero la idea en sí de *arca,* en acto estricto, libre de la potencia, es antigua. En Dios, ser sin limitación y eterno, su Inteligencia «atrae todas las novedades, desnudas de todo sujeto creado, que como tales novedades son las Ideas divinas».

Un cosmos formado por este peculiar mundo de cosas de tal modo concebidas no puede ser visto sino como la inmensa rúbrica de la realidad única y entitativa de Dios. Las cosas por sí solo serán sombras, nadas, sin sentido. Pero el contrasentido estaría en hablar de lo creado *secundum se,* en sí mismo, que es lo que hicieron los que se acercan a Aristóteles: Averroes o Santo Tomás. El mundo no se puede ver sino como es: un gran símbolo; las cosas, como signos de Dios. Así, por el pálido ser de la cosa se significa el ilimitado ser de Dios; por la bondad y grandeza limitadas de las criaturas, la Bondad y Grandeza inimaginables de Dios. Las cosas son estrictas semejanzas; o empañados y minúsculos espejos. El sabio es el intérprete del gran símbolo, el escuadriñador de los signos de las criaturas, el descifrador del misterio que encierra la estructura misma del cosmos, que Ramon Llull ve como un ordenado bosque de estructurados y simbólicos «árboles». El filósofo «lee» estos árboles, o sea: interpreta su sentido, sus raíces constitutivas; su tronco vertebral; sus ramas, ramos y hojas distributivos y modales; y sus flores y frutos finales. Las «raíces» constitutivas son los principios, comunes al mundo de la semejanza y al mundo fontanal del ser, excepto la contrariedad que no puede existir en el segundo.

La ciencia de un mundo así concebido tiene que reflejar también la única realidad; debe ser en su conjunto un gran *Símbolo;* debe estar formado en sus partes por un mundo de significados; ha de funcionar como un árbol vivificador del humano saber y como un espejo de la excelsa realidad. La ciencia así concebida es lo que Ramon Llull llama el *Arte.* La enciclopedia luliana no es un conjunto de saberes; se reduce a un *Arte* universal. Cuando ya bien desarrollado su pensamiento, Ramon Llull deba repetir su obra, la titulará *Ars generalis ultima.* Esta única sabiduría es semejanza, símbolo y signo de la Unica y total Sabiduría: Dios. Sus raíces, pues, son los mismos principios radicales del mundo creado.

Decir *dignidades, principios* o *raíces,* viene a significar lo mismo; lo que cambia es el modo de predicación: Universal, Uno e Ilimitado respecto de Dios («dignidades»); admitiendo, en cambio, la contrariedad y el más y el menos, son las «raíces» de las criaturas; predicadas lógicamente, constituyen la metodología del saber. Sólo hay, por tanto, principios únicos; del ser y del conocer; del cosmos y del *Arte.*

3. La filosofía natural

El concepto de naturaleza luliana no procede directamente de la construcción medieval cristiana sobre la idea griega de la *Physis,* sino de la generalización popular de aquella. Para Ramon Llull la naturaleza, tras la creación, no queda desligada del Creador, sino enraizada en Dios. La «sabiduría» luliana no permite la dicotomía en dos saberes, natural el uno, sobrenatural el otro. Así, el conocimiento de la naturaleza sirve para que se pueda «tener un conocimiento de Dios y de sí mismo». Es cierto que la naturaleza puede explicarse mediante la combinación de los cuatro elementos y la composición de materia y forma, como después se verá. Pero la entidad natural que así encontramos lo es porque «Dios ha dado una naturaleza al hombre y a la mujer, a los animales y las plantas, para que cada cual engendre a su semejante, sin que se corrompa su ser específico». Esta naturaleza es permanente y se mantiene en los elementos que «significan la glorificación de los cuerpos que, tras el juicio final, estarán en la Gloria eterna». Los elementos al combinarse sí pueden corromperse; pero hay compuestos más estables que otros. Entre los más estables se encuentran los metales. Esta estabilidad es la que conduce a Ramon Llull a negar en el *Libre de meravelles* la posibilidad de la transmutación artificial de los metales, base de la alquimia medieval. «Señor, dijo Félix al filósofo, si he comprendido bien sus palabras, parece imposible la operación de la transmutación de un metal en otro, según el arte de la alquimia, ya que decís que ningún metal desea asimilar su ser en otro. En efecto, si cambiase un ser en otro, ya no sería aquel mismo ser que gustaba ser. He comprendido bien vuestras razones y comparaciones. Pero hay

algo que mucho me asombra, y es por qué hay tanta afición por el arte de la alquimia, siendo un arte falso.»

El peculiar carácter de la concepción de la naturaleza de Ramon Llull se observa, además, en la índole misma de la obra que por su título, *Liber de Natura*, hace mayor referencia a este tema. Posiblemente este mismo tratado se debe a la preocupación que Ramon Llull sintió ante la concepción cristológica monofisita, como agudamente señaló el profesor M. Batllori. Basta, además, una hojeada al libro para advertir que el mayor interés luliano está en establecer una clara diferenciación entre la naturaleza divina y la naturaleza humana. Como ha estudiado el profesor Pring-Mill, el *Liber de Natura*, estructurado de acuerdo con el «arte» luliano, está sometido al simbolismo aritmológico de los números; en este caso al *nueve* de las «dignidades», cuyo sentido «trinitario» es evidente. Para no tener que sintetizar dos «cuestiones» —de las diez de la *Taula general*— en una, omite la primera «cuestión» *(utrum)*. A continuación Ramon Llull esboza los conceptos de naturaleza, forma y materia, principios, sujetos, correlativos, etc., pero para colocar como punto central lo que le importa: responder a la pregunta ¿cuántas naturalezas existen?, con una definición útil para su polémica antimonofisita: «Dos son las naturalezas generales, a saber: naturaleza divina increada y naturaleza creada.» El resto, pese a las apariencias, es un estricto contrapunto melódico para adornar las consecuencias teológicas de dicha definición.

Respecto al mundo natural, la anterior concepción se muestra, en primer lugar, en unas elementales cosmogonía y cosmología. Según el *Libre de Chaos*, Dios como Ser único y creador produjo por su irradiación las cuatro primeras esencias cósmicas: la igneidad, la aereidad, la acueidad y la terreidad, que constituyen la potencialidad raíz, o *hylé* a la que llamó *caos*. Pero, siguiendo el principio de que todas las cosas generales o concretas, terrenales o celestes, materiales o espirituales, tienen que estar compuestas de materia y forma, las referidas cuatro esencias son al mismo tiempo materia y forma. La materia consiste en la estricta pasión; la forma es acción, y conforma a la materia moviéndose a través de ella. Por tanto, como correlato de la materia del caos debe existir una *forma*

universal que recorra y mueva su materialidad. De este *caos* activado por la *forma universal* proceden todos los seres a través de tres grados. El primer grado consiste en un ser compuesto de las cuatro referidas esencias (del fuego, aire, agua y tierra), y en el que existen los principios engendradores de las cualidades naturales de los entes físicos: los *universales* (géneros, especies, diferencias, propiedades y accidentes comunes), la *forma universal* y la *materia prima.* El segundo grado se produce por la conversión de todo el primer grado en estricta potencia, sobre la cual la acción de la forma produce los primeros seres de todas y cada una de las especies, incluido el primer cuerpo humano. El tercer grado consiste en la sucesión de las generaciones de todas y cada una de las especies. La sucesión de los tres grados es la auténtica generación, que consiste en la individuación material y formal. La materia y forma genéricas del primer grado se especifican en el segundo y se individualizan en el tercero; pero sin que ni la individuación terciaria, ni la especificación secundaria agoten la totalidad genérica. El universal, por tanto, al no poder ser recibido de un modo absoluto, no se agota en las especificaciones e individuaciones. Por tanto, es algo por sí mismo y en sí mismo, existente con independencia de los particulares correspondientes.

La diferenciación natural se produce por la atribución al *caos* primario de los universales y categorías, surgiendo así las especies e individuos concretos del mundo natural sublunar, que es el habitado por el hombre. Tras el mundo elemental y el inanimado, por el predominio de una esencia, la de la acueidad, el *caos* produce la *humedad raíz* (humida radicalia), que según Ramon Llull sería el principio de lo que hoy llamamos la evolución orgánica. Por esto en los seres vivos concretos existe la *humedad nutriente,* que permite el desarrollo individual, crecimiento, generación, etc. Sin embargo, Llull no da a estos principios una operatividad propia, pues considera imposible la transmutación de las especies, que sostenían los alquimistas al pretender transmitir unas especies en otras, buscando una fórmula que convirtiese la piedra en oro. Sólo los insensatos y ridículos alquimistas pueden sostener tamaño desvarío, escribiría Ramon Llull.

4. El mundo celeste

Por encima del mundo sublunar existe el celeste, cuyo constitutivo esencial es la *quinta sustancia,* caracterizada porque entre sus principios no se incluyen la contrariedad, la generación y la corrupción. Este mundo celeste está animado por su forma, que es su alma motora, y el movimiento circular de que está animada es la causa de todos los movimientos del mundo sublunar y de los individuos de éste. Por tanto, es posible el conocimiento de estos movimientos concretos si previamente conocemos los de los motores que influyen en ellos. Dichos motores son los de los siete planetas moviéndose en el firmamento, que contiene los doce signos zodiacales. Es cierto que Llull ataca a los astrólogos y a todos aquellos que confían en las *falsas* adivinaciones astrológicas, pero porque no poseen un *arte* auténtico y utilizan medios inadecuados, cuando no se limitan simplemente a engañar. Pero Ramon Llull propugna una astrología cierta apoyada en métodos astronómicos científicos que proporcionarían una base real a los juicios astrológicos que, de todos modos, son extremadamente difíciles de interpretar en concreto, o sea, individualmente. Sin embargo, *in genere,* la «situación» de los signos y las convergencias astrales intervienen decisivamente en la determinación del sexo. La «situación» de los planetas influye sobre la tierra, ya que cada uno de ellos posee una virtud especial, según se ha indicado en el «árbol» correspondiente.

En el mundo celeste aparece la *luz;* pero ésta no es una propiedad intrínseca del referido mundo, sino una participación en la Luz Increada. Dios es Luz y fuente de todas las otras luces, sea la del inefable cielo de los bienaventurados, de la del firmamento o de la comunicada por los planetas al mundo sublunar. La luz es una sustancia iluminante que por su acción sobre las otras sustancias ahuyenta las tinieblas, a las que, en este sentido, Ramón Llull, como algunos teólogos musulmanes (los *aš'caríes*) les da cierta entidad. Del ser de la luz se pueden predicar los principios generales, raíces de todos los seres: bueno, grande, duradero, potente, activo, etc. Es principio inmediato del «color supremo», del que proceden los demás colores. Es sujeto del «espacio in-

termedio», o sea, el que existe entre la tierra y los astros, que produce el horizonte en el punto de contacto de lo ígneo y lo aéreo. Penetra el aire por medio de su irradiación o luminosidad, pero el aire iluminado se proyecta sobre la luz por su diafanidad; «mas esto no sería posible si el fuego y el aire no estuviesen mezclados en todo el espacio y el horizonte, formal y materialmente». La visión se produce también por causa de la luz, que es, por tanto, la potencia visiva o principio activo de la visión. Pero como la luz es causa del color y éste puede estar en los cuerpos opacos, entonces Llull —que suele llamar a la luz *lumen,* pero que a veces sorprende con algún *lux*— la considera también como principio pasivo. La mezcla de la «metafísica de la luz» y de observaciones naturales «ingenuas» conduce a Llull a un uso ambiguo de las explicaciones luminosas. Así, cuando quiere predicar de la luz el principio de la «mayoridad» dice que la luz es imagen del ser, de la bondad, de la grandeza, de la duración, como la luz de una candela que pudiese extenderse en línea infinita o la luz del intelecto, pero para expresar la «minoridad» dice que la luz puede estar «cerca de la nada», como en la chispa que el hierro arranca del pedernal.

El mundo celeste está también caracterizado por la composición hylemórfica. Todos los seres, corpóreos o incorpóreos, terrestres o celestes, están compuestos de materia y forma. Los seres corpóreos tienen una materia corporal; los incorpóreos, espiritual; las formas también estarán propuestas para lo corporal o lo incorporal. La materia corpórea o espiritual existe en potencia y es principio pasivo; la forma de lo corporal o de lo incorpóreo es el principio activo. Por esto, el ser concreto lo es por razón de la forma, ya que Llull niega la concreción natural *(Materia vero non habet concreta).* De la materia prima y de la forma universal proceden las materias y formas concretas, como de una fuente, y a ellas retornarán, como al mar vuelven las aguas de los ríos, que del mar procedieron. Como en el mundo sublunar rige el principio de contrariedad junto con las restantes «raíces», las formas son plurales en nuestro mundo y el tránsito de una forma a otra se efectúa mediante la generación y la corrupción. Estas formas son sintetizadas por Llull en el *Ars generalis última* en las siguientes cien «formas»:

LAS «CIEN FORMAS»

1 Ente	2 Esencia	3 Unidad	4 Pluralidad	5 Naturaleza
6 Género	7 Especie	8 Indivisibilidad	9 Propiedad	10 Simplicidad
11 Composición	12 Forma	13 Materia	14 Sustancia	15 Accidente
16 Cantidad	17 Cualidad	18 Relación	19 Acción	20 Pasión
21 Hábito	22 Situación	23 Tiempo	24 Lugar	25 Movimiento
26 Inmovilidad	27 Instinto	28 Apetito	29 Atracción	30 Recepción
31 Fantasma	32 Plenitud	33 Difusión	34 Digestión	35 Excreción
36 Significación	37 Belleza	38 Novedad	39 Idea	40 Matemática
41 Ente potencial	42 Punto	43 Línea	44 Triángulo	45 Cuadrángulo
46 Círculo	47 Cuerpo	48 Figura	49 Rectitudes	50 Monstruosidad

51 Derivación	52 Sombra	53 Espejo	54 Color	55 Proporción
56 Disposición	57 Creación	58 Predestinación	59 Misericordia	60 Necesidad
61 Fortuna	62 Ordenación	63 Consejo	64 Gracia	65 Perfección
66 Declaración	67 Transustanciación	68 Alteración	69 Infinidad	70 Decepción
71 Honor	72 Capacidad	73 Existencia y agencia	74 Comprehensión y aprehensión	75 Invención
76 Semejanza	77 Antecedente y consecuente	78 Potencia, objeto y acto	79 Generación y corrupción	80 Teología
81 Filosofía	82 Geometría	83 Astronomía	84 Aritmética	85 Música
86 Retórica	87 Lógica	88 Gramática	89 Etica	90 Política
91 Derecho	92 Medicina	93 Gobierno	94 Milicia	95 Comercio
96 Navegación	97 Conciencia	98 Predicación	99 Oración	100 Memoria

5. El individuo o concreto

La concepción radicalmente neoplatónica, en la cual el carácter entitativo de Dios lo es todo, que es la elegida por Ramon Llull, va a condicionar la vaguedad de su concepción del ser concreto. La mejor definición de individuo que aparece en Llull es la de considerarlo como «la sustancia en que descansan el género y la especie». Aun interpretando dicho «descanso» como el límite del proceso natural, la definición no explica las diferencias entre dos individuos de una misma especie. La visión neoplatónica, por su carácter total, sacrifica el concreto respecto al orden cósmico universal y sus «representantes» estructuradores: el género y la especie. En los «árboles» lulianos la explicación del «finito» como individuo es sustituido por la de «finito» como *elementado.* Propiamente hablando, por tanto, la individuación no aparece. El individuo es otro cosmos estructurado, bien que reducido: el microcosmos. Lo que propiamente constituye el paso al individuo es la adquisición de la peculiaridad específica por el género. No existe, pues, la escala género, especie, individuo, sino que la especie, cuando es *elementada,* da origen a sujetos *elementados:* como la piedra; cuando es *vegetada,* a los *vegetales,* como las plantas; cuando es *sensada* a los *sensados,* como el animal; cuando es *homificada,* al hombre. Cada una de estas concreciones encierra dentro de sí las anteriores. Incluso en una ocasión en que Ramon Llull se pregunta si la causa de la individuación es la materia o algún otro principio, su respuesta deja ver que las diferencias interindividuales no le preocupan. «Para la individuación del individuo hay un número específico que requiere una pluralidad de causas e instrumentos, como la materia, la forma eficiente, el fin, la diferencia, la concordancia, la cantidad, etc., y sin esto no puede ser hecha la individuación». Por esto concluye que aun en el caso del hombre lo que se produce es la actualización de la potencia de la especie en un acto concretado. Así, en cada hombre concreto existente, o sea, en acto, existe otro hombre en potencia, el hijo, que será actualizado al ser engendrado, respecto del cuerpo, y por la donación del alma racional, respecto al espíritu. La concepción del ángel como especie individual no

la deduce de la inmaterialidad angélica, sino de la corruptibilidad, ya que en la esfera celeste la generación y la corrupción, como la contrariedad, no pueden encontrarse.

6. El hombre

La concepción luliana del hombre parte de su idea de que la «homificación» es la mejor manifestación del sentido de microcosmos del individuo. Este carácter lo adquiere el hombre por la confluencia en él de los «dos mundos», terrestre y celeste, al ser un compuesto de cuerpo y alma racional. El compuesto humano opera con nueve potencias: cuatro corporales y cinco anímicas. Las potencias corporales son: apetitiva, representativa, digestiva y excretora, que se manifiestan en los cuatro *humores:* sangre, flema, melancolía y cólera. Las potencias anímicas son: vegetativa, sensitiva, imaginativa, motora y racional. Al poseer el hombre dichas cinco potencias, el alma humana es un resumen de todas las virtualidades del resto de los seres creados. La potencia vegetativa permite la alimentación, crecimiento y reproducción; la sensitiva, la sensibilidad; la motora, el movimiento de deseo de los vegetales y animales y de amor del hombre; la racional permite entender, recordar y querer. Estas potencias están recíprocamente encadenadas, levantándose una sobre otra, hasta la racional, que es la dueña y señora de todas las potencias anímicas.

Los sentidos propios de la potencia sensitiva del hombre son seis: vista, oído, olfato, gusto, tacto y «lenguaje». A este último le llama *afato* y lo estudió muy concienzudamente en el *Liber de affatu seu de sexto sensu* (1294). Consiste este «sexto sentido» o *afato* en la transmisión interindividual por medio de la voz. Su órgano específico es la lengua; su actualización parte del movimiento que llamaríamos bucal, que «coloca» en la lengua la concepción que debe ser comunicada y con ayuda del paladar y las cuerdas vocales produce en la voz la manifestación sonora de la concepción que debe

ser expresada. En los animales esta concepción manifestada por el lenguaje es meramente imaginativa; en el hombre es doble: imaginativa y racional. El oído, respecto del lenguaje, es estricta potencia posible; por lo que éste es más noble que aquél. La potencia intelectiva o racional del hombre posee tres *virtudes* o potencias generales: inteligencia, memoria y voluntad, y cinco sentidos intelectuales, ya que Ramon Llull considera que los cinco sentidos sensibles son incapaces de aprehender nada que no sea meramente sensible. Por tanto, si captamos elementos inteligibles será a través de «sentidos» que tengan también dicha condición.

La concepción luliana no permite una clara distinción entre las virtudes o potencias generales del alma. Son iguales según su naturaleza, como constitutivos no esencialmente diferentes de la sustancia anímica racional y nunca pueden ser considerados como accidentes operativos de la racionalidad anímica. Esta no es esencialmente simple; está compuesta de tres elementos: materia, forma y *conjunción* intelectual. Llull no aclara demasiado en qué consiste dicha «conjunción», ni cómo se diferencia el alma de un hombre concreto de otro, si no hay más individuación que el «reposo» del género y la especie, también antes en el cuerpo como ahora en el alma. Para resolver la importante dificultad de cómo puede estar compuesta el alma de tres elementos y ser al mismo tiempo simple, recurre al artificio dialéctico de afirmar que su simplicidad quiere decir que en su esencia no hay nada contradictorio con la inmortalidad. Esto hace que tampoco sea muy clara, pese a los agudos y curiosos esfuerzos de Llull, la explicación de las relaciones entre el cuerpo y el alma. Naturalmente y, como buen neoplatónico, concibe la unión del alma con el cuerpo como meramente accidental; más aún, propiamente hablando, no hay unión, sino *conjunción* en la cual la potencia activa fundamental es el alma, que actúa de agente, y la pasiva principal el cuerpo, como paciente. Por tanto, los movimientos de virtud o vicio, y sus respectivos hábitos, corresponden al alma, y sobre ésta va cargada la responsabilidad ética total del hombre. Entonces, ¿para qué precisa el alma del cuerpo?

Ramon Llull se ha encontrado aquí con un grave problema. Al cargar toda la actividad fundamental sobre el alma, sólo cabría, como en la concepción platónica, reducir el cuerpo a prisión incómoda y mero receptáculo temporal del alma. Al no aceptar, al menos explícitamente, esta solución, recurre a la consideración de dos *estados* del alma. En el estado «separado» el alma racional opera *per se* sólo sus virtudes, o sea, actualiza sus potencias, pero en estado de «conjunción» con el cuerpo precisa de éste para dicha actualización. En este caso, y aunque la unión siga siendo accidental, la forma racional conjuntada con el cuerpo precisa de la ordenación y estructura de éste, para la actualización de sus virtudes, de tal modo que la pérdida del orden estructural corporal interfiere o impide, según los casos, la inteligencia, la memoria y la voluntad. Así, desde el momento en que se genera el ser humano, por haber creado Dios el alma en el cuerpo, la plenitud de las potencias del alma existen en él, pero como estrictas potencias. Serían, aunque Llull no utiliza esta terminología, potencias pasivas remotas. Esta pasividad de dichas potencias lo es, no en razón del alma, sino del cuerpo, y no del cuerpo *secundum se,* sino del cuerpo humano «corrompido» por el pecado original. Cuando el cuerpo se desarrolla se actualiza y se perfecciona, las potencias del alma se van actualizando, pasando a potencias pasivas próximas, y cuando ha terminado dicho desarrollo, a potencias activas. Pero mientras el alma sólo precisa del cuerpo durante la «conjunción» y su esencia, presencia y potencia, se da en el cuerpo y fuera del cuerpo, éste sólo tiene esencia, presencia y potencia dentro de la virtud anímica.

El alma ocupa todo el cuerpo, pero opera fundamentalmente desde tres instrumentos principales: desde la frente funciona entendiendo; desde el occipital, recordando; desde el corazón, queriendo. Pero la virtualidad operativa de estas tres potencias no proceden de dichas partes del cuerpo, ni tienen nada que ver con él, sino que son acciones esencialmente dimanantes de la esencia misma del alma racional. Además, dichas tres potencias pueden operar de tres modos diferentes según la modalidad de situación respectiva del cuerpo

y alma. Los sentidos corporales siempre están en el cuerpo; las potencias del alma, siempre residen en ésta. ¿Qué sucede, pues, cuando dormimos o cuando estando dormidos soñamos? Los sentidos corporales sensibles siempre están en el cuerpo, aunque no actúen; la nula actuación es el dormir. Pero como están en el cuerpo, el hambre, la sed, el ruido, el tacto fuerte, la violenta luz, los actualizan y nos despiertan. Entonces se movilizan también despertándose las potencias del alma racional, que son actualizadas por los sentidos corporales. Pero esta relación es recíproca; también las potencias anímicas actualizan a su vez a los sentidos corporales en la vida de vigilia, como cuando el recuerdo nos hace mirar o tocar. En el estado de sueño, por tanto, las potencias anímicas pueden también despertarnos. Como Ramon Llull se resiste a atribuir la causación de los contenidos *oníricos* («sueños») a las potencias anímicas, piensa que entre la vigilia y el sueño existe un estado intermedio de *ensoñación*. En este «estado», tanto los sentidos corporales como los intelectuales estarían también en una situación intermedia entre la potencia y el acto y operarían desde dicha situación. Cuando el equilibrio se rompe y permite el predominio de los sentidos corporales, más activados, los contenidos oníricos serían estrictamente sensibles, sensuales y aun viciosos: comida, bebida, tesoros, robos, actos sensuales y sexuales, etc. En la matización del soñar interviene el «humor» predominante; así, los melancólicos tienen sueños tristes, y los coléricos, violentos. Por el contrario, si fuesen los sentidos intelectivos los más actualizados, los contenidos del soñar tratarían del conocer, del amor, de las almas, los ángeles, etc. En este tipo de sueños dominados por los sentidos intelectivos influye también la acción benéfica de los ángeles y la malévola del demonio.

7. La operación cognoscitiva

La concepción microcósmica del hombre de tipo neoplatónico aceptada por Ramon Llull condiciona su epistemología, cuya intención principal es explicar los conocimientos suprasensibles y el saber místico. De aquí que sea difícil abs-

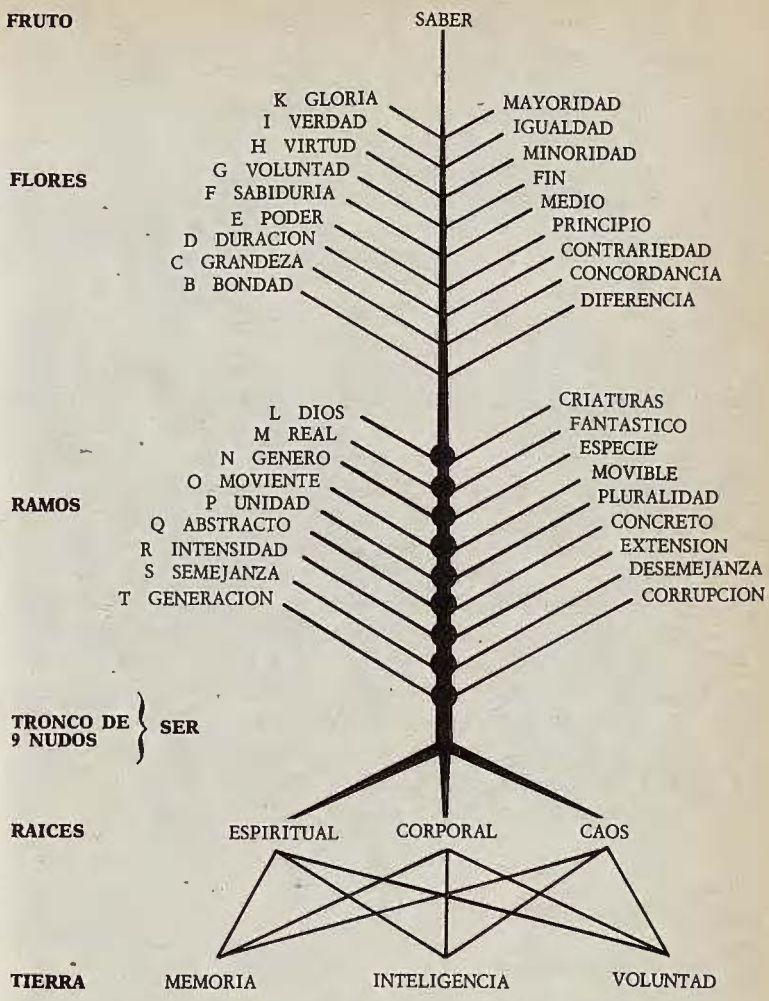
traer los elementos meramente gnosológicos. De otra parte, y bien que aparezcan referencias a la doctrina de la abstracción intelectual, éstas carecen de significación propia, pues aquélla está subsumida, al igual que en el pensamiento musulmán, dentro de la gnosología neoplatónica. Por tanto, Ramon Llull establece una tajante separación entre el conocimiento sensible e inteligible, que alcanza a las potencias, los instrumentos y el modo. El conocimiento sensible no se reduce para Llull al de las cualidades sensibles de los entes corpóreos, sino que incluye la sensación y la intelección; los entes corporales pueden ser, por tanto, sentidos y entendidos. El conocimiento intelectual queda reservado para los seres suprasensibles, o sea, espirituales, a saber: Dios, los ángeles, el alma racional, los artículos de la fe y los misterios. Por tanto, lo que comúnmente se entiende por operación cognoscitiva tiene una desusada amplitud en Llull, aparte de estar enmarcada en la doctrina del «ascenso y descenso».

Como en la concepción neoplatónica musulmana, Ramon Llull da por sentado que el conocimiento parte en la fase de «ascenso» de las cosas sensibles. Cuando los seis sentidos, lenguaje (o *afato)* incluido, concluyen sus operaciones propias, la imaginativa opera un acto segundo por el cual abstrae la «semejanza» del ente corpóreo sentido y así puede poseer la potencia imaginativa la imagen de la esencia y naturaleza de la cosa sensible. Sobre esta imagen se produce la operación del intelecto, que es quien realiza la auténtica operación esencial o intelectual. La potencia imaginativa es, por tanto, el «intermediario» obligado entre la potencia sensitiva y la intelectual. ¿Entonces, cuál es la función del «sentido común»? El «concurso» del sentido común es necesario para «representar» ante la potencia intelectual lo que la «imaginativa» ha abstraído de los sentidos corporales. Para que la operación esencial se efectúe se precisa de la conjunción del intelecto agente y el pasivo; uno y otro son de la misma esencia, y se diferencian por su operación, activa y pasiva, recíprocamente. El intelecto agente opera «imprimiendo» en el pasivo las especies inteligibles adquiridas por el proceso sentidos —imaginativa— sentido común, actualizándolas y convirtiendo las especies de origen sensible en estrictamente inte-

ligibles. La inteligibilidad depende a la vez, por tanto, de la capacidad intelectiva del intelecto y de la capacidad de inteligibilidad del ser de la cosa, o sea, de su idea. Pero para llegar a ésta se precisa de una muy compleja cadena, cuya misión es evitar que lo concretamente material «toque» lo espiritual. No bastan, pues, con las especies sensibles desmaterializadas y «presentadas» por la imaginativa y el sentido común al intelecto; antes ha tenido que operar el *verbum*. Cuando se abstrae del *fantasma,* que es semejanza de las cosas sensibles, entonces tenemos el *verbum* sensible; cuando se abstrae de la semejanza de los entes meramente inteligibles, como la bondad, entonces se alcanza el *verbum* intelectual. Sólo cuando concluye tan complejo proceso cognoscitivo y se alcanza por vía de «ascenso» la *ciencia adquirida* puede el intelecto conocerse a sí mismo por *ciencia infusa,* o sea, por la que le ha sido conferida en la vida de «descenso», pues el alma procede del mundo espiritual superior: de Dios.

8. Las operaciones mnésicas

Ramon Llull ha entendido de un modo tan realmente platónico la estructura de las potencias anímicas, que en su concepción del *Arte* ha concebido tres *artes* específicas para cada una de ellas, con su correspondiente *árbol.* El *Arte del conocimiento* (inventiva), desarrollada plástica y estructuralmente en el *Arbol de la Ciencia:* el *Arte del amor* (amativa), en el *Arbol del amor,* y el *Arte memorativo,* con el *Arbol del recuerdo* (membrança). Como del *Art inventiva* se ha hablado ya y en extenso y del *Art amativa* se tratará en el capítulo acerca de la mística luliana, corresponde aquí la exposición del esquema de este curioso *Arte del recuerdo,* al que Llull no dedicó, pese a haberse anunciado, ninguna obra de la envergadura de las otras «Artes». Sólo en el prólogo del *Arbre de filosofía, desiderat* (hacia 1290) hace referencia a que dicho «árbol» encierra un ejemplo de ciencia memorativa. El esquema del *Arbol de la filosofía* es el siguiente:



ARBRE DE FILOSOFIA DESIRAT

El «árbol» de la filosofía está plantado en la tierra de las potencias del alma. Tiene tres raíces: la espiritual, la material y el caos, mezcla de las dos anteriores. Si conocemos el proceso de desarrollo de este árbol a partir de tales raíces y en tan buena tierra, *recordaremos* (de aquí que se trate de un arte memorativo) las cosas pasadas, comprenderemos las verdaderas y amaremos las buenas. El tronco del árbol es el *ser,* constituido por *nueve nudos,* de los que se derivan nueve *ramos* dobles, correspondientes a las parejas de entes, géneros y accidentes, y nueve *flores* dobles; los habituales «dieciocho principios generales» lulianos. El fruto es la ciencia. Como los «ramos» y las «flores» del «árbol» llevan sus correspondientes letras, Llull agrega la ya también habitual «figura» circular, compuesta en este caso de cuatro círculos; uno fijo y tres giratorios, con nueve «cámaras» cada uno. Los círculos uno y tres (de arriba a abajo) tienen las letras de las «flores»; los pares (2 y 4), las de los «ramos». A continuación explica Llull las «definiciones», «reglas», «proposiciones» y «cuestiones», con arreglo al modelo que se ha expuesto en su lugar. Y con ello llega a lo que nos interesa ahora: la *memoria* que es definida como «la potencia que conserva las especies que el intelecto opera de los entes reales, afirmando y negando y las que la voluntad proclama de los entes reales, queriendo o rechazando». Por eso, en su libro podía encontrarse el modo de recordar mecánicamente las cosas pasadas, utilizando los significados de las «cámaras» de la segunda figura circular, las definiciones y las reglas. Las combinaciones resultantes son las siguientes:

1	2	3	4	5	6	7	8	9
DL	DM	DN	DO	DP	DQ	DR	DS	DT

Sus interpretaciones resumidas significan:

a) DL (Memoria, Dios-Criaturas). Los posibles objetos del recuerdo son: Dios o las criaturas. En estas últimas se incluyen: ángeles, cielo, alma racional —en el texto catalán *los planetas*—, imaginación, sensibilidad, vegetabilidad, elementabilidad e instrumentos de las cosas naturales y artificiales.

b) D M. (Memoria, ser real o fantástico). El recuerdo del ser real se obtiene sometiéndolo a los principios de su estar y sus operaciones, en relación con la concordancia y la contrariedad, por las acciones externas o internas y por la duración de sus operaciones. En cambio, si deseamos recordar al ser fantástico, conviene cerrar nuestros órganos de los sentidos, para evitar que las especies sensibles impongan su imagen. Así, con los ojos tapados, los oídos sin percibir y la cabeza reclinada sobre el pecho, la memoria —que está bajo el occipital— queda en la parte más alta, sobre el Intelecto. De este modo el Intelecto toma en su hábito las especies que le introduce la memoria. Si no se alcanzase así dicho recuerdo deberá procurarse que los sentidos se ejerciten largamente y con exceso, con la sola excepción de los que dependen en su saciedad del uso ilimitado de comidas y bebidas. Tras este ejercicio deberá recogerse el hombre, en la forma antes indicada y el recuerdo aún no extinguido de la experiencia sensible reciente, se asociará aquel otro que antes no se podía conseguir.

c) D N (Memoria, género-especie): El recuerdo de las cosas generales se facilita mediante el de aquellas especies con las que se relacionan.

d) D O (Memoria, moviente-movible). En todo conocimiento natural existe en potencia el artificial; por tanto, haciendo durar el primero es muy fácil recordar, ya que se actualiza mejor, el segundo. Del mismo modo, si se tiene en cuenta el movimiento del móvil y que éste lo es por el movimiento del moviente, el recuerdo del movimiento facilita el recuerdo de las cosas que se mueven y sus naturalezas respectivas.

e) D P (Memoria, unidad-pluralidad). Para recordar mejor una cosa es muy conveniente promover el recuerdo de su unidad o pluralidad, según la concordancia, contrariedad y diferencia.

f) D Q (Memoria, abstracción-concreción). Es más durable el recuerdo de las especies abstraídas que las de las cosas individuales concretas. En la abstracción el Intelecto toma de

la memoria las huellas de las especies de los concretos. Por esto ayuda a la memoria en el recuerdo de los entes individuales concretos, el recuerdo del concepto general abstracto que los incluye. Cuando se busca el recuerdo del individuo o del concreto accidental conviene partir de los concretos esenciales, que posibilitan el accidental, como son el recordar, la «recordabilidad» y el «recordativante».

g) D R (Memoria, intensidad-extensión). Existen dos procesos para facilitar el recuerdo de aquellas cosas que es muy difícil recordar. El primero consiste en recordar la intensidad memorativa de otras cosas que hayamos recordado previamente que estén cercanas a lo que se quiere recordar, observando si existe concordancia o contrariedad sobre la intensidad de lo recordado y de aquello que se deseaba recordar. El segundo consiste en recorrer, mediante la composición, otros recuerdos para que en dicha extensión y como si fuesen huecos apareciesen las huellas de las cosas de difícil anamnesis que se intentan recordar.

h) D S (Memoria, semejanza-diferencia). El recuerdo de la finalidad que se busca con el acto de memoria facilita ésta, sobre todo si se acumulan elementos semejantes a dicho fin. Persistiendo en esta actitud acabarán por aparecer las semejanzas de las cosas buscadas en el recuerdo y se alcanzará éste. Cuando no pueden encontrarse las semejanzas se operará utilizando las diferencias y se obtendrá el recuerdo de las cosas por contrariedad.

i) D T (Memoria, generación-corrupción). Facilita extraordinariamente el recuerdo la consideración del modo según el cual son, respectivamente, engendrados por el intelecto, la memoria y la voluntad, el momento, el recuerdo y el querer. Del mismo modo también facilita el recuerdo el desarrollo de las actividades imaginativa, sensitiva y vegetativa, pues imaginar, sentir y vegetar son condiciones precisas para recordar. La memoria, pues, es facilitada en su génesis por la actividad en acto y la actualidad operativa tanto de las potencias del alma como de las sensibles. Por el contrario, la «corrupción» o pérdida de memoria procede de abusar del hábito del recuerdo y disminuir los del conocer y del querer.

Pero la escasa inteligencia y la entidad muy concreta de los entes individuales también corrompen la memoria.

9. El ingenio

Al hablar Ramon Llull de la *sutileza* humana introduce el concepto de «ingenio» *(enginy)*, que distingue de la «inteligencia» *(enteniment)* y que es el sujeto de la sutileza. El ingenio sería el resultado operativo de la inteligencia adquirida, que va dando sutileza al comportamiento humano, y se derivaría de los dos modos fundamentales de sutileza: la natural y la adquirida. La sutileza natural procede del equilibrio, orden y desarrollo de los miembros y partes corporales del individuo; pues si bien éstos son, en principio, meros instrumentos y en conjunto sólo constituyen el «recipiente» del alma, a mejor continente más a gusto se encontrará el contenido y con más eficacia podrá operar. Por tanto, esta sutileza natural —o sea, la «constitución» del individuo— es superior a la sutileza adquirida, o sea, al entrenamiento. Y ello, ante todo, porque este último está condicionado por aquélla. Así, los temperamentos coléricos, por el aspecto «activo» del «humor» de la cólera, son más sutiles que los flemáticos, en razón de la pasividad del «humor» de la flema. Cuando la constitución o sutileza natural es muy favorable, el hombre es capaz de conocer con gran facilidad, sin precisar maestro que le enseñe; puede disputar con facilidad; se eleva con rapidez a los conocimientos abstractos, y utiliza preferentemente los argumentos y pruebas naturales y racionales. En cambio, la sutileza accidental exige siempre el apoyo del maestro, el báculo de la escuela, la concreción de los saberes, la dialéctica de sentido único, los significados individuales y utiliza preferentemente los argumentos de autoridad y de fe.

La dotación y especificación de la sutileza califica el ingenio de los hombres. Así la especificación se produce por el predominio de la sutileza natural o de la accidental; en razón de que sea sensible o intelectual; por el «humor» predominante, e incluso por el tipo de alimentación. Así se produce el ingenio para tallar la piedra, pintar, cantar y tañer instru-

mentos, o sea, para las artes artísticas; el ingenio para la carpintería, sastrería, ferretería, o sea, para las artes mecánicas; el ingenio para la medicina, cirujía, jurisprudencia, o sea, para las ciencias. Finalmente existe una clase de hombres que tiene sutileza de doble origen: sensible e intelectual. Estos son los que poseen ingenio para toda la naturaleza, universal o individualmente considerada: los «filósofos» capaces de «ascender» de las cosas particulares a lo universal, y de «descender» del saber más universal a las cosas concretas. En cambio los teólogos poseen un ingenio en sobremanera sutil en las cosas meramente intelectuales, sin mezcla de lo sensible, o sea, en las naturalezas divina, angélica y anímica. Pese a la mayor categoría de la sutileza intelectual de raíz anímica, sobre la sensual, que tiene sus raíces fuera del alma, el hombre que desee desarrollar su ingenio debe partir, en su camino de ascenso, de los peldaños inferiores de la escala, subiendo del ingenio sensible hasta el intelectual. Sin embargo, la desconfianza neoplatónica sobre los sentidos rompe una vez más los rasgos de natural *seny,* que a veces muestra Ramon Llull, e introduce en la aplicación del ingenio al conocimiento humano, de sabor tan realista, la «corrección» de los *puntos trascendentales* y de los *sentidos espirituales.* Los «puntos trascendentales» son instrumento de la inteligencia humana mediante los cuales pueden alcanzarse objetivos allende la capacidad potencial de sus virtualidades cognoscitivas. El intelecto, pues, por su propia virtud, se trasciende a sí mismo para alcanzar las verdades suprasensibles que sobrepasan su aparente ámbito operativo. Los «sentidos espirituales» son respecto al intelecto lo que los seis sentidos corporales al cuerpo; mediante ellos nos elevamos al Arte supremo, a la Ciencia suprema y al Amor superior. De este modo, y por medio de las tres potencias, se alcanza la suprema unión con el Amado.

VIII

EL CONTENIDO DE LA «TEOLOGIA» LULIANA

1. La teología «circular» de Ramon Llull

La «teología» luliana, propiamente hablando, es toda su «sabiduría». Pero aun en sentido restrictivo y tradicional —por eso he puesto el término entre comillas— presenta peculiaridades tan extensivas, que es muy difícil su acotamiento y ordenación. En primer lugar, no puede hablarse en ella de su punto de partida, porque, como ya se ha repetido, acaso con excesiva reiteración, no *tiene* punto de partida, sino que *es* el arranque de toda la «sabiduría» luliana. Además, en segundo lugar, no es la suya una teología de disputa —pese a sus polémicas—, de *escuela* y de estructura, sino de vida. Es teología viva, por extraña que pueda parecer al hombre de nuestro tiempo, radicalmente laico, socialmente ateo (aunque personalmente no lo seamos), científicamente materialista y operativamente ausente de Dios. Si Dios no hubiese «tocado» a Ramon Llull y desde entonces éste no hubiese desvivido esta vida para vivirla en Dios, no habría «sabiduría» luliana. En tercer lugar, esta vivencia exige la convivencialidad social de Dios; cada hombre que no la viva es algo que se regatea a Dios. Esto es intolerable para Llull; por tanto, no polemizará para convencer intelectualmente, sino para convertir. Finalmente, la teología de Ramon Llull parte de una fundamental situación de *tesis,* hoy inimaginable. La sociedad entera es creyente; ni siquiera los convertibles potenciales: judíos, y sobre todo musulmanes, niegan a Dios; su incredulidad se reduce a la Trinidad y la Encarnación. Esta situación condiciona también el modo de la teología luliana.

grande que tiene Dios. La «Grandeza» es la causa por la cual la Bondad y la Eternidad son grandes»; así, Bondad y Eternidad concurren operativamente como concausas intrínsecas de lo «Infinitamente Grande», para que Dios se conozca a sí mismo no como «grande», sino como Infinito en sí, en su existir y en su operar. Por tanto, se sabe a sí mismo como el mejor capacitado para poder producir lo más grande que pudiera ser creado. Y si Dios causa lo creado como finito, y no como infinito, es porque lo creado no es capaz de recibir la infinita grandeza. Así, extrínsecamente, Dios ha creado el «gran ser creado»: Cielo de la bienaventuranza, ángeles y almas humanas y las cosas del mundo sublunar, que aunque no tengan la grandeza del «gran ser creado» tienen también una peculiar grandeza.

c) *La Eternidad*

Dios no tiene duración, sino que es «Su Eternidad». Esto es lo que quiere decirse al afirmar que Dios es Eterno, porque sólo precisa de Sí mismo para ser Eterno y producir lo que eterno deba de ser. Por esto a la Eternidad «concurren» todas las «dignidades», para que por actos realicen la Bondad, Grandeza, Poder, etc., eternos de Dios. Así, Dios, en su propia esencia, se conoce a sí mismo como eterna y poderosamente dispuesto para producir un mundo eterno. Empero no crea el mundo eternamente, porque debido a su mismo concepto de mundanidad el mundo, antes de la creación y en sí mismo considerado, es incapaz, por su intrínseca deficiencia, de recibir un extrínseco mandato de creación eterna. La finidad espacial del mundo exige su limitación temporal. Pero de algún modo puede existir el mundo eternamente: en la consideración intelectual de los ángeles y de las almas, para que unos y otras entiendan, recuerden, quieran y alaben su origen en Dios.

d) *El Poder*

Dios, el Todopoderoso, es su propio Poder. Su poderío es su propia existencia, pues sin ésta no estaría realizado su Poder Infinito en acto. A la realización del Poder con-

curren mancomunadamente todas las demás dignidades, con operatividad infinita, para que el Poder en acto sea infinitamente bueno, grande, etc. Al entenderse Dios a sí mismo como el Todopoderoso existente y operante, se conoce como dispuesto y preparado para ser causa de todo poder creado. Intrínsecamente, el Poder de Dios se conoce como absoluto y dispuesto; extrínsecamente se ve como poder ordenado, *dispuesto para.* Y esto es así porque lo creado no se produce por necesidad de la propia naturaleza divina, ni por emanación de ésta; empero, pese a ello, lo produce, efectivamente, al ser causa de las ideas por las cuales las cosas son.

e) *La Sabiduría*

Dios es la estricta sabiduría, la Inteligencia por antonomasia. Su Sabiduría no es otra cosa que la razón por la cual Dios se conoce como Sabio, precisado para la producción de lo inteligido en su infinita Sabiduría, como un saber infinito de su infinita Inteligencia, siendo uno y lo mismo su entender y lo entendido por El, como el fuego que produce por su propia esencia el acto de encender y lo que es encendido. En la Sabiduría divina «concurren» todas las restantes «dignidades», y así lo entendido sería infinitamente bueno, grande, eterno, etc. En esta suprema Ciencia Divina, Dios no sólo conoce su entender, sino que en este acto conoce también la inteligencia creada, creando así en acto la de los ángeles y la de los hombres.

f) *La Voluntad*

Dios es su misma Voluntad, que no es nada distinto de lo que entiende y quiere de su Suprema sabiduría. Dios obra de acuerdo con lo que sabe y quiere de Sí mismo. Por su querer, la voluntad quiere conscientemente todas las demás «dignidades» y sus operaciones, como éstas «concurren» a la realización del Infinito querido. Dios, al conocerse y quererse en Sí mismo es la causa de su infinita Voluntad, para que en razón de esta Infinita Voluntad Buena, durable, imperecedera, etc., sea entendido, recordado y querido y alabado sobre todas las cosas por lo que El ha querido, que

no es nada distinto de El. Así, al conocer la inteligencia humana, por Voluntad de Dios, el origen de lo que Dios quiere, conoce su Justicia, la recuerda y la ama. Pues como Dios es la Bondad, el Poder, etc., al conocerse y quererse a Sí mismo tal como es, para crear y ordenar, se conoce como el que está ordenado para juzgar todo cuanto debe ser juzgado y para remunerar y aun perdonar.

g) *La Virtud*

Dios es su misma Virtud, que no es nada extrínseco a El. Por el mismo acto concurrente con que Dios se conoce y se quiere a Sí mismo, produciendo lo infinitamente querido, Dios conoce y quiere la infinita Virtud, «concurriendo» a este acto las restantes «dignidades» con sus correspondientes actos, que de este modo son también virtuosos. En el acto radicalmente intrínseco en el cual Dios se conoce y se ama a Sí mismo, se quiere y entiende como «ordenado» para crear las virtudes naturales. Estas son, en primer lugar, «figura y signo de las virtudes infinitas y eternas», y lo que Dios quiere con ellas no es otra cosa que su Virtud eterna e infinita sea conocida, recordada, querida y alabada permanentemente. También en dicho acto conoce y quiere Dios la creación de las virtudes morales, que se constituyen como vía de acceso al Paraíso, para poder ser donadas gratuitamente a los hombres y que éstos puedan participar de la Gloria virtuosa de Dios. Y si teniendo las virtudes éticas tan alto origen no se imponen decisivamente a los hombres, antes bien, casi se hacen paralelas de las carencias de virtud y de los vicios, es debido a que Dios ha querido la libertad de los hombres para preferir el bien o el mal. De aquí que en el libre albedrío deban ser consideradas dos partes: la parte positiva y buena de la libertad, creada y querida, por la cual se opera el bien, y la parte negativa, mala e increada, por la que se hace, no de un modo necesario, pero sí accidentalmente, el mal. Y si así lo hace el hombre es porque el bien es el ser y el mal «no es más que la nada», y sacado el hombre como criatura de la nada, su apetito se inclina hacia ésta. De aquí que la libertad corresponda en parte al ser y en parte al no ser; pero si Dios le dio al hombre libre

albedrío no fue para que siguiese el mal, sino para que evitase el pecado y con libertad realizase el bien.

h) *La Verdad*

Dios es su misma Verdad, y esto es Verdad pura. Al conocer y amar Dios a sí mismo, en acto único, se conoce como la más auténtica y radical verificación. Por ello mismo produce de su propia esencia la verificación, concurrentemente con las restantes «dignidades», y desde siempre. Así Dios, al conocerse y amarse como Verdad infinita e increada, conoce y quiere simultáneamente la creación de la verdad creada, tanto la natural como la moral, para que por ambas sea conocida, recordada, querida y alabada la Verdad Infinita increada. Y si bien es cierto que el hombre no realiza siempre la verdad y llega a mentir, esto sucede en razón de la nada de la que ha sido creado, que tiende a la nada, a la negación, como es la mentira.

i) *La Gloria*

Dios es Glorioso, es su misma Gloria. En el mismo acto en que Dios se entiende y se ama se conoce como lo más infinito glorificado. Y a la producción de la Gloria infinita «concurren» las demás «dignidades», que tienen sus actos gloriosos en el Infinito glorificado. Pero Dios no sólo conoce y ama y crea intrínsecamente su Gloria infinita, sino que conoce y ama también la creación extrínseca eviterna de la Gloria, para que así su Gloria Infinita pueda ser conocida, recordada, querida y alabada.

j) *La Diferencia*

En Dios existe la peculiar diferencia entre las «dignidades», que no implica una distinción de esencia. La «diferencia» divina es del orden moral de la diferenciación interintelectual, para que así las «dignidades» puedan tener actos que se les puedan atribuir. Pero esencialmente, al «convertirse» las «dignidades», en Dios no existe diferencia esencial. Como Dios conoce en Sí mismo la diferencia modal de las «digni-

dades», conoce al mismo tiempo y en el mismo acto que es bueno crear diferencias extrínsecas, y no sólo modales, por las que se constituyen como entes diversos la multitud de las criaturas, que así le conocerán, recordarán, amarán y alabarán. Esto es la causa fundamental de la diferencia genérica, específica y numérica, y del conocimiento de que la diferencia entre el ser de Dios y el de las criaturas no es de orden intencional, sino estrictamente real.

k) *La Concordancia*

Dios es en Sí mismo la perfecta concordancia; es el Concordato en el cual las «dignidades» concurren de forma perfectamente concordante en lo uno y en lo múltiple, como la bondad al «bonificar». Las «dignidades» concuerdan en la identidad esencial de Deidad, sustancia y naturaleza, y en la pluralidad de su carácter mismo de tales «dignidades» y de sus razones. Así, de un lado concuerdan el bonificar, grandificar, eternificar, etc.; de otro, un modo diferente, como es lo bonificativo, grandificativo, etc.; finalmente, bonificado, grandificado, etc. Pero siendo concordante su pluralidad, los tres rangos son uno y relativos a un solo ser: Dios. Y Dios, en el acto por el cual se conoce y se ama a Sí mismo, crea un conjunto que por la concordancia en la unidad es *un mundo,* y por la concordancia en la pluralidad contiene muy diversas cosas. Es de este modo como se ha formado una sustancia compuesta de materia y forma. Y el hombre, formado por el alma y el cuerpo (pluralidad) y la unión de una y otra (unidad). Y el intelecto con sus correlatos, y el silogismo con dos premisas y una conclusión, y todos los demás seres. Y de este modo es conocida, recordada, querida y alabada la Concordancia divina. Y así Dios es bendito y servido.

l) *La Contrariedad*

Por propia definición en Dios no puede existir la contrariedad. Pero Dios es extrínsecamente el «Contrariante», principio de las contrariedades existentes en nuestro mundo, pues si estas contrariedades no existiesen, el mundo no existiría. Hay, además, contrariedad entre Dios con su Bondad y el

hombre con sus pecados; así, la Justicia divina puede realizarse en el pecador. ¿Cómo puede, por tanto, querer Dios el castigo de los pecadores? En Sí mismo, Dios sólo quiere infinitamente, pero lo mismo que el espejo refleja lo que se le presenta, Dios quiere lo que el hombre en su libertad le presenta. Así, Dios quiere a los virtuosos amando, y así rechaza a los pecadores, no queriendo.

m) *El Principio*

Dios es el Principio Absoluto al ser su propio principio. Es el Principiante principiado, por no tener otra causa que El, dándose concurrentemente con las restantes «dignidades». Es también Principio en el sentido absoluto de no tener delante o ante sí cosa alguna. Al conocerse y amarse Dios a Sí mismo en un solo acto, se conoce y se ama como Principio Perfecto; y de tal conocimiento crea de la nada al mundo, en el sentido radical como un hombre crea otro hombre y una bestia otra bestia. Esta es la operación de Dios como principio sustancial y natural. Pero en tanto Dios es la Sabiduría y Ser Inteligente, como tal conoce lo entendido y actúa como principio intelectual que causa lo objetivamente entendido. Esta es la operación de Dios como principio intelectual. Y en el mismo sentido puede hablarse del recuerdo y de la voluntad. Gracias a estos principios, el inteligente y su intelecto causan el entender concreto y se puede adquirir la Ciencia; y por el rememorar, la memoria; y por la Voluntad, el hábito amoroso.

n) *El Medio*

Dios es su medio, en el sentido de medida; y siendo infinito se mide con tal medida, intrínseca y extrínsecamente. En el mediar de Dios así concebido se unen el mediante y lo mediado para constituir un medio absoluto; o sea, su medida es un continuo absoluto. Intrínsecamente y en primer lugar, Dios se conoce a Sí mismo como medio absoluto; extrínsecamente opera como medio por el que existen las causas por El creadas.

o) *El Fin*

Dios es su exclusivo fin; y este fin no es privativo de cosa alguna. Dios se conoce como fin intrínseco; pero en razón de tal opera creando multitud de fines en el mundo, tanto los naturales como los morales y de un modo principal los últimos, para que sean realizados. Por consiguiente, cuando el hombre se priva de los hábitos positivos y adquiere el pecado, se desvía de su propio fin, en razón del cual debe tender a alcanzar la eviterna felicidad.

p) *La Mayoridad y Minoridad*

En Dios no puede haber minoridad, porque por su propia esencia es la Absoluta Mayoridad, infinita y eterna. Dios es causa de cuanta mayoridad hay en el mundo; pero como éste precisa también de la minoridad, ésta fue creada para que así, existiendo en el mundo mayoridad y minoridad, por esta última sea conocida por oposición la existencia de la mayoridad infinita. La inteligencia humana puede comprender de este modo que Dios es el Mayor Absoluto por su eternidad, grandeza y restantes «dignidades», y que el mundo es menor en razón de su novedad por creación. Esta es la razón, además, de todas las mayoridades y minoridades en los entes concretos. Así el alma es mayor en relación con el cuerpo y el hombre sobre las cosas en razón de su alma, y las cosas sobre los entes de razón.

q) *La Igualdad*

Dios existe con Igualdad absoluta, como se muestra en la coesencial manifestación de sus «dignidades». Y por su Bondad, Infinitud, etc., la igualdad es «concurrentemente» infinita, grande y está libre de toda forma accidental. Al conocer así en su Igualdad Infinita, Dios crea al mismo tiempo las igualdades finitas, sustanciales y accidentales. Mediante la igualdad sustancial se puede alcanzar por semejanza la Igualdad Infinita; por la igualdad accidental se puede conocer, por contraste, la misma Infinita Igualdad.

3. Los límites del optimismo teológico de Ramon Llull

El contenido doctrinal de la doctrina de las «dignidades» representa una radical actitud neoplatónica en el problema de la esencia divina. La pregunta que entonces se presenta es: ¿Por qué Dios así concebido ha creado este nuestro mundo y no el mejor de los mundos posibles? Por decirlo con las propias palabras de Llull: «¿Por qué Dios no ha creado todo lo bueno que puede crear?». La respuesta le parece obvia. No puede negarse a Dios la posibilidad de crear más y mejor que ha creado; y no sólo respecto a lo creado (el mundo), sino que Llull se atreve a decir que también respecto a sí mismo. Pero si ello no sucedió así fue porque no lo quiso su voluntad. Y no existe contradicción alguna, ya que todas las «dignidades» se convierten; y al quererlo su voluntad, participó su bondad, pues una y otra se reducen. Por tanto, no hay contradicción entre la absoluta Bondad y la creación presente. Y lo mismo se alcanza por vía negativa. Pues podría decirse que el mayor bien creado por Dios sería la Encarnación del Verbo y ésta era necesaria para redimirnos y salvarnos del pecado. Luego el mayor bien vendría de un pecado. Llull, consecuentemente con su concepción, niega esta argumentación. Esto no sucede así porque Dios, entre los fines de la Encarnación, ha incluido el más alto, que es el amor de Dios. Aplicando la teoría de las «dignidades», Ramon Llull acumula entonces una serie de curiosos argumentos.

1.° Dios se manifiesta por sus «dignidades». Si la Encarnación del Verbo hubiese tenido como fin primero y fundamental la redención del hombre empecatado, la manifestación de Dios no se hubiese realizado mediante la mostración de sus «dignidades», sino por la destrucción de la radical «contrariedad» que existe entre Dios y la naturaleza caída del pecador; lo que sería inferior a la pura manifestación de la bondad, grandeza, amor, etc., de Dios. Luego, según las «dignidades», la Encarnación del Verbo es obra del amor de Dios y de la manifestación de sus atributos.

2.° Si la Encarnación del Verbo hubiese tenido como finalidad única redimir al hombre, el pecado original hubiese

sido condición determinante de la Encarnación. Esto va contra el «poder» de Dios, que puede querer la Encarnación por pura efusión de amor, sin necesidad de condición alguna.

3.° Dios conoce, ama y crea en Sí mismo las «dignidades», y del mismo modo para Sí nos creó como somos. Por tanto, no podía crear la Encarnación para otros. Dios, pues, creó y amó a aquel hombre cuya naturaleza asumió para Sí mismo, y para su manifestación y gloria extrínsecas.

4.° Dios es el Poder y se manifiesta por él. Es evidente que existe mayor poder en su asumición de la naturaleza humana por Dios y la elevación de aquélla a la deidad, que en la reducción y liberación de nuestros pecados. Al ser mayor la operación, mayor es también el fin de la Redención, que no se limita al poder liberatorio del pecado.

5.° Si Dios se hubiese hecho hombre sólo para liberarnos del pecado y no para manifestación de Sí mismo, Jesucristo, en tanto que Dios y Hombre unido a Dios, poseería mayor gloria por la Redención que por la propia Encarnación, siendo esta la causa de su divinidad. En ese caso, el fin de la Encarnación sería mayor por la Gloria que es menor (redimir a los hombres) y menor por la que es más grande (ser Dios), lo que es absurdo.

La misma argumentación utiliza Llull para establecer el lugar que corresponde a la Virgen María en el orden teológico. Su lugar en el cielo es estar colocada en el lugar más próximo a su Hijo Jesucristo, con todas las consecuencias que esta posición encierra. Esto es así porque al tratar de las estrictas criaturas la relación madre-hijo es absolutamente respectiva: si hay madre, tiene que existir hijo; si existe hijo, tiene que haber madre. Pero en el caso de Jesucristo se da el Hijo-Dios y el Hijo-hombre. El Hijo-Dios no tiene madre; por definición es el Unigénito del Padre. Se relaciona con la madre como Hijo-hombre. La filiación y la maternidad relacionadas no son, sin embargo, análogas a las relativas de los humanos, sino que a ellas *concurren* «todo» lo que propiamente corresponde a uno de los respectivos: al Hijo. Así también corresponderán a la Madre lo bueno, grande, pode-

roso, virtuoso, etc., en el más alto grado y del más absoluto modo que pueda concebirse. Y como en el Hijo como Dios se da el grado mayor de bondad, poder, gloria, virtud, amor y verdad, o sea, las «dignidades» divinas, éstas corresponderán por respectividad a la que llamamos Madre de Dios.

IX

LA PRAXIS LULIANA COMO UTOPIA

1. El camino hacia la «utopía»: la ética luliana

En el aspecto práxico del saber la obra de Ramon Llull se manifiesta con una creación paralela a la espiritual del amor místico; con perfecto derecho debe ser llamada *Utopía* luliana, en el mejor sentido de dicho término. Más aún, si no se tiene en cuenta el ideal último de una *ciudad* temporal perfecta, mal podrá entenderse el sentido de la praxis luliana, su ética perfeccionista y las técnicas pedagógicas del perfecto caballero. En la realización final la *Utopía* será una meta; pero en la construcción dialéctica es el principio próximo de la estructura de la praxis luliana. Así lo supo ver, en un libro de intención y extensión limitadas, pero de pasión profunda, el profesor J. Xirau, en momentos en los cuales la retórica de los lugares comunes del *laudes Hispaniae* tenían que estar muy lejos de él.

Lo mismo que en el aspecto teórico toda la especulación filosófica estaba al servicio de la contemplación amorosa de Dios, por esencia utópico, pues no tiene ubicación, y ucrónico, pues está allende el tiempo, en la praxis la filosofía es sólo el camino de acceso del *Arte* para llegar a una forma social ideal, que no tiene aún un lugar, que no puede ser situada en el tiempo. Para estructurarla, Ramon Llull parte del legado de una compleja, rica y no siempre congruente herencia que podemos concretar en líneas a veces inextricables. En primer lugar, la línea cristiana; en segundo lugar, la neoplatónica, y en tercer lugar, la idea del Imperio.

a) *La raíz eclesial de la utopía*

La raíz cristiana de la «Utopía» procede de la concepción hebrea de la «nación de justos», lo que luego sería traducido por *Ecclesia.* Cuando tras la vuelta de la cautividad babilónica y la reconstrucción del templo, los judíos advierten que la noción de «pueblo escogido» no puede entenderse en el sentido literal de preponderancia de poder, pues saben que ya bien poco pueden políticamente ante imperios del calibre del neobabilónico, que los esclavizó, o del persa, que los libertó, transforman lentamente, a partir del *Deutero Isaías,* la idea de «pueblo escogido» en «nación de justos». A hacerla triunfar y a imponer el orden de Jahwé-Elohim sobre el mundo está vocado el *Mesías,* primigenia criatura de Jahwé. Desde entonces, a la hermosa utopía del ucrónico, más siempre futuro, «reino de Dios» en este mundo quedará aferrado este pueblo por medio de una frenéticamente hermética «moral» de resistencia, de observancia estricta, representada por la interpretación, que no originariamente secta, farisea; esto permitirá al «pueblo elegido» vivir mísera pero orgullosamente bajo los persas, los «diadocos» (sucesores de Alejandro) y el propio Imperio Romano. Pese a la nada halagüeña pintura del Mesías en el *Deutero Isaías,* la interpretación farisea mantuvo viva en el pueblo la idea del Mesías «Rey de los Judíos», que ni siquiera los atraídos por la interpretación «espiritual» (Qumran, el Bautista) pudieron borrar del común del pueblo hebreo. Hasta los «apóstoles» de Jesús de Nazaret empezarían por ver en Cristo, primero un profeta excelso y más tarde el Mesías, pero al modo tradicional. También para ellos fue *escándalo* la pasión de Cristo y la muerte en la Cruz. Sólo tras la resurrección de Cristo y la venida del Espíritu, los primeros cristianos funden la idea de la «nación de justos» con la de la Jerusalén celestial y eterna. La Iglesia, al menos en parte, está aquí, en este mundo, pero vocada a la parte mayor, a la Iglesia eterna, cuya cabeza es Cristo. Así lo enseñó San Pablo, que veía tan cercana —porque lo era así en su amor y deseo— la hora de la «segunda venida» y del orden social universal y eterno, que pide el mayor respeto y sumisión al

orden civil del Imperio Romano. Y ésta fue la creencia firme y fiel de la Iglesia cristiana primitiva.

b) *La raíz filosófica de la utopía*

La segunda arranca también de otra muerte por la fidelidad al ideal: la de Sócrates. Para los griegos, la vida ética tiene una dimensión eminentemente social. La virtud no es posible en el solitario; más aún, el orden ético que enseña Sócrates era un orden de convivencia. Tan claro debió ser para sus conciudadanos, que Sócrates fue acusado, condenado y ejecutado por el delito de alteración del orden social, que al ser constitutivo de la vida total helénica era un delito de impiedad (*asebeia*), dado el carácter sacral de la *Polis*. El impacto que el «fracaso» de Sócrates, subrayado por su trágica muerte, causó en Platón, como en otros discípulos socráticos, abre la dialéctica de la *polis* ideal; que, naturalmente, para Platón era una *idea,* lo que en él no quería decir sólo un *ideal,* sino la realidad suma y definitiva. La señal es que Platón, como dice en la *Carta VII,* lo creyó factible y realizable y murió pensándolo así, pese el fracaso de sus aventura sicilianas. Esa última y definitiva realidad (Platón llama a las ideas «ὄυτως ὄν») la estructuraría armónicamente en una *Polis* capaz de realizar el ideal social estricto de la *justicia.* Y si los platónicos incluyeron como libro I de la *República* lo que en realidad era un breve diálogo «sobre la justicia», es porque advirtieron ese carácter de «justicia social» del apasionado y extremista comunismo total de la *Polis* ideal platónica. El fracaso de la *democracia* selectiva del *polités;* la empresa de la *cosmópolis* de Alejandro, a la postre orientalizada y fracasada, y la catástrofe política final, con la inclusión de la *polis* griega en la nueva forma social romana, explicaría el éxito «social» de los «solitarios» del desarraigo (cínicos, cirenaicos, pirrónicos y académicos primero y luego de los estoicos griegos, epicúreos, etc.) y la conversión de la idea platónica de comunidad ideal en un círculo cerrado alumbrado por la idea social del maestro, la *Academia* y todas sus largas continuidades históricas, cuya mera referencia rebasaría los límites de este libro.

c) *La raíz imperial de la utopía*

La tercera raíz brota del genio político romano. Aquella originaria fundación de los arriscados dominadores de un vado del Tiber, Roma, se convierte rápidamente en una *civitas* sin equivalente. No es ya, incluso en los últimos años del siglo III a. J. C., una ciudad más o menos grande o poderosa; es la *urbs*. Los romanos supieron siempre que otras ciudades superaban a la suya en riqueza, saber, cultura, arte, ciencia, religión, extensión y habitantes, pero Roma las superaba en ser lo que ella era: la *urbs*. Así surgió el primero, primitivo y radical *Imperium:* el republicano. Lo que la oligarquía política monopolística republicana no comprendió nunca —y Bruto y Cicerón lo vivieron bien trágicamente y lo pagaron con la muerte—, es que la dialéctica del sistema no sólo conducía al «imperio» universal, sino al *dictator* permanente y unipersonal. Las condiciones sociomateriales del *imperio republicano* y su control dictatorial de la economía del mundo mediterráneo exigía y propiciaba un permanente mando único; un universal despotismo. En la *Primera Catilinaria* Cicerón, que ha pasado a la historia como un defensor de la libertad, ha escrito el discurso más conservador y «victoriano» de la historia. Publio Scipion es *vero vir amplissimus,* y precisamente por haber mandado asesinar *(in privatus interfecit)* a Tiberio Graco, que apenas si había rozado el orden social establecido *(mediocriter labefactantem status rei publicae).* Quien piense que el 95 por 100 de las obras públicas (ciudades, puertas, vías, acueductos, puentes), sociales (foros, baños, basílicas, mercados) y artísticas, que nos han quedado de Roma son posteriores a Cicerón, comprenderá mejor el sentido de aquella nostalgia declamatoria, por hermosa que sea, de Cicerón, para quien ya «cualquier tiempo pasado fue mejor». La idea de Imperio que triunfó sería la de Catilina y la de su en cierto modo discípulo de César. El *imperio* es el gobierno universal, sacralización de la *civitas,* cuya cabeza visible es la *Urbs,* Roma, que se proyecta a través de una infraestructura invisible: el sabio colonialismo económico y una superestructura espléndida: un solo derecho para los *civites;* una soberbia red de comunicaciones (las vías), y una centralización, des-

concentradora de funciones, inimaginable para el no especialista.

d) *La conversión del cristianismo en «religio civilis» del Imperio*

Pero a partir del siglo IV después de J. C. estas tres líneas se mezclan inextricablemente. El «movimiento» cristiano, que rápidamente (siglo II) ha calado porfundamente en la estructura social del Imperio, hasta tener mártires entre los patricios y los pensadores, ha tenido que luchar desgarradamente con aquél, quien los ha combatido, perseguido, torturado y ejecutado por el delito de impiedad, de *asebeia,* como antaño a Sócrates en Atenas, bien que al parecer sólo uno de los emperadores, Diocleciano, tuviese claro designio de erradicar definitivamente al «movimiento» cristiano del Imperio. Estas últimas persecuciones generalizadas, sistemáticas y buscadoras de la unidad a ultranza del Imperio, causaron los mártires más gloriosos, los martirios más fieros, pues se ordenó la tortura para conseguir la retractación y el reconocimiento público de la Roma y del Imperator sacralizador, como *religio civilis,* pero también produjeron millares de *incensados* (los que ante el temor y la tortura sacrificaron según los preceptos de la *religio civilis)* y *libelaticos* (los que se salvaron mediante un certificado, las más de las veces falso, de haber sacrificado). Esta difícil situación por parte cristiana y el fracaso por parte romana es lo que explica lo que he llamado en otra parte la *doble conversión* del 313, que convirtió un simple rescripto de reiteración del edicto de tolerancia de Galerio (311) en la sustitución por el *«movimiento» cristiano* de la *religio civilis imperial* y en la conversión del Imperio en forma social externa del cristianismo. La mitificación de la presunta aparición dioscúrida del Puente Milvio en prenuncio cristiano, tal como aparece en la *Vita Constantini* de Eusebio de Cesarea, obra que no pertenece al género histórico, sino al de los *encomios* (elogios) y la historia del Concilio de Nicea (325), con la presidencia imperial y otros datos, por desgracia menos conocidos de lo que sería de desear, sacralizan cristianamente al Imperio al día siguiente, como quien dice, de la paz. Eusebio llama al mediano y

dos veces parricida (de su esposa y de su hijo) Constantino «nuestro piísimo emperador».

Para hacer más complejo el problema, el ideal utopístico de la Academia se había encerrado de un modo eminente en la escuela neoplatónica de Alejandría, cuyas raíces son judías (Aristóbulo, Filón) y su desarrollo tan cristiano (Clemente, Orígenes) como pagano (Plotino). La síntesis alejandrina de raíz judía tenía como motor principal «explicar» la *teología de la creación* del *Antiguo Testamento* a los judíos helenizados. Pero esta «explicación» daría origen a la primera filosofía «escolastizada», la neoplatónica, cuyas «formas y método» servirá de estructura formal común al pensamiento judío, cristiano y musulmán. La más constructiva y cerrada de las construcciones neoplatónicas, la plotiniana, será el nutriente común de las futuras tres «escolásticas» medievales, musulmana, judía y cristiana, como someramente se expuso en su lugar. Así se darán una serie de fenómenos sincréticos muy complejos, entre los que aquí deben ser citados al menos los siguientes: 1.° La «presentación» de la formulación dogmática del dogma cristiano se hace por medio de paradigmas neoplatónicos. 2.° Las teologías judía, musulmana y cristiana son neoplatonizadas *a nativitate*. 3.° La experiencia mística de las tres religiones será encuadrada en las fórmulas y lenguaje neoplatónicos; y 4.° El problema de la *ciudad ideal* será neoplatonizado, bien en la fórmula de las *dos ciudades* (San Agustín), bien en la de la *ciudad modelo* (al-Fārābí, Ibn Bāŷŷà).

e) *La situación social del siglo XIII*

A nivel de la segunda mitad del siglo XIII, en el contexto socio-histórico que se expuso al situar a Ramon Llull en su tiempo, la *ciudad terrestre* cristiana, con su raíz agustiniana, se concretaba en un *status* muy conflictivo. Las dualidades de las ideas del Imperio y del poder «espiral» de la estructura feudal, de una parte; del Pontificado y la «jerarquía» eclesiástica, de otro, no sólo estaban en conflicto entre sí, sino dentro de la dualidad de ambas líneas. Los últimos años del siglo XII habían vivido, sobre la estructura de la nueva sociedad agraria fundada en el siglo XI, la ilusión de la posibilidad de la realización en la *ciudad terrestre* de una doble

ciudad platónica, al mismo tiempo civil y eclesiástica. La estructura del Sacro Romano Imperio y la primacía espiritual del Pontífice como vínculo con la *Ciudad Celeste,* con todas las deficiencias de cualquier esquema en el que el hombre participe, parecía abrir el camino a la realización ideal. Una nueva especie de hombres: caballeros y monjes, eran los *brotes* —que hubiera dicho Ibn Bāŷŷà— posibilitadores de la futura utopía: unos y otros servían a Dios; sólo se distinguían por la dosificación del modo. Unos y otros se sometían a la misma renuncia: el más severo comunismo al modo platónico. Recuérdese la aventura y desventura de la Orden Templaria. Porque renunciaban a su particularidad individual en aquel *status* «comunista», cluniacenses, cistercienses, templarios y cruzados, eran más libres, al estar amarrados a la estricta obediencia. Al pairo de su incondicional renuncia, las dos primeras «clases», religiosos y nobles, eran ricos, poderosos y libres. A la sombra de su no menos radical entrega, la naciente «*tercera* clase» (comerciantes, artesanos), podía confiar en la «defensa» que las otras dos les hacían: del enemigo infernal los unos (los clérigos), del enemigo terrenal los otros (los caballeros); y así poder vivir amparados por una cerrada estructura de división e integración del esfuerzo laboral del trabajo: los *gremios.*

Tan hermosa estructuración teórica no pudo, empero, resistir los embates coincidentes de sus contradicciones internas, del desarrollo social y del entorno histórico. El propio Ramon Llull advirtió que no era tarea fácil el enfrentamiento con el infiel. La «línea de cruzada», Murcia, Almería, Granada, Norte de Africa, era quizá la línea posible. El Oriente islámico, los turcos y los «tártaros», eran algo que no podía «digerirse» del mismo modo que las comunidades judías del país catalán de ambos lados de los Pirineos, o las aljamas moriscas de los reinos de Mallorca y Valencia. El desarrollo de las ciudades medievales refuerza la «tercera clase»; de aquéllas tomaría el nombre con que ha llegado hasta nuestros días: burguesía. Dentro de la línea más «terrena», los jerarquizados «señores», que ya no sólo son fuertes, sino potentes por la nueva riqueza aflorada por el comercio y la naciente industria artesanal, no se conforman con ser considerados como «pares», quieren tener también el «Imperio» en su ámbito,

con radical olvido del universal servicio al que se entregan con su juramento al ser «armados» caballeros. El Emperador, y los príncipes, tendrán que acabar recurriendo a la «tercera clase», que se cobrará, a través de Consejeros y Letrados, una tajada nada raquítica. En la línea más «celeste», el Papa y el Concilio no andarán siempre por sendas paralelas. Para complicar más las cosas, la religiosidad del siglo XIII, dominicos y franciscanos, abandona el «desierto» de la comunidad platónica por el común conventual enclavado dentro de la ciudad. Las nuevas comunidades platónicas no forman ciudades monásticas, como las de Cluny, el Císter o la Grand Chartreuse; están en el corazón de Roma, París o Nápoles, como los dominicos en Saint Jacques de París, o en Santa Catalina de Barcelona. Mucho antes que Giotto despojase del dorado básico y del hieratismo «bizantino» a la pintura de Cimabue y empezase a «desnudar» a la naturaleza, San Francisco de Asís, para seguir a Cristo, se había quedado *in puribus,* en pelota viva, ante los simplemente atónitos espectadores: sus familiares, amigos y conciudadanos de Asís. La «escuela» de dominicos y franciscanos, pese a sus harto claras deficiencias, sólo se parecía en una cosa: en no tener nada que ver con la sabia estructura espiral y circular del siglo XII. Finalmente, el encuentro entre las dos líneas se presenta con tintes de profunda e inevitable tragedia. El Imperio y el Pontificado chocan con auténticos crujidos de vértebras, que se mantendrá desde el último tercio del siglo XIII hasta el siglo XV.

Sin embargo, la gravedad del conflicto no reside en la índole de tan complejos y a veces enrevesados enfrentamientos, sino en el hecho de que la estructura formal de la mente medieval sigue siendo radicalmente —o sea, en su raíz misma— cristiana. Los extraños «comunistas» templarios y sus muy cruelísimos torturadores y verdugos, no sólo se sentían igualmente cristianos, sino que sus mentes no sabían pensar de otro modo. Los albigenses y sus exterminadores, esto es lo grave, murieron y mataron porque su conciencia e inteligencia les impedían pensar de otro modo. A la naciente desintegración de las dos líneas paralelas que conducían a la realización del Imperio cristiano se oponía un cuerpo social uniforme, sin *clases,* pues en él entraban príncipes, caballeros, clérigos, frailes, artesanos, sabios e ignorantes, que en nombre

de su conciencia e inteligencia cristianas se oponen al Papa, a los cardenales, a los clérigos, a los monjes, a otros frailes, a otros príncipes, a otros caballeros y a otros mercaderes y artesanos. Naturalmente, cuanto más alto fuera el blanco, más fieras y más duras serían las flechas, y el más alto era el Pontífice y la curia romana. Espirituales, begüines e iluminados; albigenses, valdenses y cátaros; personalidades como Joaquín de Fiore o Arnau de Vilanova; todos, con evidentes diferencias, pero sobre una base común: el clamor por la verdadera Jerusalem, contra la «Babilonia» civil o eclesiástica; el retorno a una más imaginada que real simplicidad evangélica: la metodología del despojo radical de todo, hasta la desnudez franciscana; la desmitificación de la liturgia sacramental; la liberación de una jerarquía eclesiástica que en lugar de ser espejo de la divina, era interesada recaudadora en las vías de acceso a la salvación eterna; el ansia de una nueva y definitiva cristiandad. A lo que este conflicto condujo lo conoce cualquier estudiante de historia. Pero de aquella situación y sus instrumentaciones (establecimiento de la Inquisición romana, cruelísima persecución de los albigenses, averroísmo anti-papista de la escuela paduana, etc.) saldría lo que hoy se llama Renacimiento, Reforma y Estado.

f) *La «empresa» del príncipe cristiano*

Quizá sea excesivo situar el germen de la idea del Imperio hispánico en el último tercio del siglo XIII como algunos, y precisamente catalanes (Xirau, entre otros), han sostenido; no creo, empero, que haya duda alguna de que sí se forjó en este tercio, en el ámbito socio-político de la Corona de Aragón, la idea de la «empresa» del príncipe cristiano. La peculiaridad de la situación peninsular respecto a Europa en la Edad Media, subsiguiente a la creación del al-Andalus islámico, produce un ámbito operativo político-social singular, que, sin romper el contexto de la cristiandad medieval, atenúa alguna de sus constantes. Entre otros, la matización del ideal de «conversión» del infiel; si bien no cabe hablar de «tolerancia» en el sentido que tendrá más tarde dicho término, al menos existe el acostumbramiento a la transigencia con los «cuerpos extra-

ños», que, naturalmente, son considerados como tales elementos no propios. Recuérdese que la acción de la Inquisición en la Corona de Aragón, pese a la presión de las actividades inquisitoriales en el sur de Francia, fue muy reducida; y que *de facto* no operaría con el «ritmo» europeo hasta el último tercio del siglo XV. Sin embargo, la paralización de la reconquista castellana en la segunda mitad del siglo XIII y los difíciles problemas, de raíz sociohistórica y aun estrictamente económicos, que la lenta digestión de las amplias zonas rápidamente reconquistadas entre el Duero y el Guadalquivir entre la segunda mitad del siglo XII y la primera del XIII hicieron pesar sobre Castilla, fueron la causa de que la proyección hispánica extrapeninsular la realizasen antes la Corona de Aragón primero, y el Reino de Portugal después. La posición central de los reinos de la Casa de Aragón en el Mediterráneo y la llegada al «límite» en la «reconquista» hispánica, por haber coincidido ya en el Reino de Murcia la reconquista catalano-aragonesa y la castellano-leonesa, hace que la «empresa» del príncipe cristiano, germen de la idea del nuevo Imperio del siglo XVI, naciese en tierras de la Corona de Aragón: tres mallorquines, nuestro Ramon Llull, Francesc de Valer y Campmany, habían rebasado el «limes» del mundo medieval, y los dos últimos habían pisado bien a fondo «las tierras de los tártaros». Para Llull los tártaros no eran el nuevo Atila, al que o se vencía «o nos enviarán a todos a los cielos», como se cuenta que dijo San Luis Rey de Francia a su más santa madre; al contrario, eran una «reserva» virgen que esperaba el maná de la conversión a la fe cristiana.

Las historias al uso nos han presentado las aspiraciones a la Corona imperial de Alfonso X el Sabio como un disparate, entre caprichoso y soberbio, de este rey, tan buen sabio como mal gobernante. Tal juicio es lo más superficial o inexacto que pudiera escribirse. Ni fue un caprichoso, ni un ensoberbecido afán, ni fue un mal rey Don Alfonso; lo tienen por tal porque su padre, Fernando III el Santo, conquistó Córdoba, Sevilla y Jaén. Alfonso X, por ser hijo de tal padre, debía de haber borrado al Islam de lo que le restaba de Hispania, poco más que el reino de Granada. Quien conozca la obra alfonsina, desde la *Grande e general historia* hasta las *Partidas,* sabe muy bien que su intención ecuménica era harto consciente; lo

que ocurre es que el reino de Granada y la «frontera» seguían estando presentes. En cambio, nadie hará reproches a la Corona de Aragón por sus empresas mediterráneas, en Italia, Sicilia, las islas del Egeo y hasta en Atenas; al fin de cuentas, en sus «fronteras» terrestres no había moros. Pero lo mismo que el círculo alfonsí apoyó al Rey Sabio, hombres tan distintos como Arnau de Vilanova y Ramon Llull consideraron que los príncipes de la Corona de Aragón —*humil rei d'alta corona*— estaban llamados al alto designio de la «empresa» cristiana. La *Utopía* de Ramón Llull, por tanto, sin dejar de serlo y sin paradoja alguna, no es utópica; es una idea, pero en un neoplatónico como el pensador mallorquín, decir idea era mentar la raíz misma de la realidad. Al servicio de esta consistencia radical pondrá Ramon Llull toda la fuerza estructuradora de su *Arte*. Como camino hacia ella hemos de ver su ética y su pedagogía. La coherencia dialéctica de su obra es aplastante. Tomador de acá y de allá, si los hubo, Llull era capaz de digerir tan prodigiosamente los aportes, que los más pobres caldos se convierten en armoniosos vinos al calor de sus peculiares odres. Su idea de la *empresa* tiene carácter utópico y ucrónico; está allende el tiempo y los lugares, pero no por irrealizable, sino por su concepción neoplatónica cristiana de que «no gira lo que está en el centro». Y ése es el orden universal amoroso de Dios. Su *utopía* es la idea del posible «reino temporal cristiano»; permanente modelo, arquetipo ejemplar. Su regla de oro será el *valor*. Carreras i Artau y J. Xirau han subrayado el papel central de este término, al que antes me he referido. No me resisto a copiar las palabras del profesor Joaquín Xirau: «Curioso y sintomático es el hecho de que la primera vez que el pensamiento occidental busca en este nombre el sentido de la realidad y de la vida, haya sido en España y se muevan sus disquisiciones en un ambiente poético y religioso, entre ermitaños, juglares y señores. Cuando el mismo concepto ha revivido en el pensamiento actual —Xirau escribía al final de los años treinta y principio de los cuarenta—, su elaboración ha surgido en torno a las discusiones sobre el *valor en uso* y el *valor de cambio* y de las controversias sobre el sentido moral de la *utilidad*.» Tan curiosa idea luliana del valor va a vertebrar toda su doctrina de la praxis.

2. Intención y libertad

El *valor* luliano recibe su contenido ético del orden universal divino. En todo el cosmos existen dos modos fundamentales de intención que resuelven el problema de su finalidad última. La *primera intención* es la estructuradora formal y final, en tanto representa el plan divino que preside la ordenación de las criaturas establecido por Dios en razón del fin. Este orden de *primera intención* alcanza plenamente al hombre y le da como fundamental misión el *servicio* a Dios: conocerle, recordarle, amarle y alabarle, como tantas veces ha repetido en el *Arte*. La *segunda intención* es el resultado de la dinámica operativa de la primera, o sea, el orden universal. En el caso de la conducta humana, por esta *segunda intención* el hombre puede poseer el conjunto de bienes inherentes a la meritoria realización del orden final de la primera intención. Son, pues, bienes propuestos respecto a la realización de un fin. En razón de la primera intención, del orden necesario, Dios ha creado el mundo celestial y ha ordenado al servicio de El al hombre. Por tanto, el mundo físico y social del hombre —la creación— y, por tanto, la praxis humana como mundo de segunda intención, no sólo depende de la primera, sino que se recibe de ésta. La bienaventuranza eterna no existe para premiar la conducta humana; al contrario, su estricta existencia es la que obliga a dicha praxis. Desde la «mayoridad» absoluta, Dios, en quien no puede existir «minoridad» alguna y, por tanto, intención segunda, la pura intención primera, absoluta y eterna, ordena el mundo celestial y terrestre. Todo lo creado sigue, pues, fielmente el orden intencional final. Empero, no es éste el caso del hombre, que se mueve en el terreno de la operatividad individual entre la primera y la segunda intención.

La razón de la anterior situación humana procede de que su operación puede realizarse de dos modos: natural y moralmente. Naturalmente, el hombre obra como el resto de las criaturas de Dios; moralmente tiene que elegir entre la primera intención de raíz final y la segunda intención que maneja los bienes; entre una ética formal (de norma) y otra material (de contenido). Es en esta situación donde aparece la libertad, que debe elegir entre las dos intenciones, y someter la segunda

a la primera; la inversión del orden de las intenciones, o el apartamiento de la primera intención, constituye el pecado. La doble intención motiva en el hombre una acción doble; dos «movimientos», dice Llull. Por el primero el hombre realiza libremente, o sea, con mérito, la primera intención; pero como corresponde a su radical final, es algo así como un *accidente inseparable* (la terminología exacta sería decir un concomitante esencial) de la condición humana. Por el segundo, el hombre opera libremente el mal, o sea, invirtiendo o rechazando el orden de la primera intención; pero en este caso lo operado es un *accidente* propiamente dicho, separable de la condición final humana. La operación ética positiva, al repetir el orden de primera intención, resulta movida por la naturaleza misma del ser y bien de la cosa; la negativa, al romper aquel orden, está condicionada por la desencialización de la cosa, que al no tener el fin adecuado, se ve privada del bien y del ser a ellas inherente. En un caso la operación se realiza según lo que de ser tiene la cosa; en otro, según lo que ella misma es en su ser, o sea: nada. El sustrato neoplatónico de nuevo irrumpe briosamente en el pensamiento luliano.

El radical voluntarismo, que el neoplatonismo del pensamiento dependiente de las teologías creacionistas lleva anejo, desarrolla ahora la ética finalista luliana. La libertad es naturalmente operación del hombre, pero a través de la voluntad. No se trata, pues, de una *libertad «de»*, sino de una *libertad «para»;* no hay una libertad que opera por sí ante las instancias conocidas; lo que realmente existe, dice Llull, es una voluntad «libre» (no una «cosificada» libertad), que nace de la real coexistencia de los dos famosos principios, contrarios y contradictorios, neoplatónicos: ser y privación; radicalmente distintos en cuanto a su esencia, pero iguales en cuanto a su «acción». El hombre, por tanto, encuentra en sí mismo dichos dos principios: como «creado» es por sí mismo privación; como «creado por Dios» es fundamentalmente ser. Ser y privación, primera y segunda intención, bien y mal, tiene su escenario operativo en nuestra propia naturaleza. El recto uso de la libre voluntad no consiste, pues, en una elección entre dos contrarios, sin ninguna otra condición. El auténtico querer libre sólo lo es según la verdad, y consiste en la plena conciencia querida de sentirse libre para operar ante dos op-

ciones contradictorias. Por esto Ramon Llull considera que esta «impresión» de libertad es radicalmente independiente, tanto cuando el entendimiento inicia la operación de discernimiento entre lo que es auténtico fin y, por tanto, bien, y lo que no lo es y es mal, como al realizar operativa y materialmente la opción elegida. Por esto, escribirá, el libre querer es la más noble condición del hombre. La voluntad libre tiene, por tanto, como se verá en el campo de la vida mística, un ámbito operativo más amplio que los de la memoria y la inteligencia. Tiene mayor potencia; es más «virtuosa»; realiza mejor al hombre y alcanza más allá de donde recuerda la memoria y comprende el entendimiento. «La libertad —escribe Llull— se apoya más en el querer que en el poder y la sabiduría». De aquí su excepcional importancia y la alta responsabilidad inherente a ella. Cuando el hombre falta por defecto de poder o de saber, el hombre queda excusado; en muchos hombres poco es lo que se puede y escaso lo que se sabe. En cambio, no hay defectibilidad inculposa en el hombre, porque poseer libre voluntad es inherente a la misma condición humana.

a) *El orden de la intencionalidad*

Pese a que la anterior concepción ética luliana suele incluirse, con no excesiva matización, en la moral voluntarista franciscana, el tenaz sistema voluntarista neoplatónico presenta en Ramon Llull matices que no toleran semejante reducción. Dejando aparte el hecho cierto de que el «voluntarismo franciscano» empieza por ser un mito y acaba por ser un tópico, si en un grupo unitario se incluyen posiciones que van desde Alejandro de Hales y San Buenaventura a J. Duns Escoto, incluyendo a Llull, habría que añadir también a sus «fuentes» árabes y, por ende, a Avicena. Pero meter en el mismo saco a San Buenaventura, Ramon Llull y Duns Escoto es tan cómodo como inexacto. El voluntarismo luliano no sólo tiene una raíz ontológica, sino que se constituye con una dialéctica ontologista de una tenacidad insobornable. El *Arte* luliano no es un complejo sistema de estructuras entrelazadas para ascender a la verdad, sino un arte del buen vivir, de

vivir rectamente, o sea, según la primera intención o fin de Dios. «La intención es obra de la inteligencia y la voluntad»; su misión operativa consiste en realizar plenamente lo entendido y querido. Es una operación del «apetito natural»; pero éste, para Llull, consiste en la búsqueda y realización de «la perfección que le corresponde de modo natural». Dicha perfección es Dios; forzosamente seguida en los seres no racionales; libremente apetecida en el hombre. Y ésta no es una concepción del nivel de lo que Kant llamaría *razón pura «práctica»*, sino base de un sistema rigurosamente aplicado, como aparece en el *Libre d'intenció* (hacia 1282-1287). En sus cinco partes expone Llull el modo de distinguir entre primeras y segundas intenciones, tanto con ejemplos tomados de las operaciones corporales como de las espirituales y artificiales; los fundamentos ontológicos y teológicos de los dos órdenes de intenciones; y la aplicación de su concepción intencional a la praxis, individual y social. He aquí el repertorio principal, pero no exhaustivo, de las aplicaciones práxicas de la intención: 1.° Al saber (sólo la teología es ciencia de radical primera intención; los demás saberes son de segunda intención). 2.° Al mundo natural en su respectividad del hombre (la creación existe por el orden establecido por la intención primera, y no al contrario; y todos los elementos meramente naturales que la constituyen están ordenados «al curso e intención por el que existen»). 3.° A las virtudes, cardinales y teologales, y a sus contrarios los pecados capitales. 4.° A los sacramentos, la oración y la misa. 5.° Al matrimonio. 6.° A la conversión de los infieles. 7.° Al uso y ejercicio de la riqueza. 8.° A los distintos estamentos sociales (príncipe, clérigos, caballeros, artesanos, etc.).

b) *La medicina del pecado*

Un orden ético, tan rigurosamente finalista, podía resultar en extremo formalista, en el sentido kantiano del término, o disolverse, al estructurar el orden de las intenciones, en un inextricable entrelazado casuístico. Ramon Llull, por temperamento y por el rigor de su *Arte,* tendía hacia la primera posición. Entonces, ante la realidad de la frecuente inversión de

la intencionalidad, el peligro de la *nulla redemptio* del malqueriente (no hay pecador por ignorancia para Llull) era evidente. Ramon Llull no minimiza el peligro, ni flexiona su concepción; pero para atemperarlo recurre a la virtud de la misericordia y a la mutua «conversión» de las «dignidades». La misericordia divina resuelve el problema, ya que por el «concurso» de las «dignidades» no es contradictoria con la justicia divina; en cambio, su poder es tan extraordinario que rebasa el ámbito de todos los pecados y las culpas del hombre. Así como la medicina del cuerpo no rompe el orden natural, sino que lo restaura, la medicina del espíritu —que es la misericordia— cura al alma sin forzar el orden, antes bien, restaurándolo. Como en otras ocasiones, también en ésta Ramon Llull recurre al pensamiento islámico, que consideraba a la ética como una medicina de la enfermedad del pecado. «Del mismo modo como el médico natural, cuando desea hallar y entender la enfermedad del paciente, necesita investigarla y descubrirla en la naturaleza corporal humana, así también el médico-teólogo, si quiere descubrir y comprender la enfermedad del alma pecadora, precisa buscar el mal en la naturaleza del alma». Arrastrado por la comparación, Ramon Llull busca un paralelo entre los cuatro «temperamentos» tradicionales de la medicina antigua y las dos «intenciones» y los dobles «movimiento» de la voluntad libre del hombre. Los temperamentos o complexiones eran para la medicina antigua las raíces de la manifestación patológica; movimientos e intenciones son los fundamentos de la enfermedad espiritual que es el pecado. Si no hubiese esa situación de mero accidente en el caso de la «inversión intencional» no existiría el pecado; hay pecado porque existe voluntad libre. Pero la misma gravedad irreparable del mal exigía ese «concurso» de las «dignidades» ahora concurrentes en la misericordia divina. No debe extrañar, pues, que Llull llegase a escribir un poema rimado, titulado *Medicina de peccat* (Medicina del pecado) que algunos han tomado por literatura meramente devota y aun extraña, acaso por no recordar que Averroes habla de los tres tipos de médico (del cuerpo, del alma y de la condición social: jueces), y que el poema médico de Avicena *(Arŷūza fi-l-Ṭibb)* fue muy conocido y popular en el mundo musulmán y en el latino.

c) *La temperancia en la conversión y en el consuelo*

El concurso de «dignidades» y su rotación polar es utilizado también por Llull para temperar su acendrada pasión por la conversión de los infieles. La «conversión» del infiel se presenta para Ramon Llull como absolutamente necesaria; la mera existencia del infiel, decía, es ya una ofensa a Dios. Por tanto, la cruzada era obligadamente necesaria. Ahora bien, esto podía interpretarse, y de hecho así sucedió en muchas cruzadas concretas, como la inevitable invitación a la supresión violenta del infiel rebelde a la conversión dialéctica. Recuérdese que Ramon Martí reitera una y otra vez que los infieles judíos y musulmanes son harto difíciles de convertir dialécticamente, no por falta de argumentos, sino por nula buena disposición y evidente mala fe. Ramon Llull no discute el problema de tales disposiciones, y, dada su experiencia personal, posiblemente suscribía las observaciones de Ramon Martí. Pero la atemperación de la doctrina va a proceder de la aplicación de la misericordia en vista del orden de fines. Cuando algunos cristianos desean la muerte del hereje y del infiel, no advierten que su celo es inadecuado. Lo que Dios quiere no son sus muertes, sino las conversiones; y los cadáveres no se convierten. Si es preciso mostrar celo auténtico por la conversión del infiel, a lo que tal preocupación conduce no es a la muerte de aquél, sino al martirio propio. Los auténticos apóstoles son los mártires que sacrificando su vida sensible posibilitan el enderezamiento de la vida del infiel. La posesión de la fe no es un usufructo rutinario, ni una irracional costumbre heredada («están com a besties creents en la fe en que lurs pares e lurs antecessors los han mesos»); es un ejercicio permanente que exige la movilización de la memoria, la inteligencia y la voluntad; el uso de los recursos dialécticos, como su *Arte,* y el empleo de las *armas* rigurosamente espirituales. Estas «armas» son la lógica y la dialéctica, claro está; pero también el amor, la oración y el martirio. Dios es también misericordia y amor; y éstas están presentes en el orden intencional primero. La operación de Dios a través de causas segundas no es activa en el orden ético. Y Ramon Llull se maravilla de que haya filósofos que se detienen demasiado buscando a Dios a través de la naturaleza, y olvidándose de me-

ditar en sus propias operaciones, que valen mucho más que las obras naturales. En esas propias operaciones divinas la misericordia se muestra permanentemente a través de la gratuita ayuda de la gracia, tanto ahora en la esfera de la praxis como antes en la del estricto conocimiento. Un Dios en el que sus «dignidades» estuviesen *ociosas,* por así decirlo, no es para Ramon Llull Dios alguno. Ni la memoria, inteligencia y voluntad, sin la ayuda de la participación en la luz divina pueden nada, y —aún más— son sombra de las «dignidades» de Dios, ni la vida ética en el camino del cumplimiento del orden de la primera intención es posible sin la ayuda divina. Sin misericordia no puede alcanzarse el fin último; sin ella no se puede salir del pecado, ni convertir al infiel. Pero sería una cicatería incompatible con el concepto mismo de Dios que éste «regatease» su gracia. Para Llull no sólo no la escatima, sino que la reparte a raudales permanentemente. Quién le hubiera dicho a Llull que tanta generosidad le sería señalada como peligrosa herejía por el inquisidor Nicolás de Eymerich.

Un aspecto peculiar de esta considerable ayuda misericordiosa se muestra en el orden de las deficiencias propias por medio de la *consolación.* La «medicina espiritual» tiene una parte que consiste en la limpieza e higiene de la conciencia, que aparece en la psicología y mística lulianas; otra consiste en la terapia del fervor que encorajina el decaído ánimo en la difícil «escala» del esfuerzo de los «sentidos» espirituales. Hay, empero, una tercera: la terapéutica consoladora, cuyas «drogas» son el conocimiento y contemplación de las virtudes divinas. Así, el recuerdo, la comprensión y la violación de las virtudes divinas por el alma procura con su gozo el único bálsamo curativo de las tristezas y del desconsuelo, sensible o espiritual.

3. La formación hacia la «Utopía»: la pedagogía luliana

La fundamentación de la ética en el orden final de la primera intención mostraba el sentido de camino hacia la *Utopía.* Ramon Llull no podía ignorar que la ética al uso, incluso en el mundo social e indiscutiblemente cristiano de su tiempo,

reconocía dicho fin último como meta; en la instrumentación del camino, por el contrario, la moral usual lo era fundamentalmente de segunda intención. ¿Cómo, por tanto, encaminar a los hombres hacia esa ética total? Mediante la educación, entendida naturalmente en sentido también absoluto. Por esto el último de los *nueve sujetos* del *Arte* es lo que Llull llama «ciencia de la instrumentalización» (literalmente, *instrumentiva),* cuya misión es la ordenación dialéctica de la ética, pero en un sentido que obligaría a traducirla mejor por *pedagogía.* Aparte de las múltiples observaciones que aparecen en el *Arte,* Ramon Llull escribió cuatro obras dedicadas a este saber y menester: el citado *Libre d'intenció,* la *Doctrina pueril,* dedicada a la «educación» —en este sentido— de su hijo; el curioso *Libre del orde de cavalleria* y el primer libro del *Blanquerna.*

La pedagogía luliana no es un arte de educar según la condición actual humana, sino por su condición final. Es también, por tanto, ciencia basada en el saber de primera intención, del orden necesario divino. De aquí que se construya de arriba a abajo; desde Dios al hombre; de lo genérico a lo específico. La estructura de acuerdo con los principios y métodos dialécticos del *Arte* luliano; y es un entrenamiento para la realización imitativa de las altas virtudes divinas. Busca, pues, la formación del ideal medieval del caballero; pero radicalmente «a lo divino». La extraordinaria influencia que el *Libre del orde de cavalleria* ha ejercido en las literaturas hispánicas, y secundariamente en otras europeas, ha estereotipado la imagen de un Ramon Llull que empieza por ser crítico de la «caballería» de su tiempo, que como paje de Don Jaume I debió conocer bien, construye después una «caballería a lo divino» y acaba por «conceder» una «caballería mundana». Pero la visión en conjunto de la praxis luliana desde su centro polar: la *Utopía,* descubre la no existencia de tal evolución, resultado del análisis fragmentario de su más que extensa obra. Hay que partir del escalonamiento platónico de las clases, remodelado por Llull en su *Utopía* y que arranca del *Príncipe-filósofo;* esta estructura exige la siguiente «clase»: los caballeros. Pero en la concepción luliana todos son *a fortiori* «caballeros a lo divino», o sea, según la ética de primera intención. Lo que sucede es que según el ordenamiento real medieval

y el de la *Utopía* de Llull, la espiral de la estructura social exige tanto la división del trabajo y ocupación como la modelación de funciones. El Papa y los cardenales; el emperador y los príncipes abren el orden. Tras ellos los clérigos y los caballeros; los primeros «para alabar a Dios y rogar por el pueblo»; los segundos para que los príncipes realicen la justicia, sean vencidos los infieles y los malvados y sea sostenida la iglesia de Dios y defendida la fe romana.

Los «caballeros», pues, lo son siempre «a lo divino», pero en razón de ello mismo tienen deberes *(officia)* propios. El perfecto caballero no nace; la cuna no enseña nada; el caballero se hace y progresa gracias a una dura y rigurosa pedagogía que le impone un estricto código de obligaciones, más que de derechos, cuyo ejercicio en acto se convierte en un auténtico hábito de virtud. Pero no se trata de un simple ideal caballeresco. También el príncipe, pese a estar allende el caballero, tiene que ser educado. Su formación arrancará de la finalidad radical de la primera intención, cuya concreción se manifestará en alcanzar sus méritos específicos mediante los deberes de su oficio respecto de la fe (primera intención) y el ejercicio de sus funciones respecto a la comunidad total (segunda intención). Esto obliga a que el príncipe deba ser educado en la verdad, justicia, nobleza, lealtad, sencillez, paciencia, humildad y misericordia, para conseguir una fuerte convicción, un preciso entendimiento y unos hábitos de virtud firmes y duraderos. En resumen, la formación del principe se adecua con la del príncipe-sabio, trasposición, por lejana que sea, del gobernante filosófico de la *República* platónica. Es muy conveniente, escribe, que el príncipe sea sabio; y esta sabiduría debe proyectarse, en primer lugar, en que los príncipes procuren educar a sus hijos en la filosofía, única ciencia de ámbito general capaz de alumbrar la inteligencia de los hombres y de proporcionar el auténtico conocimiento humano.

a) *La educación y las «artes liberales»*

La educación del hombre, por tanto, debe alcanzar a todos los humanos; debe arrancar del ámbito mismo de la familia. Empieza con el aprendizaje de los elementos más necesarios para la ética de primera intención: los artículos de la fe, y con-

cluye con el conocimiento de los saberes concretos necesarios a la sociedad humana. La primera parte de la educación, desde el alba misma de la niñez, se abre con la explicación de los mandamientos de la Ley de Dios, los artículos de la fe, los sacramentos de la Iglesia, las bienaventuranzas, las virtudes cardinales y teologales, los dones del Espíritu Santo y las virtudes de la Virgen María; y concluye con el examen de los pecados y vicios y la doctrina de los novísimos (muerte, juicio, infierno y gloria, según los méritos de la humana conducta). La educación en los saberes meramente humanos, no por su fin, sino por su articulación, tiene cinco partes: 1.° Conocimiento de los principios universales del derecho natural (ley natural) y de sus concreciones históricas: *ley antigua* o mosaica, que aún siguen los judíos; *ley nueva* y definitiva, o sea, la cristiana. Este conocimiento debe completarse con un estudio de las peculiares de los gentiles y de los musulmanes, que concluye con la necesidad de su conversión y los métodos para conseguirlo. 2.° Educación formativa e informativa del *Trivium* y *Quadrivium,* o humanidades medievales (gramática, retórica y lógica; aritmética, geometría, astronomía y música). 3.° Educación formativa en las ciencias superiores, Física, Metafísica y Teología. 4.° Educación formativa, no práxica, en las ciencias fundamentales aplicadas: Derecho y Medicina; y 5.° Educación instructiva, tampoco práxica, en las artes mecánicas características de los oficios generales (*mesters*), pues también la clase de los que poseen la experiencia práctica menestral *(maestrals)* deben ser dignificados con el carácter científico de su saber. Por esto los hijos de los príncipes y caballeros conviene, aunque luego no lo ejerzan, que aprendan un oficio manual. Ramon Llull confiesa explícitamente que este último tipo de educación era insuficiente entre los caballeros de la cristiandad, pero, en cambio, lo practicaba el Islam, que tan ducho era en menesteres y oficios tan necesarios para el buen desarrollo de la vida común humana y de porvenir práctico ilimitado. Pues los menestrales pueden trabajar, vivir y ser útiles en todas partes.

Como ha estudiado el profesor E. Colomer, la concepción luliana aparece explícitamente en tres de sus obras, *Doctrina pueril, Blanquerna* y *Arbre de Sciencia;* implícitamente, en muy numerosos escritos. En todas ellas el contenido doctrinal del

Trivium (gramática, lógica y retórica) y del *Quadrivium* (geometría, aritmética, música y astronomía), aparece íntegro, bien que integrado en una concepción escalar, expuesta explícitamente en el *Arbre de Sciencia:* artes mecánicas (herrería, carpintería, sastrería, agricultura, comercio, marinería, caballería). La exposición luliana alterna el modelo «utópico», cómo debe ser educado un joven *(Doctrina pueril),* cómo hubiera deseado haber sido educado él *(Blanquerna),* con la realidad de la formación cultural de su tiempo. Estas características dan a la exposición luliana un cierto sello de vivacidad y realidad, que llega a borrar un cierto poso de «tradicionalismo» más enraizado con el ideal del naturalismo «conflictivo» del siglo XII y principios del siglo XIII, que con la sociedad de principios del XIV. Por esto no se sabe hasta dónde hace crítica social Ramon Llull, cuando retrata a la naciente burguesía, y si hay una valoración real o una nostalgia de otros tiempos. Mas para iluminar el posible juicio, que dejo para el lector, conviene conocer dos elementos: el contenido de las *Artes liberales,* y su puesto en la pedagogía «utópica» luliana.

Para Ramon Llull la *gramática* es el arte que nos enseña a hablar y a escribir correctamente, mediante el estudio de la sintaxis (construcción), morfología y vocabulario, que nos permiten conocer los vocablos, usarlos en el sentido adecuado y estructurarlos en la frase. Sin su conocimiento es imposible el de las restantes artes y ciencias, pues todas tienen que utilizar el lenguaje. La *lógica* es el arte de «la demostración de las cosas verdaderas y de las falsas». Las formas nominales lógicas sirven para conocer las cosas; las verbales, para alcanzar la acción de las referidas cosas. En tanto que considera los universales (predicables) y las categorías (predicamentos) alcanzan a todas las cosas en concreto y abstracto, según sean en sí mismas y en sus operaciones, cualidades, cantidades, relaciones, diferencias, etc. Siguiendo, pues, el ordenamiento lógico, la inteligencia humana puede relacionar las cosas y ascender o descender de lo universal a lo particular o al contrario. De aquí que tras la gramática sea también necesaria para el quehacer científico; y sin ella no puede alcanzarse ciencia evidente. La *retórica* cierra el *trivium* mediante el arte de exponer bellamente, para que al expresar nuestro pensamiento verbalmente nos hagamos oír y movamos a los oyentes al fin que

nos propongamos. En este sentido, condiciona, tanto como es condicionado, por la gramática y complementa a la lógica en el llevar a los humanos al convencimiento.

El *quadrivium* se inicia por la *aritmética,* ciencia de la cantidad directa que encontramos de un modo real en las cantidades discretas de los entes naturales. Por tanto, la aritmética es un saber intermedio entre la lógica y la física. La primera se ocupa de los entes intencionales; la segunda, del ser real. Por tanto, la aritmética se ocupará de las semejanzas de los números reales. Los algoritmos numéricos son «figuras» que «nombran» la realidad física simbólicamente, al reproducir en abstracto los entes físicos reales. Y esto sucede así no por convención, sino porque la naturaleza ha sido hecha a imagen y semejanza de las «figuras» algorítmicas. Se trata, pues, de una aritmología y no de una estricta ciencia de cálculo.

La *geometría* es definida por Llull como el saber acerca de la cantidad continua y de la medida de ésta en las cosas «desde el principio al medio y del medio al fin», por medio de sus tres «figuras»: triángulo, cuadrángulo y círculo. Como en el caso del número, la geometría luliana es una metageometría simbólica. Las «figuras» geométricas, tan queridas y usadas por Ramon Llull, son medida de la realidad física porque ésta fue estructurada de siempre de acuerdo con el orden de dichas «figuras». El triángulo, el cuadrado y el círculo no sólo son la base del resto de las figuras «compuestas», sino el principio de toda la realidad. Si esta última es un cosmos, y no un simple conjunto acumulado, lo es en razón de que el triángulo complementa al cuadrángulo, como éste al círculo. Por tanto, mediante la triangulatura y la cuadrangulatura del círculo se obtendrá la «figura plena» que es la que representa el cosmos. Resulta, pues, imposible separar en la geometría luliana la dimensión geométrico-matemática de la metafísica-simbólica y aún menos de su intención teológica. No extrañe, pues, que a la hora de ponderar la utilidad de la geometría diga Ramon Llull que este saber nos permite conocer tanto «la altura y extensión de las altas montañas» como «la grandeza de Dios, que es mayor que todo el mundo».

La *música* aparece en la obra luliana vista fundamentalmente desde la dimensión coral. Los instrumentos musicales tienen una función primordial de acompañamiento del canto,

de tal modo que «concuerden las voces y los sonidos». La música tiene una finalidad recreativa para alegrar al hombre y recrear su oído; pero Llull censura a los trovadores que cantan y tañen ante los príncipes y los nobles, por vanidad mundana, y alaba a los clérigos que cantan en los templos para alabar a Dios, pues ésta es la finalidad última de la música. La misma limitación se da en la última «arte» del *quadrivium:* la astronomía. Ramon Llull reconoce que ningún otro saber ha alcanzado tanto desarrollo ni es tan «positivo» como el astronómico; pero también que ningún otra ciencia es tan incierta como ella. Esto quiere decir que Llull no distingue entre la astronomía mensurativa y la astrología judiciaria, mezclando elementos de una y otra. De la primera subraya el estudio de las estrellas fijas, el Zodíaco, los siete planetas, la regulación de días y noches, de las horas, meses y años. Pero en igualdad de plano indica cómo los planetas condicionan y rigen los metales, las naturalezas de los elementos, las conductas instintivas, las condiciones de vida de animales y plantas, así como su generación y corrupción. Así, «según sean las conjunciones y ordenamientos de los signos [del Zodíaco] y de los planetas... así el juicio sobre la abundancia o parquedad de las plantas y, sobre la salud y la enfermedad, y el ganar y el perder, y en los oficios y en el triunfo en las batallas». Sólo se salva del condicionamiento total astrológico Dios y el libre albedrío humano. Por esto define Ramon Llull la astronomía como el arte que considera la naturaleza de los cuerpos celestes y las influencias sobre los acontecimientos terrestres.

b) *Las limitaciones práxicas de la «utopía» pedagógica*

Empero, para matizar esta concepción luliana, hay que señalar que mientras su obra escrita confirma su juicio sobre las artes liberales —de casi todas ellas escribió ampliamente Ramon Llull—, sus «utopías» educativas significan una preterición de las «artes liberales» ante las mecánicas, una radical condena de la astronomía y un aprecio negativo de la aritmética y geometría. Así, en el *Blanquerna,* tras la educación en el *trivium,* sólo aparece la música. Y en la *Doctrina pueril* aconseja a su hijo: «Amado hijo: no te aconsejo que aprendas este arte [la astronomía], pues es de gran perjuicio y por

él se puede errar. Y es peligroso, porque aquellos hombres que saben más de él pueden usarlo mal, y por el poder de los cursos celestes desconocen y menosprecian el poder y la bondad de Dios. No te aconsejo, hijo, que aprendas geometría ni aritmética, pues son artes que exigen la totalidad del humano pensar, por lo que no queda lugar para amar y contemplar a Dios.» En cambio, su aprecio por las artes mecánicas es extraordinario, pues por ellas trabajan corporalmente los hombres y alcanza su sustento, «ayudándose unos oficios a otros. Sin estos oficios no habría orden en el mundo y ni los burgueses, ni los caballeros, ni los príncipes y prelados podrían vivir sin los hombres que tienen los menesteres antedichos». «En cualquier tierra puede vivir el menestral. Por esto los musulmanes tienen muy bien cuidado que cualquier hombre, por rico que sea, sin embargo no deje de enseñar a su hijo algún oficio; para que si falla la riqueza pueda vivir de su menester.» Por esto le recomienda Ramon Llull a su hijo que aprenda algún oficio para que pueda vivir de él si fuera necesario. En cuanto a la burguesía, por extraño que a algunos pueda parecer, Ramon Llull inicia una crítica muy dura, que refleja ya las virtudes y vicios de la «nueva clase» que entonces comienza. El hombre, piensa Llull, ha sido creado para trabajar, pero de un modo natural. El burgués es el hombre más afanado, pero de una manera «contranatural». Sus familias no viven enraizadas en su grupo social, sino saltando de un lado a otro, como la rueda del molino: los menestrales se afanan hasta la muerte en conseguir riquezas y hacerse burgueses; pero «el burgués gasta y no guarda y tiene hijos que permanecen ociosos, porque quieren ser burgueses, y la riqueza no es suficiente para todo». Así, a la vuelta de dos generaciones los descendientes del burgués enriquecido vuelven a la condición de menestrales. El oficio de burgués es duro, dudoso y dura poco, lo que no compensa sus esfuerzos. La naciente clase es descrita con conocimiento directo por Llull: «Nulls homens no viuen ten poch com burgueses..., per so car menjen massa e traen poch de mal; e null home no fa ten gran affany a sos amichs com burguès, e en null home ha tan ahontada pobrea con fa en home burguès. Null hom no ha poch mèrit de almoynes ne den ben que fassa com burguès... per so car no trau mal en so que dona.» Y esto

no fue escrito en 1848, sino hacia 1275, antes, incluso, que las críticas contra el aburguesamiento urbano de Ibn Jaldūn.

El valor de esta concepción y de la observación correspondiente no precisa ponderación alguna; pero no está de más advertir lo inusitado que resulta a finales del siglo XIII, incluso para los especialistas; pocos autores entre 1185 y 1335 se refieren al trabajo manual en sentido valorativo, y nunca para recomendarlo en la educación del príncipe y de los caballeros. Sólo las «circunstancias» del mundo de Ramon Llull y sus contactos con los «infieles» judíos y musulmanes explican tan rara como hermosa excepción.

c) *La educación para los «officia» (Deberes)*

La educación prosigue con la explicación de la jerarquía social y sus deberes; la existencia de los dos ámbitos, eclesiástico y civil, y de sus jerarquías propias: Papa, cardenales, clérigos; emperador, príncipes, caballeros; con el encomio de sus virtudes. A lo que sigue la educación acerca del desarrollo humano y sus virtualidades: 1.° Alimentación y educación de los niños. 2.° Desarrollo de las facultades sensitivas del cuerpo y de las potencias del alma. 3.° Tipos de vida: activa y contemplativa. 4.° Sentido de la muerte corporal y de la espiritual. 5.° Formación de la conducta en la humildad y en la verdad. 6.° Conocimiento del riesgo de la vida humana ante la triple tentación: humana, diabólica y angélica. 7.° Conocimiento de la evolución del mundo (las «siete edades»); y 8.° Instrucción y formación para los novísimos (muerte, juicio, Anticristo, Infierno o Gloria), acabando con la ponderación de los terribles tormentos de los condenados eternos y el gozo sin fin de los bienaventurados. En el libro primero del *Blanquerna,* lo que es genérico en el *Libre del orde de cavalleria,* e individual respecto a su hijo en la *Doctrina pueril,* adquiere la dimensión típica de la *Utopía* al tratar de la educación del simbólico hijo de Evast y Aloma, Blanquerna, cuya formación y educación sigue paso a paso desde la crianza de la cuna y la lactancia hasta que puede valerse y conducirse, natural y moralmente, por sí mismo. El lector que siga el relato de Ramon Llull se encontrará con las trasposiciones cristianas del ideal pedagógico de la *República* platónica. Mas también con algunas pe-

culiaridades, apuntadas ya al tratar de su concepción psicológica, como el énfasis que pone en la formación del ingenio y el análisis, inesperado, de las condiciones del aprendizaje. El discípulo no es un vaso o un receptáculo que el maestro debe colmar, sino una especie de estructura elástica que va acomodándose a la índole de la formación del maestro y de la ciencia; ese llenamiento o *impregnación,* que acostumbro a decir en mi terminología psicológica, es el que produce el paulatino enriquecimiento del saber. Cuando se produce la adecuación entre maestro y discípulo, el proceso no es el de acumulación o atesoramiento, sino algo parecido a lo que sucede en el proceso asimilativo de la alimentación, que hace que en el aprender se produzca un crecimiento superior en proporción a la cantidad de lo enseñado. Y aun, bajando a la «retórica» del enseñar, Ramon Llull agrega curiosas observaciones sobre el «buen decir» necesario en el maestro, la bella expresión del rostro y del gesto; la seriedad en el rostro del expectante y asimilador discípulo, etc.

4. La política como teoría de las «personas» generales

Tampoco la ética colectiva, o *Política,* es un arte de «segunda intención» para Llull. Su raíz está también en la «primera intención», pues la sociedad es el vehículo común de la humanidad hacia su fin último. No hay más auténtica política que la de Dios; lo demás son servicios gratuitos al desorden final diabólico. Se levanta, pues, la ética política, al igual que la monástica o individual, sobre el conocimiento de la verdad radical, principio y fin, inmutable y eterna que Dios ha querido. Las contingencias de «segunda intención» (accidentes, contingencias de lugar y tiempo, condición temporal, etcétera) están subordinadas a la «intención primera». La política constituye, por tanto, la forma sustancial de la *civitas,* cuyo gobierno interno es una forma segunda derivada de la primera, y que se articula entre sí como las especies respecto del género. En sus operaciones, genéricas o específicas, se realiza según su *príncipe* opera sustancial o accidentalmente. En el primer caso, el príncipe es virtuoso y gobierna para el provecho común y fin último; en el segundo es vicioso e inade-

cuado y conduce a la ruina y al pecado social. La sociedad política entera se construye de acuerdo con el correspondiente *árbol,* cuya manifestación más típica, en este caso, la constituyen la ordenación jerárquica de la autoridad y su manifestación social a través de una dimensión no individual, a la que Ramon Llull llama: las *personas comunes.*

Son «personas generales» los estamentos estratificados estructurados en el «Arbol apostólico» y en el «Arbol imperial» que poseen jerarquía de gobierno. En el orden del «Arbol apostólico» la escala en la vía descendente la forman: el Papa, los cardenales, los patriarcas, los arzobispos, los abades y priores y los clérigos con procura de almas. En el orden del «Arbol imperial», el emperador y príncipes, los nobles titulados, los caballeros, los burgueses cabezas de gremio, el Consejo, los procuradores, jueces, abogados, ejecutores jurídicos, inspectores y confesores. Las «raíces» del árbol de las «personas generales» son los «principios generales»; el «tronco» lo constituyen las «formas generales», que existen en potencia en las «personas generales», troncales respecto al «árbol». Las «ramas» son las «personas particulares», que deben realizar en acto las «formas generales» potenciales de las «personas comunes». Para que este proceso se desarrolle ordenada y orgánicamente es preciso que todas las «personas generales» realicen comunitariamente la virtud política mediante su enraizamiento activo en los principios generales, como la bondad, prudencia, justicia, virtud, sabiduría, etc., y mediante su conducta común esta sabia vivificadora ascienda hasta las ramas y anime la conducta social de todas y cada una de las «personas particulares». Esta estructura constituye el «régimen común», que, de acuerdo con la concepción medieval, que penetra hasta la Modernidad, está representada por el príncipe. Recuérdese que Maquiavelo titulará aún a su obra con el término *El príncipe.* Este representa el *régimen* común, en el que «están potencialmente dispuestos los regímenes particulares de los hombres que habitan en castillos, villas y ciudades». El «príncipe» o *régimen común* es, por tanto, aunque esté personificado y realizado en un hombre de carne y hueso, la *Res publica* —no debe hablarse de *estado* hasta los principios del siglo XVI—, que actualiza en los regímenes particulares individuales de los individuos de las distintas clases —tampoco debe hablarse de

ciudadanos en general en la Edad Media— las virtualidades comunes. Para ello es preciso que el príncipe las realice, apoyándose en los «principios generales». De ahí la última responsabilidad del príncipe, en la concepción luliana, que no es el *primo inter pares,* que proclamaban las cortes castellanas, sino la encarnación de la sociedad política, por orden y autoridad de Dios, de quien es representante y aun *imagen* en la tierra.

Al ser no sólo representante de la *res publica,* sino la cosa pública en sí mismo, la responsabilidad del príncipe es extraordinaria. Si es *espejo* de Dios y condición de la actualidad de la virtud política de los ciudadanos, su conducta individual es siempre pública, o sea, común. Y como buen príncipe tiene derecho a la máxima bienquerencia política de las gentes de su reino; y debe ser recordado, entendido, amado, honrado, servido y alabado por todos sus súbditos. Si, por el contrario, el príncipe se aparta de las nutrientes raíces de los principios generales, será espejo del diablo, que no de Dios; y sólo posibilitará a las gentes de su reino la privación de la actualidad de la virtud política, o sea, la nada política *(vacuitat,* dice Llull), y estas sus gentes quedarán privadas de su virtud social y desviados de la finalidad radical de la primera intención. Así los súbditos quedan huérfanos de bondad; carecerán de bonificatividad, no tendrán ocasión de bonificabilidad y no podrán operar el bonificar; y lo mismo puede decirse respecto de los demás «principios». Queda el súbdito con su maldad, malificando, disminuyendo, minificando, etc. Y entonces el mal príncipe se convierte en el sujeto de la odiabilidad común, del desamor general y de la universal censura, del deshonor colectivo, de la maldición y aun de la inevitable desobediencia.

Ramon Llull recorre después los *officia* generales de todas y cada una de las «personas generales», señalando sus misiones, explicando sus deberes, ponderando sus virtudes e indicando la perversión social que implican sus vicios. En general la argumentación sigue el mismo camino que la expuesta a propósito del príncipe, en el que insiste más por ser mayor su responsabilidad. Por esto era natural que su tono sea aún más severo cuando se trata de la estructura social jeraquizada de la Iglesia, y muy concretamente en el caso del Papa, en el cual el vicio y el apartamiento de su misión engendra males

auténticamente apocalípticos, prenuncio del Anticristo. Porque el «Arbol apostólico» posee una gigantesca primacía sobre la estructura jerárquica actual, su grandeza, bondad, virtud, sabiduría, etc., supera a la del «Arbol imperial». En el «tronco apostólico» están injertados todos los troncos y ramas de todos los pueblos con sus príncipes, o sea, todas las *res publicae* realmente existentes, ordenadas y dispuestas para el fin último de «primera intención». Así, pues, no cabe parvedad de error ni mengua de virtud en el Papa, cardenales, obispos, etc. En este caso no sólo se precisa la virtud, la sabiduría y el bien, sino la máxima virtud, la excelsa sabiduría y el más alto bien, lo que naturalmente es harto difícil. «Por esto —escribe entre asombrado e irónico Ramon Llull— es grande maravilla que los humanos apetezcan tanto el oficio apostólico, a pesar de los riesgos que ofrece.» Porque la maldad de las «personas generales» civiles es gravísima, pero aún más dañina es la de los eclesiásticos; y de un modo eminente la del Papa. «Si el Papa es malo —y hay que recordar que esto pensó Llull de algunos de los que le fueron contemporáneos—, no existe más dañino tronco, en el que tanto se pervierta el mal, ni que sea merecedor de mayor castigo.»

5. Las «formas de justicia como» principios del «Arte»

Al estar encarnadas y realizadas las funciones de la *res publica* en el «Príncipe», la justicia residirá en él. Esto podía significar no sólo el despotismo, aunque fuese, como el «ilustrado» del siglo XVIII, al servicio de las gentes del reino, sino un cierto relativismo jurídico, que Ramon Llull rechaza abiertamente. ¿Dónde, pues, puede buscarse una formalidad común objetivadora del derecho? Ramon Llull la encuentra en su *Arte.* Los principios del *Arte* general en el plano jurídico se constituyen en *formas* de la justicia. Sin el ordenamiento lógico del *Arte,* la justicia es imperfecta, sólo dentro de él cobran los actos de justicia la calidad de norma de derecho. Así, el derecho positivo —las «leyes escritas», dice Llull— se corresponden con legítimo derecho si están levantadas sobre los «principios generales» del *Arte,* y desarrolladas de acuerdo con sus reglas. Si no fuera así, serán falso derecho, deformada

justicia y fantasiosa ordenación. Aun suponiendo que el acto jurídico realice materialmente lo que es conveniente y justo, algo le faltará si no está estructurado de acuerdo con los principios y reglas del *Arte,* que por sí mismos no confieren la materialidad justiciera, pero sí la formalidad o normativa jurídica. Esto le plantea a Ramon Llull el problema concreto de la codificación legal de su tiempo, ya que las leyes existentes no eran malas, ni mucho menos, pero padecían del antinormativo defecto de su multiplicidad, dualidad y particularismo, tanto en el caso del derecho civil como del canónico y aun en el de las interrelaciones entre ambos. Esto hace que Llull propugne un código único, formado por un *libro general* de la ciencia y dialéctica jurídicas, constituido por cuarenta *formas jurídicas primeras y generales,* que comprendería todas las categorías jurídicas. Este código común, promulgado por el príncipe, obligaría a todos; sería el fundamento universal de los administradores (jueces) y procuradores (abogados) de justicia. De acuerdo con él serán juzgados todos los casos y dirimidos todos los pleitos, con rapidez de tiempo y trámite y de acuerdo con «razones necesarias y naturales», y no por arbitrio, aunque éste pudiera ser acertado. Pese a que Ramon Llull confiesa que no conocía todos los derechos particulares («car complidament no'n podia tractar por si matex [la sciencia de dret], car no sabia los drets particulars»), intuye la complejidad de la legislación medieval y la necesidad de un *corpus iuris* general, que permitiese descender sin casuitismo a las aplicaciones concretas y particulares.

6. La «Utopía» Imperial

Como se ha ido exponiendo, todo el orden ético, tanto en sus principios y desarrollo como en su normativa moral, pedagógica, jurídica, etc., sólo puede explicarse en razón de la forma social ideal: la *Utopía* que identifica en la idea del Imperio universal cristiano. Su justificación es radicalmente teórica: es el orden de primera intención, el fin de la humanidad, quien lo postula; pero aquélla está además impulsada por la precaria y conflictiva situación social de su tiempo y el anhelo de una paz cristiana universal: el ideal de la «paz perpetua»,

que aún pondría acentos de entusiasmo en el bello opúsculo del filósofo de Koegnisberg. La multiplicidad de los reinos, la teórica igualdad real de los príncipes, pero las constitutivas desigualdades que favorecían guerras y ambiciones, y el carácter meramente simbólico de la primacía del emperador titular del Sacro-Romano Imperio, exigían aquella unidad que luego sería cantada por el poeta: «Un monarca, un imperio y una espada.» «Falta en el mundo un poder universal —escribe Ramon Llull— que acabe con las guerras, el mal gobierno, los príncipes o súbditos injustos y ambiciosos y el predominio de los particulares provechos sobre los comunes.» «El fruto del *Arbol imperial* es la paz entre las gentes»; y sólo viviendo en paz pueden los humanos cumplir el fin del orden de «primera intención», recordando, entendiendo, amando y sirviendo a Dios, que no otro es el destino de la especie humana.

Es cierto que Ramon Llull no es el único ilusionado en la idea del imperio cristiano universal; recordemos el tratado *De Monarchia* y el apasionado canto de Dante Alighieri. Pero acordémonos también de la fecha de composición del *Arbre de Sciencia,* 1296, y pensemos que la idea aparecía ya en el *Libre de contemplació en Dèu* (hacia 1272). Como al principio se expuso, la razón de la antigüedad y énfasis de la idea del imperio cristiano universal de Llull hay que buscarlas en las condiciones socioestructurales de los reinos de la Corona de Aragón. Su carácter de universal *Utopía* cristiana se advierte en la perfecta sistemática de sus interrelaciones estructurales y en la organización de dos momentos realizativos: la concreción de la idea de imperio y la constitución de la sociedad total cristiana. El primer momento deberá consistir en el tránsito del pluralismo religioso, de la atomización social y de la diversificación de reinos políticos a la unidad religiosa, social y política. El instrumento para operar esta transformación es la «cruzada espiritual», que consiste, en primer lugar, en un arte mediante el cual todo el universo humano puede convertirse a la fe cristiana. La jefatura suprema de la empresa deberá corresponder al Papa, como cabeza visible de la cristiandad, auxiliado por el esfuerzo del Concilio, cardenales, obispos, abades, priores y clérigos, y realizado por el poder de los príncipes y los caballeros y la concurrencia de todos los fieles cristianos. La consecución ha de ser universal, alcanzando des-

de los judíos y musulmanes que conocen a Dios, aunque lo ignoran en parte, al no reconocer a Jesucristo, hasta los idólatras y pueblos salvajes que ignoran a Dios y pueden desconocer hasta la existencia de los cristianos. Para ello, el Papa, los clérigos y aun los fieles cristianos deben hacer aprender las lenguas de los infieles a aquellos que estén dispuestos a la tarea evangelizadora; deben buscarles maestros, darles buenos libros, tanto de dialéctica y apologética como de devoción, y procurarles los medios suficientes para que puedan realizar su misión a lo ancho y largo del mundo. En cuanto al ánimo de los apóstoles, no debe ser otro que el sacrificio total, hasta el ejemplo supremo del martirio.

Ramon Llull considera que en esta cruzada espiritual debe tener cierta primacía el Islam. Así, habría que empezar por el envío de mensajes y emisarios a los musulmanes para estudiar los elementos en que concuerdan la *šari'a* con el *Evangelio;* y analizar los elementos discrepantes. Después habría que analizar racionalmente las cuestiones no congruentes y probar, con ayuda de la dialéctica del *Arte,* cuál de las dos leyes es la superior y más auténtica. Naturalmente, Llull conoce que los puntos de radical divergencia están en la Trinidad de Personas y en la Encarnación del Verbo. Pero creo que esta dificultad puede resolverse por medio del *Arte* si se logra mostrar que la Trinidad que se predica de Dios no rompe la unidad divina, en razón de la «concurrencia» de las «dignidades» y su no diferencia sustancial respecto de la esencia divina. Además, la labor de conversión debería iniciarse con los judíos y musulmanes cautivos y con los habitantes en los reinos cristianos, quienes tras su conversión serían los primeros apóstoles de sus antiguos compañeros de fe y costumbres. Ramon Llull cree, y así lo expresa, que los infieles cuyas creencias están más cerca de las cristianas son los musulmanes. Por tanto, la conversión deberá empezar por éstos, ayudándoles mediante unas formas de convivencia social que evitasen que el común del pueblo cristiano los despreciase. Finalmente, la conversión ha de ser obra de un consentimiento de la voluntad libre, no una irrupción violenta por la fuerza de las armas; las «armas sensibles» sólo son lícitas cuando se utilizan para garantizar el desarrollo de las «armas espirituales» en la conversión. En modo alguno puede admitir el cristiano que Cristo hubiese

postulado la violencia de la voluntad en la conversión. «El Creador no puede situarse frente a la voluntad libre de las criaturas», pues sería oponerse a sí mismo en cuanto autor de dicha voluntad. Además, incluso en el terreno de la utilidad práctica, Ramon Llull reconoce el fracaso de las cruzadas guerreras desde el punto de vista de la conversión. Mayor es el número de los convertidos por el ejemplo y prédica de Cristo y sus apóstoles de todos los tiempos que el de los infieles conducidos a la fe por la presión de las «armas sensibles». Ahora bien, Ramon Llull no desconoce —lo ha experimentado en sí mismo— las dificultades de la conversión por el estricto celo apostólico. Por tanto, cuando se disponga la universal cruzada de las «armas intelectuales» de la convicción y el amor, las «armas sensibles» deben ser movilizadas para evitar la reacción violenta de los infieles y proteger a los apologistas y apóstoles.

Las modalidades metodológicas de la cruzada general por la convicción y el amor han sido largamente especificadas por Llull. En primer lugar, se precisa de una profunda tarea de formación que exige la movilización de cuantiosos recursos económicos. El Papa debería procurar que las riquezas de la Iglesia y de los príncipes cristianos se dedicasen en su mayor parte a la creación de un fondo común para la empresa de la evangelización total. En segundo lugar, vendría el estudio de las diferencias doctrinales existentes entre la verdadera fe en Cristo y la infidelidad: 1.° Cismáticos (griegos, jacobitas, nestorianos, ante todo). 2.° Judíos y musulmanes. 3.° Tártaros. En tercer lugar, presenta la organización del aparato militar de «apoyo» terrestre y marítimo. En último lugar viene el estudio de la instrumentalización de la apologética y de la predicación, que es lo más importante. Ramon Llull propone las siguientes medidas: 1.° Creación de cuatro colegios de catequistas misioneros que enseñen rápidamente griego, hebreo, árabe y tártaro. 2.° Unificación de todas las órdenes militares en una, gobernada por un solo y universal maestro *(bellator rex)*. 3.° Creación de «ejércitos» mixtos, donde junto con los soldados «protectores» marcharían los catequistas, apóstoles y teólogos, para la predicación religiosa; y los profesionales y artesanos, para adecuar a las nuevas condiciones sociales a los pueblos convertidos; y 4.° El ejército «pacífico» de conversión deberá actuar siguiendo los principios del *Arte* y ejerciendo

las veinte artes especiales. Se trata, pues, de la construcción de una nueva sociedad y de un mundo nuevo basado en la finalidad radical de la «primera intención», para, tras la destrucción del error, edificar un imperio basado en el bien, la verdad y la paz universal.

7. La paz como aspiración moral universal

El gran «signo externo» de la *Utopía* es la paz. Sin embargo, el ideal luliano no es asimilable a las posiciones que hoy suelen recibir el calificativo de pacifistas prácticos; o sea, Ramon Llull no es un neutralista político; su pacifismo es consecuencia natural y absoluta del orden formalista de «primera intención» y del «reino de amor» inherentes a la universal *Utopía,* realizable por medio de los principios universales del *Arte.* Si el hombre vive en medio de la guerra, no es debido a un injusto orden político social entre los reinos y entre los individuos, sino a una inversión del orden de «primera intención» y su sustitución por parciales órdenes de «segunda intención». La guerra o la paz, donde realmente existe es dentro del hombre mismo. Si los humanos guerrean lo hacen en razón de tres «carreras» (caminos) fundamentales: 1.° En razón del uso de las «armas sensibles». 2.° Por el uso mixto de elementos sensibles e intelectuales, y 3.° Por razones del uso de las armas exclusivamente intelectuales. En cualquiera de los casos, se trata de la modalidad del uso de referidos elementos sensible e intelectuales, en cuya raíz late entonces el principio de la discordancia, del desamor. Esto condiciona radicalmente la metodología de la paz que debe seguir los pasos siguientes. En primer lugar, la paz empieza en el interior de cada hombre concreto; no hay paz si cada cual no está en paz consigo mismo; lo que obliga a examinarse interiormente, a descubrir cómo lo sensible suele estar desmandado, interfiriendo las razones intelectivas; sólo cabe, pues, someter la sensibilidad a la razón. En segundo lugar, la paz exige el sosiego mutuo de los hombres alterados, de los que por no estar en paz consigo mismos más fácilmente entran en lucha. No hay guerra peor que la movida por estos hombres que parecen contrapuestos, y en el fondo son idénticos: dos seres dominados

por su sensualidad. En tercer lugar, cuando en esta lucha alguno de los dos descubre la íntima raíz de su actitud violenta y consigue dominarla, entonces debe intentar convencer a su enemigo racionalmente, mostrándole cómo él ha sabido doblegar su sensualidad y ofreciéndole su amor. Si no le venciese intelectualmente, con su razón y apoyado en el derecho, entonces deberá combatir no al «hombre» enemigo, sino sólo la sensualidad de éste. Cuando el enemigo es duro y recalcitrante o tan poderoso que ensoberbecido en su fuerza no quiere escuchar razones, no debe responder con igual violencia; la victoria está en la retirada, en huir de la disputa. En cuarto lugar, en la guerra mixta sensual e intelectual se precisa de una pacificación primera de las cosas sensuales, doblegando a éstas en su raíz y fuerza, colocando a la potencia sensual bajo el control de lo intelectivo y buscando finalmente una concordia en el nivel intelectivo y racional. Finalmente, en la guerra meramente intelectiva la paz se alcanza mediante la confrontación pacífica de las dos memorias, las dos inteligencias y las dos voluntades de los contrincantes, pues basta este contraste para que admitan que, en razón de su origen común en la finalidad última del orden divino, su concordancia fundamental es suficiente.

La preocupación de Ramon Llull por la situación más próxima a él y la relativa simpatía que, tras tanto diálogo y combate espiritual con el Islam, siente por los musulmanes, hace que intente una especial aplicación de esta concepción a las relaciones con los pueblos islámicos. Así, en primer lugar, convendría que se llegase a una paz «sensible» con los musulmanes «para hacer posible la convivencia». Alcanzada la paz sensible «se podría concordar en la guerra intelectual»; o sea, cabría una dialéctica pacífica, que naturalmente finalizaría de un modo necesario en la conversión del Islam a Cristo; en esto Ramon Llull no tiene dudas. Como resultado tendríamos la paz universal entre ambas comunidades, que Llull piensa que son las más importantes de su tiempo. Y habría esa paz universal no al modo de la estricta «coexistencia», sino por el hecho mismo de que ya no habría una sociedad de la cristiandad y otra sociedad del Islam, sino una sola sociedad, con una sola fe y una sola creencia, único principio garantizador de la paz universal y perpetua.

8. La «reforma» religiosa, condición de la paz

La «reforma» social, sin embargo, es previa a la paz universal y perpetua antes anunciada. Naturalmente, la sociedad *una* en fe, ciencia, orden y paz, es para Llull el imperio universal cristiano; por tanto, mal van los cristianos a propugnar esa paz si primero no se ponen en paz ellos mismos. La reforma social tiene un solo método: el amor y unas modalidades concretas que Llull aplica respecto a marido y mujer, padres e hijos, parientes y amigos, vecinos y extraños, pueblos y príncipes, fieles y clero, Papa y Reyes. El ser humano posee igual vocación por la pobreza que por la riqueza; los bienes de la riqueza, considerados en sí, no son malos; el mal está en la modalidad de su uso. El ideal cristiano y, por tanto, de la *Utopía,* es el de la pobreza. Pero ésta no consiste en la nuda no posesión y renuncia a todo tipo de bienes materiales, aunque la vida del pobre en el sentido material del término no sea despreciable, siempre que esté iluminada por el amor. Cuando este amor existe, incluso la escasa comida y la ropa miserable son tolerables. Pero la riqueza y la pobreza como realmente se miden es según la ética de la «primera y segunda intención». Quien ama y busca las riquezas con «primera intención» son los que se aman a sí mismos y rechazan la radical finalidad para la cual han sido creados; éstos aman a Dios como instrumento, como segunda intención, rebajándolo e injuriándolo; están, pues, llenos de vicios, y su riqueza es propia de ladrones y forajidos. Pese a que tengan, aparentemente, de todo, no poseen nada sino vileza y depravación; se adornan de la asquerosa vestidura del pecado, pese al aparente lujo de sus ropas, y se alimentan de podredumbre, pese a que tengan grasientas las manos de comer los bocados más suculentos. En cambio, si se ama a Dios rectamente y se busca el orden moral con la «primera intención», entonces es lícito el uso de los bienes materiales, pues se adquieren y se guardan las riquezas para el servicio común; se reparten de acuerdo con el amor de Dios.

Esta doctrina del uso de las riquezas debe aplicarse de un modo eminente en el terreno de la reforma religiosa, pues Ramon Llull considera que la crisis religiosa de su época nace del hecho de que los clérigos, y de un modo excepcional la

corte pontificia, han operado frecuentemente la inversión del orden intencional y en lugar de poner la «primera intención» en el servicio de Dios, la han puesto en el provecho propio y en el enriquecimiento externo, lo que ha motivado la corrupción del clero, el escándalo de sus costumbres, el boato exterior, el formulismo ritual y la pérdida del auténtico sentido religioso. Como en varias ocasiones he subrayado, Ramon Llull es uno más en el ansia general de «reforma» religiosa, que entonces significaba también la reforma social. En ella no tuvo más límites que el amor debido a Dios y el sentido de la paz y la concordia. Pero bien duro fue en su crítica del clero, de la curia romana y de los Papas. Recuérdese que lo menos que pide a un buen Papa es la renuncia al solio pontificio, como hizo Celestino V, y la conversión en estricto ermitaño: es lo que hace *Blanquerna.* El hecho de haberlo presentado en forma novelada ha sido la causa de la minimización del sentido «reformista» de Llull. Pero alguno tan poco sospechoso de mentalidad revolucionaria, como Menéndez Pelayo, ya subraya en los *Orígenes de la novela* el carácter de novela filosófica social del *Blanquerna* y del *Libre de meravelles.*

9. La restauración del orden axiológico como condición de la utopía

Ramon Llull es, además, testigo excepcional de la radical dificultad de la *Utopía* y de su sentido de retorno a las hipotéticas Bucolia y Arcadia perdidas. Es, pues, necesario retornar al origen, ya que en la sociedad imperfecta en que se vive, «pobres y despreciados son los *amigos del valor*», como dice la «Dama del Valor» en *Blanquerna.* Afligido y doliente, el juglar del valor, al no encontrar apoyo al auténtico valor en la Corte, se dispone a componer un poema satírico contra el valor usual y sus seguidores; Blanquerna le advierte y le enseña que tales valores vigentes en aquella sociedad más bien son «desvalor, malicia y defecto grande». Si quienes siguen estos disvalores se mofan de él y le desprecian, no es por causa del valor, sino que constituyen una auténtica burla del verdadero orden axiológico. La situación social de nuestro mundo, representada por «la corte del Barón», dice Blanquerna,

representa una radical inversión de los valores. Es entonces cuando el juglar pregunta a Blanquerna: «Ya que con tanta fuerza defendéis a Valor, deseo que me digáis qué es Valor.» «Valor —responde Blanquerna— es el valimiento de las virtudes frente a los vicios.» Es el principio que permite el orden de lo permanente y útil frente a lo perfecto y engañoso. Y Llull enumera toda una serie de valores, no del todo desemejantes a la famosa relación de Max Scheler: «Incluidos en el valor están la verdad, liberalidad, cortesía, humildad, mesura, lealtad, piedad, gratitud, conocimiento y otras muchas virtudes, hijas de la fe, esperanza, caridad, justicia, fortaleza, templanza.» La noción de valor es principio de los valores concretos; pero a su vez es el término final habitual de la realización de las virtudes. Por esto le llama Llull principio, medio y fin, aplicando las famosas distinciones de su *Arte*.

El sentido de raíz práxica del valor es expuesto por Llull aprovechando el episodio de la fortuita llegada del Emperador, extraviado de su séquito, persiguiendo a un jabalí. Blanquerna, tras saciar el soberano apetito con un trozo de pan, le preguntó al Emperador qué consideraba más provechoso, aquel pan o su imperio; reconociendo el monarca que en aquella ocasión más le valía el trozo de pan que todo su imperio. «Bien pobre de valor, pues, es tal imperio que no es tan provechoso como el pan para su propio dueño.» Basado en este aserto, Blanquerna estructura el orden axiológico en tres categorías o clases de valores: «La primera, en las cosas terrenales que sirven para sustentar y mantener el cuerpo», son los valores de lo útil, que diría Scheler. «La segunda, en ganar virtudes y méritos», o sea, los valores de lo humano. «La tercera, en cuanto todas las cosas son buenas, si Dios con ellas y por ellas es conocido, amado y servido»; o sea, los valores de lo santo. Tras el diálogo entre Blanquerna y el Emperador y el Juglar, llegaron al «palacio de la Dama Valor», al que está vedada la entrada de todos aquellos que han invertido el orden axiológico y combaten u odian al valor. «En este palacio reside la virtud Valor, abandonada y desterrada del mundo, y de sus amadores, que aman a Desvalor. Aquí llora y se queja a diario por sus ofensas. Deseando recobrar su honra, espera que sus fieles le restituyan el mundo, para que en honor y valor de Dios sean éstos multiplicados por todas

las tierra y entre las gentes. Desconsolada está la virtud de Valor; multiplicado el Desvalor y la Malicia. Mas en el deshonor del Valor, el daño lo experimentan todos los hombres.» Así, el Valor vive en vigilia de permanente espera, anhelando la llegada de quien de verdad quiera amarlo y se dedique a la procura de su honor, compadecido de su universal deterioro. Por esto, pese a los esfuerzos del Emperador y del Juglar, Dama Valor les niega la entrada a su morada, ya que ellos se contaban entre los causantes de su deshonra y destierro. Sólo a Blanquerna le permite el acceso a su morada, por ser el único auténtico servidor suyo.

El valor representa el orden axiológico ordenado por Dios. «Creado soy yo, Valor, para recordar y demostrar el valor de mi creador y señor. Dios hace valer los cielos y estrellas... para que el mundo posea valor sobre todas estas cosas.» Pero el hombre ha despreciado el orden social universal establecido por Dios; lo que el reduce, pese a su mayor categoría, en un ser inferior a las criaturas irracionales; que ha hecho del Desvalor su centro, amándolo y prefiriéndolo; gozando con los honores y riquezas mundanas desafectadas de su fin primordial y convertidas en el ídolo del anti-valor; mientras que son considerados como pobres y despreciados como ruinas los auténticos realizadores del Valor. Esto sucede en el orden civil y con más daño aún en el eclesiástico. Muchos hombres clérigos, religiosos, detentan los bienes de la Iglesia, cuya finalidad es ensalzar el Valor. Pero «¿quién es el que quiere levantar el Valor y honor de la Santa Madre Iglesia contra el deshonor, la infidelidad y el error? Numerosos son los hombres que quieren y desean el Valor de Dios, pero para que ellos tengan honor; pocos, en cambio, los que aman al Valor, para que Dios tenga honor». La crítica de Dama Valor es verdaderamente excepcional. Vivimos una «inversión de valores», nacida de la sustitución del orden radical final de «primera intención», por los valores de «segunda intención», quedándose el hombre centrado en lo puramente útil, placentero y sensual.

Tras el relato que Blanquerna hace al Emperador y al Juglar de las razones de la Dama Valor, aquéllos reconocieron que repetidamente habían faltado contra el Valor y seguido el Desvalor, y, por tanto, habían contribuido al universal des-

orden. Así, el Emperador reconoce que ha perdido el tiempo y el esfuerzo en la realización del Desvalor, tomándolo equivocadamente por Valor. Entonces, en presencia de Blanquerna, promete solemnemente que todos los esfuerzos de su persona y el poderío de su imperio serán puestos al servicio del Valor. Va a intentar que la virtud del Valor se convierta en la guía de su persona y de sus súbditos. Reordenará su vida; reestructurará el imperio, para que así se restaure el orden axiológico, se alcance la paz y reine Dama Valor con alegría que la compense de las pasadas tristezas. Para ello pondrá «orden en todo su imperio, utilizando aquellos hombres que son los amantes de Valor; enviará a este juglar y a otros muchos por toda la tierra». Así empezará por manifestar ante las cortes de los príncipes cuál es el auténtico valor, para que destronen los vicios, acaben con el culto a la inversión axiológica (el Desvalor) y se realice en todos, Emperador, príncipes y caballeros, juglares y poesía, la radical intención para la cual fueron creados por Dios.

10. La «construcción» utópica

La marcha dialéctica de la *Utopía* luliana alcanza su fase «constructiva» en la ejemplificación realizada en el *Libre de Meravelles* y en el *Blanquerna.* Pero en lugar de ver estas obras como plastificaciones o «novelación» de su ideal, creo que debe partirse de estas obras —es lo que he venido haciendo— para comprender el sentido total de la obra luliana. Con la excepción de Carreras i Artau y J. Xirau, no ha sido hasta ahora suficientemente subrayada esta dimensión esencial del pensamiento luliano, debido a que entre 1900 y 1960, aproximadamente, la *Utopía* había sido dada por doctrina periclitada y muerta. La excepción de los profesores Carreras i Artau es debida a su hondo conocimiento de la historia del pensamiento cristiano medieval; la del profesor J. Xirau, a escribir su obra desde la dolorosa coyuntura del exilio. Sin embargo, tanto el mejor conocimiento de la historia del pensamiento medieval, a nivel de estos años setenta y la reaparición de la *Utopía* en los años sesenta, permiten que se valore mejor la intención luliana. Cuando la situación es realmente

conflictiva, la *Utopía* no es un ideal, es una *real* idea *que todavía no fue,* pero que puede ser futuro. Esta conclusión —que cualquiera de los «bien informados» de hoy atribuirá y no erraría en ello, a H. Marcusse— aparece claramente dibujada en el *Blanquerna,* e incluso en el *Libre de Meravelles,* que representa el itinerario del sabio en busca de la auténtica realidad del ὄντως ὄν platónico. Félix sale a recorrer el mundo y a contemplar, y luego narrar, sus «maravillas», porque previamente ha concebido la idea de un Imperio universal cristiano. Félix es el hombre, la criatura por excelencia de Dios, a quien éste —en la obra su padre— le ha dado como misión y oficio recorrer el mundo para recoger sus maravillas y después manifestarlas. Félix actúa como el *filósofo,* cuya raíz no era otra, decía Platón, que el admirarse; se maravilla, se extraña, ante todo cuanto ve. Pero no se duerme en la contemplación externa, sino que indaga el principio y razón del extrañado ser de las cosas maravillosas, se trate de lo natural, moral, social, político o religioso. Al final de su exhaustivo recorrido, Félix profesa en una orden religiosa, de la que obtiene permiso para proseguir, ahora ya vestido del hábito correspondiente, su maravilloso viaje universal. Cuando muere, esta misión de investigación asombrada no queda agotada. La comunidad perpetuará su misión mediante la creación de un cargo de «asombrado buscador de maravillas» que ocupará un religioso, que, en lo sucesivo, recibirá siempre el nombre de Félix.

Pero donde la construcción de la *Utopía* alcanza su cumbre es en el *Blanquerna,* la obra máxima de Ramon Llull, única que puede explicar el sentido total de su obra. Si alguien desea comprender de verdad el pensamiento de Llull, aunque haya ya leído algunas de sus obras o incluso todas, aquél se le aclara exhaustivamente si lee primero, o relee de nuevo, el *Blanquerna.* En ella está la *Utopía* completa; el complejo mundo histórico social de las circunstancias del entorno del Llull, e incluso una parte no despreciable de su propia vida, en sentido real e ideal. Su «argumento» es harto simple, pero por sí solo no dice nada. Es la admirada y apasionada narración de las andanzas de un «quijote» medieval y catalán, *Blanquerna,* hijo de Evast y Aloma, bus-

cador de la perfección, espoleado por el ansia del bien y de lo mejor. Pese al ejemplar comportamiento matrimonial de sus padres, *Blanquerna* renuncia a dicha estado; y sucesivamente experimenta el estado de religión, la condición de prelado y de pontífice. Ninguno de estos sucesivos «estados» le satisface plenamente ni encuentra en ellos el ideal de perfección. Entonces Blanquerna se refugia en la vida eremítica, que había sido su inicial vocación. Rompe con todos los lazos, no sólo los familiares, sino los jerárquicos de religión y se entrega a la pura contemplación de Dios, como el amigo que sólo halla consuelo y reposo en el amor del Amado.

La sociedad modelo que Ramon Llull traza en *Blanquerna* es la que he intentado ir descubriendo a lo largo de todo este capítulo. Pero aún quedan algunos aspectos, no suficientemente expuestos, que merecen especial consideración. El primero es el de la profunda crítica de la vida de las órdenes religiosas y de la jerarquía eclesiástica. Generalmente, se explica dicha crítica por las circunstancias de su tiempo. Creo que esto podría valer para el alto clero, la curia romana y algunas de las viejas órdenes monásticas; no era este el caso de las órdenes mendicantes, que apenas han rebasado el medio siglo cuando Llull escribe *Blanquerna;* tampoco lo era él de todas las órdenes religiosas, más aún cuando, al menos por la falta de alusiones, Llull realmente pocas conocía. Los ejemplos que pone son más aplicables a las órdenes mendicantes, y muy especialmente a los dominicos, que a las monásticas procedentes de la alta Edad Media. Para colmo, Ramon Llull es el único pensador medieval de su tiempo, que sin incurrir en la condena ni en el fácil recurso del desprecio, ignorancia o petición de supresión del pasado, se ha planteado el problema de la renunciabilidad del trono pontificio y ha hecho de la renuncia de hecho de Blanquerna, premisa del camino de perfección. Es cierto que en diciembre de 1294 el Papa Celestino V renunció a la silla de San Pedro, ejemplo insólito no repetido hasta nuestros días, pese a que la recomendación papal de la renuncia a la jurisdicción episcopal a los setenta y cinco años y la minusvaloración de los cardenales ancianos, al no tener derecho al voto en el consistorio para el nombramiento de pontífice, hizo circular más de una vez el rumor

de la posible renuncia de Pablo VI. Pero el *Blanquerna* fue escrito entre 1282 y 1287, antes de la subida al solio pontificio de Celestino V. No es, pues, la explotación de un ejemplo. Además, la renuncia de Blanquerna resulta condición previa experimental del camino luliano hacia la vida perfecta. La implícita conclusión de que la vida espiritual inherente al cargo de pontífice no es la vida experimental perfecta del cristiano auténticamente amante de Dios como Amado, es evidente. Porque no se trata de criticar a un mal pontífice, cosa que también hizo Llull, ni de avecindarlo —por su mal gobierno del orbe cristiano, que no por su condición— en el *Infierno,* como haría el Dante; sino de que un excelente Papa, Blanquerna, renuncia a la silla de San Pedro, porque su perfección personal es incompatible con el ejercicio de las altas funciones del Pontificado.

El segundo elemento que debe subrayarse es precisamente el carácter peculiar de la misión del Pontificado. Sobre este punto se ha incensado tanto a Ramon Llull, que el exceso de «botafumeiro» ha impedido ver la complejidad de su posición. Así, cegados por el Llull precursor de la *Sociedad de Naciones* de antaño y de la ONU de hogaño, no se ha visto que la *Utopía* luliana, precisamente por su talante universal y cristiano, confina al pontificado a su dimensión socio-política. Naturalmente, el Papa y la curia son cristianos, y religiosos; pero porque son cabeza de una estructura social cristiana. Su relevancia religiosa respecto del Emperador, Príncipes, etc., es modal y sacramental; pero no espiritual; la fundamental dimensión social de arbitraje del «Papa» Blanquerna lo ponen de manifiesto. Lo que *piensa* el «Papa» Blanquerna es la necesidad de una sola comunidad social cristiana, que vivirá en concordia y paz, *cuando obedezca a un solo príncipe;* o sea, cuando sólo haya una *res pública.* Mientras tanto, el Concilio y el Papa lo que tienen es que representar una función de árbitro entre los príncipes. Refiere Llull que se presentaron ante el «Papa» Blanquerna dos frailes conocedores de la lengua árabe, que no habían conseguido alcanzar el lugar donde realizar su misión evangelizadora, debido a la inseguridad de las rutas que debían recorrer; Blanquerna reunió entonces el Consistorio Papal —que en la *Utopía* luliana funcionaría como un

órgano social de carácter universal—, acordándose el nombramiento de un cardenal encargado de asuntos supranacionales, para ponerse en contacto con los príncipes, incluso mediante la visita personal. El «Papa» Blanquerna envió mensajes y presentes a los príncipes, para que cuidasen de la seguridad de las rutas. El cardenal, que funcionaba como un «secretario de Estado», pero ejecutivo, se encargó de establecer iglesias, hospitales y posadas en los caminos, así como de la mejora de las obras de fábrica de éstos. Así se establecía la libre circulación de misioneros y viajeros y se facilitaba la labor de prédica y evangelización, para todo lo cual se instituyó una renta permanente dedicada a estos menesteres. Mediante los viajes y el intercambio entre personas de todas las naciones, no sólo se favorecía la difusión de la fe, sino el desarrollo de la armonía y la caridad entre los pueblos. Como, pese a estos esfuerzos, surgen disputas y luchas entre las distintas naciones, el «Papa» Blanquerna encargó a sus «embajadores» que visitasen los distintos pueblos y tuvieran cuidado de asegurar qué comunidades eran las causantes de las injusticias, para arbitrar entre ellas y resolver pacíficamente las querellas.

La labor de conciliación universal debería culminar con el establecimiento de una asamblea anual, que se reuniría en un lugar neutral y seguro y que estaría integrada por los príncipes y jefes de comunidades, o sus representantes; y, como en los capítulos generales de las órdenes mendicantes, se tratase de la paz universal entre todos los pueblos y comunidades, corrigiéndose recíproca y mutuamente a los que hubiesen faltado a la paz común. Aquellas naciones que no acatasen los fallos de la asamblea universal serían castigados con una fuerte sanción pecuniaria. Llull estaba seguro, pues esa es la conclusión, que con estos procedimientos se alcanzaría y luego se mantendría la paz entre todas las naciones y comunidades. La sociedad universal cristiana que así se restauraría y mantendría, sería la comunidad universal perfecta. Su estructura sigue, naturalmente, la típica del sistema medieval del paralelismo entre el orden celeste y el orden temporal y sus interrelaciones «espirales». Por tanto, respeta escrupulosamente el sistema de las dos jerarquías «descendentes»: eclesiástica y civil, aunque en mi opinión —en

tanto que las dos son *a radice,* en razón de su finalidad de «primera intención», religiosas —su configuración es fundamentalmente política. Aunque se ha afirmado que frente al comunismo platónico de Arnau de Vilanova la postura de Ramon Llull representaría un cierto reconocimiento «conservador» del *status* social, la lectura de su obra, y en especial del *Blanquerna,* obligan a rectificar esta distinción en lo que se refiere al fin. Pienso que Arnau de Vilanova y Ramon Llull coinciden en la intención final, que no es otra que el ideal comunismo platónico cristianizado; recuérdese lo que dice acerca del uso de las riquezas, de los *officia,* o deberes, del servicio o uso de las virtualidades de las «clases» sociales estamentales. La conservación de éstas no es incompatible con el comunismo platónico, pues también Platón estructuró a los humanos en los tres estamentos (filósofos-gobernantes, defensores y clases artesanales, comerciales y agrarias). Las diferencias entre Arnau de Vilanova y Ramon Llull residen en la modalidad; la metodología de Arnau es más directa, diríamos; más apresuradamente «revolucionaria»; la de Ramon Llull es fundamental evolutiva. Pero la sociedad universal, perfecta y unitaria, es una meta absoluta, irreversible y definitiva para el acendrado neoplatónico mallorquín. Tanto que alcanza algo que no llega a exponer Arnau: la comunidad igualatoria hasta en la expresión lingüística: «Podéis conducir a buen término —dice a Blanquerna uno de sus «cardenales»— que en todo el universo sólo exista un lenguaje, una creencia, una fe y, por tanto, un Papa.»

Ha extrañado a muchos críticos que el primer pensador medieval que de un modo tan reiterado, temprano y excelente ha utilizado la lengua vernácula en la expresión estricta de su pensamiento, y no sólo en obras dedicadas al común de los humanos, sino incluso a aquellos que de sobra manejaban la lengua latina, su elección del latín como lengua común universal. Me encuentro, a mi vez, sorprendido de tal extrañeza. Es cierto —y soy de los que con más ahínco he subrayado la importancia del hecho, frente a los que no lo citan o lo minimizan— que Ramon Llull, como he dicho varias veces, es el *primer* pensador medieval que tiene una importante obra filosófico-teológica escrita en len-

gua vernácula; que ha realizado un tenaz esfuerzo en montar la terminología filosófico-teológica en catalán, con aciertos extraordinarios, que en muchos casos me han obligado, para no mantener los inevitables catalanismos, a recurrir a cultismos o modismos castellanos, en sentidos no los más habituales. Pero esto no es óbice al deseo de una lengua culta universal y menos en un pensador tan preocupado como Llull por la posibilidad del *Arte* general como una *mathesis* universal. Su petición de la unificación de las «costumbres» de todas las naciones es conclusión obligada de su concepción comunista platónica. Respecto al uso universal del latín hay que leer con detalle todas las precisiones de los textos de Llull. Así, en primer lugar, lo que pide es «que dentro de cada provincia —entiéndase región, o mejor *nación,* en el sentido medieval del término— exista una ciudad donde todos hablen el latín»». O sea, que en los centros del tipo de Barcelona, Bolonia, Montpellier, París, Roma, Salamanca, Toulouse, etc., se imponga un lenguaje común; y en la Edad Media la única posible *koiné* era el latín. El segundo lugar, pese a su platónico deseo de la sociedad universal, Llull piensa ante todo en los países de lengua romance y en el habla culta, ya que dice: «porque el latín tiene muchas palabras de los demás lenguajes y en latín están compuestos nuestros libros.» Recuérdese que para los medievales, la *Escritura* era *latina* y latina era la lengua del Aristóteles medieval. Si aún en nuestros días, de posible traducción simultánea, somos muchos los que propugnamos una *lengua científica común,* que comprendiese los «lenguajes» biológicos, físicos, matemáticos, psicológicos, etc., y a ningún sensato se le ocurre pedir la «traducción» de la nomenclatura química o de la formulación algorítmica, intentemos comprender la situación medieval. La postura de Ramón Llull me parece congruente en su misma raíz; precisamente los defensores de las lenguas vernáculas somos a la vez los más frecuentes propugnadores de una lengua científica internacional común; y no sin tristeza hemos presenciado los estúpidos ataques a la lengua latina, que por larga tradición y pervivencia de la formación humanística, hubiera podido ser un instrumento aún útil, como lo es en grandes ámbitos espaciales del mundo actual, el inglés y el español. Quien escribe

esto, nacido en Andalucía, y largos años ya enraizado voluntariamente en tierras del antiguo reino castellano-leonés, no sólo ha considerado siempre un deber —más que un derecho— el uso de las lenguas vernáculas, sino que se siente ofendido al escuchar los atropellos fonéticos y aun las alteraciones en la toponimia de las diversas lenguas hispánicas. Pero esto no impide que con igual fuerza defienda la utilidad «regional» de la lengua española, que tantos pueblos hablan en el mundo; y la necesidad de un lenguaje común internacional. Que esto último pensase también el primero y mejor cultivador de una lengua vernácula en el pensamiento medieval, me parece no un contrasentido, sino una meritoria y racional congruencia.

X

LA MISTICA LULIANA

1. El puesto central del pensamiento místico en Ramon Llull.—Una de las primeras obras de Ramon Llull es el muy extenso *Libre de contemplació en Dèu.* Se trata de una obra enciclopédica, de casi tres mil páginas en la muy útil edición de Mallorca, redactada cuando apenas tenía los cuarenta años. Al parecer fue escrita primero en árabe, y luego muy ampliada en catalán. Por sus orígenes y por algunas expresiones pudo tener una finalidad apologética, pero en la redacción actual es una obra, como dice en el Prólogo, para «alabar a Dios y obtener de El la gloria y sus bendiciones». Si se compara esta obra con otras más «escolastizadas», como las polémicas antiaverroístas, en seguida se advertirá la diferencia. Pese a su extensión —causa capital de que no sean muchos, incluso entre los expositores de Llull, en los grandes manuales de historia de la filosofía, los que la hayan manejado con cierta soltura— es una obra cuidada, bien estructurada, y según críticos bien conocedores de la lengua catalana, de excelente estilo. Torras i Bages, hace muchos años (1897), escribió que la consideraba la mejor obra de Llull y que representaba para la literatura catalana lo que fue la *Divina Comedia* de Dante para la italiana. Carreras i Artau (1939) la llama «la obra capital de la literatura catalana». El sentido amoroso de unión a Dios de esta obra acompañará siempre la vida y la obra luliana; y ni sus duras polémicas, sus azarosos y difíciles viajes, sus apasionadas campañas misioneras, en tierra de infieles o en la misma corte pontificia, apagarán esta luz, posiblemente la fundamental de la obra de Llull, auténtico *jotglar* de Dios, si los hubo. El pensamiento místico de Ramon Llull es, a mi entender,

el centro de toda su especulación, porque lo fue de su vida. Es el eje en torno al que se mueve «circularmente» todo el fin, la intención y la dialéctica de su pensamiento: y es por esto por lo que, a la hora de buscarle una explicación, lo he considerado como ejemplo típico del pensamiento «circular».

Ontogenéticamente, el pensamiento de Ramon Llull nace de esta exposición de la realidad contemplada en Dios. A lo largo de toda la exposición he ido subrayando los orígenes filogenéticos, históricos. Pero al haber realizado la reestructuración expositiva, que he seguido en este libro, el eslabón dialéctico de engarce entre el *Arte* y la contemplación mística, está representado por la concepción de los «puntos trascendentes» y de los «sentidos espirituales». Los primeros eran los instrumentos para que nuestra inteligencia, yendo más allá de la naturaleza de este mundo, pudiese saltar hasta el «objeto soberano»: Dios en sí mismo. Los «sentidos espirituales» son los operadores del más auténtico conocer: el que no se conforma con ser «conocimientos» (las ciencias positivas, se diría hoy), sino que es *Sabiduría;* que no concluye con un aprender estricto, sino con un saber que es, al mismo tiempo, amor. El «nuevo trovador de Cristo», en expresión de Carreras i Artau, lo ha expresado en forma harto patente: «Yo soy —hace decir al personaje "Filosofía" en la *Lamentatio philosophiae*— *Filosofía* de dos modos. Primero, con el sentido y la imaginación, mi inteligencia produce la ciencia; después, lo soy con las doce emperatrices, que son: la divina bondad, grandeza, eternidad, poder, sabiduría, voluntad, virtud, verdad, gloria, perfección, justicia y misericordia. *Con éstas soy superior y alcanzo corona de oro;* en el sentido y la imaginación soy inferior y sólo obtengo corona de plata.»

Un pensamiento tan central, tan querido y tan largamente desarrollado a lo largo de su vida por Llull, tiene que tener matizaciones históricas y está sometido a la evolución natural que se da en todo el pensamiento humano. Si ya era difícil en el *Arte* hacer una exposición que equidistase entre el Scila de una sistematización única y el Caribdis de una serie de exposiciones históricas, allí al menos el principio de la lógica simbólica combinatoria era común. Aquí

la complejidad es mayor; los terrenos en que se mueve, muy amplios; las aplicaciones, a veces sorprendentes; las obras, aparentemente muy distintas en intención. Por esto, partiendo del análisis central del *Libre de contemplació en Dèu,* la expresión de la mística luliana se expondrá en su «presentación» histórica.

2. La génesis personal de la mística luliana

«Comenzamos esta obra —escribe Ramon Llull en el prólogo del *Libre de contemplació en Dèu*— con gran alegría, con gran audacia; forzados por un gran amor. Y al modo del hombre que se arriesga con el fin de conseguir lo que tanto ama, de buen grado nos entregamos también a la aventura en el modo de tratar con esta obra.» No desearía que nada le impidiese acabarla; pide a Dios que le deje, al menos, vivir hasta concluirla; tanto le complace el hacerla. Nada puede hacer que no sea ella, pues no le queda ni tiempo ni gusto para ocuparse en otra cosa. La ve crecer día a día, como esas pesadas cargas que la hormiga arrastra, pese a ser mayores que su cuerpo; como ésta, es mayor que sus fuerzas. Pero como esforzado operario, cuando termina un capítulo, da gracias y se congratula; al final de la obra se regocija tanto «con la obra bien hecha», que besaría la tierra y daría gracias a Dios por la ayuda excepcional y las gracias que han hecho posible su trabajo. Esta pasión y esforzado ímpetu proceden, en cierto modo, él mismo lo reconoce, de su conversión a Dios. Así, con la inevitable deformación catatímica, Llull rememora su pasada vida escandalosa; pero con una muy profunda sinceridad personal, que le lleva a desconocer que está exagerando, pero que lo hace «axí com lo trobador se guaba de bé esser enamorat per tal que la cansó ne sia mellor» (como el trovador que exagera su enamoramiento con tal de que la canción resulte mejor). En segundo lugar, el nuevo camino emprendido y las hermosas «moradas» de la ruta que ya entrevé, le hacen quejarse de su estado presente. Aún tiene que vivir en la sociedad, en una ciudad poblada; con amigos y sus familiares: su mujer e hijos, a los que aún ha de atender. En tercer

lugar, tampoco le es más grata la situación de la Cristiandad. Nadie se preocupa de verdad de la conversión de los infieles; las campañas de reconquista de Tierra Santa están abandonadas. Las culpas de la situación alcanzan a todos; clérigos y seglares; al Papa, como a los Príncipes; a cardenales y obispos, como a los caballeros. Finalmente, Ramon Llull sueña con el martirio como suprema muestra de amor y como procedimiento para adelantar la unión definitiva del alma con el Amado.

En este clima hay que entender la afirmación de Ramon Llull de que ha escrito este libro a base de razones filosóficas y teológicas; pero, claro está, en el sentido que Llull daba a dichos términos. Así, aparece un deseo incontenible de no dejar ningún cabo suelto, de agotar los problemas y los conocimientos, de aclarar con ejemplos todas las cuestiones, aunque haya aclaraciones que complican en vez de aclarar. La «filosofía», pues, a la que se refiere Llull es la «sabiduría» de los sentidos espirituales y aplicada a todos los misterios de Dios y a todos los principios de la fe cristiana. Esto lo explica muy bien en el último capítulo de su obra, que lleva el número 366. En él nos cuenta cuáles fueron sus propósitos y cómo debe entenderse su obra. Ramon Llull confiesa, con toda ingenuidad, que está muy satisfecho de su trabajo; cada parte realizada le va pareciendo mejor que la anterior. También presume de la ayuda divina recibida y de los beneficios que podrá aportar su obra, a saber: curación de las enfermedades sensibles o intelectuales del hombre, enseñanza del arte de la discusión, conversión de los infieles a la fe, de los errados a la verdad, de los tibios al fervor apostólico, aumento del honor, poder y riqueza de la Iglesia romana y, sobre todo, enamoramiento del hombre de Dios, hasta desear morir por amor de El. Para mejor aprovechar su obra recomienda el que se aprenda volumen tras volumen, previo conocimiento de su terminología filosófica y teológica. Para ello pueden seguirse varios sistemas: leer un capítulo diario (de ahí los 365 capítulos, pues el 366 es el que analizamos), durante todo un año; leer trozos elegidos al azar; estudiarlo de acuerdo con el índice de las materias. Pero el mejor modo consistiría en analizar profunda y detalladamente la parte elegida y, si fuera

preciso, añadirle algún trozo o parte más, para formar un conjunto doctrinal que reporte el mayor aprovechamiento. No extrañe, pues, que al final del referido capítulo 366, Ramon Llull no sólo dé las gracias a Dios, sino que «piropee» a su obra y se preocupe por su futuro destino, no sea que la destruyan los malvados, envidiosos e ignorantes; por eso confía a Dios y sus santos, la custodia y depósito de su libro, a fin de que su obra sea conocida, divulgada y defendida por todo el mundo y apreciada por los auténticos buscadores de la verdad.

3. La presencia de Dios en el alma humana

El camino de la unión mística no es para Ramon Llull una vía extraordinaria, por partir, como tantas veces ya se ha indicado, de la presencia fontanal de Dios. Se inicia el camino, porque a Dios se le tiene y no se le tiene al mismo tiempo. Pero ya en aquella bien poca y empañada imagen que de El tenemos se nos muestra tan esplendorosamente, que lo menos que se puede desear es unirse a El. «Si el hombre encuentra una piedra preciosa se complace grandemente por su hallazgo, al verla brillar y saberla buena; como nosotros que sabemos que Vos existís no íbamos a alegrarnos por vuestro Ser, siendo así [además], que está en el ser y no en la privación. Gran maravilla sería que no se alegrase de encontrar la cosa infinita, quien muestra su contento por el hallazgo de las finitas.» En esta finitud de las cosas, y muy especialmente en la del hombre, en la de sí mismo, está el punto de partida dialéctico del ascenso al amor de Dios. Nos conocemos radicalmente finitos en nuestro ser y en nuestro obrar, y dentro de nuestra operación en aquello que parece lo más típico nuestro, respecto de las restantes naturas: el saber. Creemos conocer algo de las cosas; pero cuando ese poco lo comprendemos, entonces advertimos la limitación del humano entender, que apenas atisba la esencia de los entes y la del alma humana y que está sumido en gran ignorancia respecto de la esencia de Dios. No sabemos, en verdad, qué sea, nuestro ser ni el ser de la estricta materia, ni el tiempo; ignoramos el pasado y el futuro; hasta el tiem-

po presente, por su parquedad, se nos escapa. Si esto es así, qué no podrá decirse del ser de la existencia angélica, o de nuestra propia alma. La conclusión de Llull es obvia: mucho es lo que tenemos que ignorar de la Esencia divina en sí misma considerada. Aun así, la chispa que percibimos por la noción del modo excepcional de la existencia divina, nos obliga al esfuerzo a la vez intelectivo, volitivo y de amor hacia Dios.

Empero, Dios no sólo nos ha permitido saber su existencia, sino que ha querido anunciarnos al menos su inefable esencia por medio de las «dignidades» divinas. Las criaturas señalan a Dios mediante su participación en dichas «dignidades»; pues al ser buenas, o justas, o poderosas, etc., «señalan» la bondad, la justicia, el poder, y lo mismo el resto de las «dignidades». Mas aún, si consideramos los modos y categorías de las criaturas, como los ángeles, el firmamento, el hombre, los animales, los vegetales, los minerales y los elementos, se nos mostrará su sentido y con éste el significado y presentación de dichas «dignidades». Y es así porque la presencia divina late en todo lo creado. Si esto es posible, lo es porque la existencia divina está en todas las cosas y en sí misma; y por el excepcional e infinito modo como existe en sí, puede existir en todas las cosas. Y dentro de éstas hay una, el hombre, en la cual la presencia divina no puede ser ignorada por ella. La presencia de Dios está en nuestra propia alma. No es preciso que el hombre vaya muy lejos para sentir a Dios. El lugar más seguro es el más cercano: el corazón del justo; en cambio, el más alejado está también muy próximo: el corazón del pecador. No hay mejor espejo de Dios que el alma humana; cuando nos dominan los sentidos, nada deja ver; cuando queda limpia de la sensualidad, es el limpio espejo en que se revelan los inexcrutables secretos de Dios. Así, puede elevarse hasta las altas virtudes divinas, las «dignidades», viéndose al mismo tiempo a sí misma en lo que radicalmente es y pudiendo conocer lo que antes era secreto, porque ni de ella misma sabía la perfección que le ha dado Dios. Pues lo mismo que el espejo sólo refleja lo que tiene enfrente, el alma humana no puede alcanzar conocimiento alguno de Dios si éste no se le enfrentase con

la gracia que confiere para el mejor conocimiento de sus «dignidades».

Si Dios quiso así esto del alma tenía que querer también el dotarla de los instrumentos adecuados que le permitan el conocer, el querer, el acceder y el amor a Dios, hasta la intimidad de la unión suprema. Estos instrumentos operativos son las tres potencias del alma y los cinco sentidos espirituales. Las potencias del alma, además, tanto por su naturaleza como por su actividad, reflejan las virtudes divinas; y, de un modo eminente, la Trinidad personal. A la esencial naturaleza del alma humana le corresponde la «generación» de la inteligencia por la memoria; y la «procesión» de la voluntad de la inteligencia y de la memoria. Pues ¿puede ser entendido lo que no es antes recordado? ¿Puede ser querido lo que antes no es recordado y conocido? Mas, al igual que en Dios, aunque de modo mucho menos excelso, la naturaleza de las tres potencias no son tres almas, sino que su unión es lo que constituye la sola alma racional del hombre; en cambio, cada una de las potencias posee su actividad propia. Así, en la vida anímica del hombre, la memoria nos recuerda objetos, figuras, formas, colores y situaciones; la inteligencia conoce las diferencias, coincidencias, diversidades entre unos y otros; la voluntad prefiere o pospone unas cosas y situaciones a otras. Cuando el hombre utiliza sus potencias en el mundo sensible, debido a la no simplicidad y habitual y compleja composición de estas cosas, las operaciones de las potencias se presentan más diferenciadas. Pero al elevarse al mundo espiritual, su operatividad se presenta mucho más unitaria. Y cuando el hombre sólo piensa en la bondad suma y las restantes «dignidades» divinas, sólo recuerda a Dios, sólo entiende a Dios, y sólo quiere a Dios. La memoria, empero, se limita a recordar; la inteligencia entiende por qué es así la gran Bondad y restantes «dignidades», tanto en sí mismas intrínsecamente, como extrínsecamente en su donación a las criaturas. Lo que sucede es que en esta visión contemplativa de Dios, los límites entre el recordar y el entender son tan pequeños que casi no advertimos la diferencia entre la operación de una y otra potencia. Pero, al mismo tiempo, está también la voluntad queriendo aquella Bondad de Dios o cualquiera de las otras «dig-

nidades». Así la memoria contempla a Dios recordando; la inteligencia, entendiendo, y la voluntad, amando; y este querer no es otra cosa que el deseo de estar unido a Dios en su Gloria.

Consideradas en sí mismas las tres potencias del alma, son iguales en ser y operación. Las tres son esencialmente simultáneas y operativamente consecuentes. No hay recuerdo sin comprensión, ni entendimiento sin recuerdo; ni recuerdo ni conocimiento sin querencia o nolencia. Ambas, dice Llull de estas dos últimas, son dos voluntades, aunque a veces se suceden tan rápidamente que no llegamos a discernirlas claramente. Entonces, en el ejercicio concreto, la voluntad posee mejor actualidad. El voluntarismo intelectualista aparece ahora claramente subrayado por Ramon Llull. «El amor —escribe— es tan grande, noble, verdadero y justo en el animal racional, que es mayor la actualidad a que accede el querer, que la de la que consiguen la memoria y la inteligencia.» La razón de esta primacía de actualidad reside en que la voluntad puede querer no sólo lo que recuerda y entrevé la memoria o inteligencia, respectivamente, sino incluso lo que éstas no pueden recordar ni comprender, como sucede con la Esencia divina. Parece que para Llull el corazón, órgano del querer, es mejor que la cabeza, órgano del recordar y entender.

4. Los «sentidos» espirituales

La incapacidad radical de los sentidos corporales para captar, según Ramon Llull, la realidad no sensible, es compensada por la existencia de los «sentidos» espirituales que lo son del alma. Estos sentidos espirituales son cinco: reflexión, apercibimiento, conciencia, sutileza y fervor. Estos «sentidos» no rompen la unidad del alma, pero en su operatividad, o sea, en el modo de referirse a la verdad divina, se diversifican:

a) *Reflexión*

La «reflexión» es la vista intelectual; como «ojos del alma» ven mucho más que los del cuerpo. La vista del cuerpo no puede conseguir ninguna noción de Dios, ni ayu-

da suficientemente al amor, porque precisa la presencia del objeto amado; en cambio, la «vista» del alma sí puede atisbar las «dignidades» divinas, lo mismo que ayuda fundamentalmente al amor, ya que «el hombre se enamora con mayor fuerza viendo intelectualmente» a lo que ama. De todos modos, la «reflexión» es limitada; se colma con muy poco, y exige un gran y continuado esfuerzo mental. Pero, pese al agotamiento que su dedicación a Dios determina, la «reflexión» es lo único que puede dar mayor libertad, poder y sabiduría al alma. Como resultado de su esfuerzo, el alma progresa en el amor, contricción, devoción, lealtad, poder, verdad, etc., y, sobre todo, alcanza una peculiar y excepcional dulzura: la que proporciona la proximidad de Dios y la contemplación de su esencial deidad.

b) *Apercibimiento*

El «apercibimiento» es el conocimiento acompañado de imágenes sensibles. Constituye el primer paso en la vía espiritual, sirviendo de escalón de ascenso al conocimiento meramente intelectual. Por eso lo recomienda Llull al inicio del camino de la contemplación de Dios. Lo mismo que el hombre que habita los lugares más poblados, las ciudades, parece más inteligente, porque al conocer más personas y cosas, sus sentidos están más desarrollados, y puede saltar mejor a la comprensión de lo sentido, así también en la vida espiritual, el conocimiento intelectual obtenido a partir del sensible le puede servir de inicio de camino. Así puede pasar a conocer otras intelecciones, arrancando de aquélla. Pero el simple conocimiento humano no puede llegar por sí sólo a los tramos esenciales del camino, que sólo se recorren con ayuda de la fe, a la que no puede ascender la razón por sí sola, ya que la fe está allende la naturaleza humana. Aquellas cosas que están dentro del ámbito del curso natural de las cosas pueden ser conocidas, pese a su complejidad, a partir de las cuatro causas (eficiente, formal, material y final). Pero la fe tiene un contenido que rebasa ese curso natural, como Unidad Divina y Trinidad de Personas, Procesión de las Personas, Generación del Verbo, Creación, Encarnación, Resurrección, Eucaristía, etc. Para «apercibirlas» precisamos

del auxilio divino de cuatro virtudes divinas: Perfeccción, Poder, Sabiduría y Verdad, que han de operar con las «potencias» y «sentidos» del alma. El contexto de Llull, el texto no siempre es claro y muchas veces reiterativo, exige que se interprete ese auxilio como el proporcionado por la fe.

c) *Conciencia*

La «conciencia» es el sentido espiritual que rige la conducta práctica del hombre en su ascenso a Dios. Al igual que poseemos sentidos para conocer las cosas que nos son necesarias para vivir, así también el alma posee el sentido de la conciencia, por medio del cual conoce cómo debe operar y qué debe omitir, por amor de Dios, para avanzar por el camino unitivo. Así la conciencia opera como la vista, siendo sus ojos la justicia y rectitud. Como un faro espiritual, la conciencia acusa, amonesta y manda, produciendo temor ante el pecado; mueve al arrepentimiento y dolor por nuestros pecados y faltas y despierta la voluntad de hacer el bien y lo que es justo. Sin embargo, como todas las cosas humanas, la conciencia es limitada y finita y entonces no siempre puede obrar con toda claridad, lo que produce su perplejidad, brotando entonces la conciencia dudosa. Las causas de este estado de la conciencia, aparte su finitud, son: 1.° Las diferencias entre los sentidos corporales y las potencias anímicas. 2.° El olvido y las deficiencias mnésicas. 3.° La falta de desarrollo intelectual. 4.° La voluntad débil. 5.° La pasión o amor excesivos. 6.° El miedo insuperable. 7.° La conciencia simultánea de elementos justos y otros injustos. 8.° La ignorancia de los principios y fines de todas las cosas. 9.° La conciencia simultánea de lo que es verdadero o falso en los seres. 10.° La ignorancia del límite de las posibilidades encerradas en las cosas. 11.° La inadecuación entre las intenciones y las acciones. 12° La tentación, y 13.° Las opiniones vacilantes.

d) *Sutileza*

La sutileza que proporcionaba al hombre el ingenio en el plano del conocimiento general, es extraordinariamente ne-

cesaria como «sentido» espiritual. Sin ella el alma carecería de agudeza para poder distinguir entre los complejos fenómenos de la vida espiritual y de habilidad para salir de las situaciones conflictivas que, por ejemplo, antes aparecían en las complejas causas de la conciencia dudosa o perpleja. Para desarrollar la sutileza espiritual, que permite discernir en las situaciones difíciles o confusas, es preciso que sean superados los límites de lo sensible y que el pensamiento sólo se ocupe de lo meramente espiritual; sólo así, puede este «sentido» discernir con ingenio en las cosas referentes a la naturaleza divina.

e) *Fervor*

El «fervor» es una supravoluntad operativa que enardece al hombre en su ascenso amoroso. Ramon Llull, no contento con los dos términos catalanes que usa, harto expresivos: *frevor, coratgia,* acuña uno nuevo, *sobrequerer,* para expresar que es una voluntad extrapotenciada. Sus raíces residen en la potenciación de las virtudes anímicas. Así, para amar con fervor y coraje, se precisa una cierta *hipermnesia* (sobrememoria), un refuerzo de la inteligencia y una gran fuerza de la voluntad. Parecía, pues, que era casi imposible; pero aquí, observa Llull, las potencias anímicas son como recipientes elásticos capaces de rememorar, entender y querer lo que seamos capaces de proponerles. Así, lo que puede mover el mayor fervor tiene que ser lo que es más bueno, grande, etc., o sea, Dios. Por esto escribe Llull: «A Vos clamo en gran manera, por mi gran fervor que me inquieta día y noche a amaros. Es tan grande el coraje y el fervor de mi alma para querer a Vos, que desea amar allende los límites de su fuerza; y ya que no puede querer más allá de esos límites, me inquieta, me molesta y me manda que ame allende la potencia de mis fuerzas.»

La importancia del «fervor» en la vía espiritual unitiva es tan grande que Ramon Llull ha dedicado el capítulo 221 al «arte mediante el cual el hombre puede vivificar o mortificar su coraje y su fervor», concebido como una terapéutica. El médico para curar al enfermo procura «atemperar» su complexión, su constitución; el médico espiritual deberá

aplicar su acción a la constitución del sujeto espiritual, actuando con su potencia imaginativa sobre las siguientes cualidades individuales: 1) Inteligencia. 2) Memoria. 3) Voluntad. 4) Sensibilidad. 5) Conocimientos intelectuales. 6) Potencialidades. 7) Actualidades. 8) Lo nimio. 9) La infinidad. 10) Las causas. 11) El azar (la aventura). 12) Las primeras intenciones, y 13) Las segundas intenciones. Así, deberán olvidarse y no entender las cosas sensibles, cotidianas y mundanas; deberá potenciarse el recuerdo de las menos recordadas y habituales cosas espirituales. Se debe disciplinar la inteligencia que tropieza ante la dificultad de comprender las cosas espirituales, haciéndole que comprenda y recuerde sus limitadas y finitas fronteras. Pero, se le debe animar a no desmayar en el camino, mediante el conocimiento de su peculiaridad capaz de llegar muy alto en su comprensión, porque así Dios lo ha querido. Sin embargo, debe ser la sabiduría la que dé el mayor ánimo al fervor; la ciencia y la sabiduría —escribe Llull— son los ojos del alma, capaces de conducir al hombre hasta la unión con Dios. Este «fervor» así conseguido, es tan activo y operativo que en acto no se distingue del amor; y así cuando el hombre ama verdaderamente el querer no puede existir sin fervor, ni éste sin amor.

f) *La «comunidad» de los sentidos*

Los «sentidos» espirituales no sólo operan también concurrentemente unos con otros, como la reflexión y el apercibimiento en la conciencia, o la sutileza y la conciencia en el fervor, sino que también existe una comunidad de sentidos sensibles y espirituales. Esto es posible, pese al principio de que lo sensible no puede adquirir lo inteligible, porque la sensibilidad humana no es unívoca. Así en la sensibilidad humana debemos distinguir tres tipos: 1.° Sensibilidad sensual estricta, cuyas raíces y causas residen en el cuerpo. 2.° Sensibilidad espiritual, que procede del alma, y 3.° Sensibilidad común, cuyas raíces y causas proceden tanto de la naturaleza corporal como de la anímica. Así, la consideración del daño —concreto y físico— experimentado por Jesucristo en su Pasión, mueve la sensibilidad sensual; el

recuerdo y comprensión de la Redención por la Cruz, moviliza la sensibilidad espiritual o intelectual; cuando el que medita este misterio está contrito y devoto, lloroso y compungido, lo es movido tanto por la sensibilidad corporal como por la espiritual. Por esto, en el amor, el alma siente con recuerdos, pensamientos y voliciones, pero el cuerpo siente con ardor y coraje, y experimenta lloros y congojas. De aquí los modos de oración y los frutos de la devoción, que más adelante distinguirá Ramon Llull.

5. El «arte» de la contemplación

Si en todas las cosas humanas el hombre tiene específicos modos para ejercer sus oficios, y con *arte* hace el zapatero sus zapatos y el trovador sus canciones, cómo no vamos a tenerlo para buscar a Dios y caminar hacia El. Este *arte* general de la contemplación divina tiene sus *artes* concretas: 1.° Arte de enamorarse de Dios, y 2.° Arte de orar.

a) *El «arte» de enamorarse de Dios*

El amar a Dios, dice Llull, lo es todo; pero para llegar a amar hay que enamorarse. En las *artes* humanas el buen hacer se apoya en tres elementos: el artista, la materia y los instrumentos. En el «arte» de enamorarse de Dios la obra surge de la concurrencia de tres factores: la Gracia Divina, pues sin el amor infinito y gratuito de Dios no podríamos amarlo; las potencias anímicas, pues sin ellas no se es propiamente hombre y, por tanto, sujeto de amor; y los «instrumentos» adecuados. Estos son los nueve siguientes:

1.° Abstinencia, cuando es posible, y siempre continencia de todos los apetitos y de las cosas sensuales, empezando por la alimentación, vestido y vivienda.

2.° Subordinación de la sensibilidad sensual corpórea, a los «sentidos» espirituales.

3.° Consideración por la imaginativa de la pobreza y ruindad del mundo.

4.° Liberación de las potencias anímicas de cualquier predominio de las potencias corporales.

5.° Sujeción de las potencias motrices a las anímicas y no a las sensibles.

6.° Adquisición por el alma de un modo de recordar, entender y querer bello, grande, noble y virtuoso, o sea, imitando las «dignidades» divinas.

7.° Amar a Dios con amor de primera intención, y a todo lo demás con afección secundaria.

8.° Adquisición de la agudeza mental para comprender y recordar lo que significan la perfección y la deficiencia, para que, de este modo, pueda la voluntad preferir la perfección y amar a lo más perfecto.

9.° Buscar la soledad, para en ella rumiar la significación de Dios y verlo a través de los cinco «sentidos» espirituales.

b) *El «arte» de orar*

De acuerdo con la división de la sensibilidad antes expuesta, Ramon Llull ha estructurado su «arte» de la oración. Existen, pues, tres modos de oración: sensible, espiritual y mixta. La oración sensible consiste en la reverencia de Dios y sus «dignidades» y en la petición de perdón, gracias y bendiciones mediante la palabra, el llanto, y otros medios corporales. La oración espiritual o intelectual es la devota rememoración, intelección y amor de Dios y sus «dignidades». La oración mixta, que es la más perfecta, se realiza mediante la comisión de obras de amor, justicia, misericordia, verdad, etc. Por medio de ellas la oración no queda limitada a una parte de la vida, sino que se ama y contempla a Dios permanentemente a través de todo cuanto se siente, se recuerda, se entiende, se quiere y se hace. Para ayudar en este *arte* de la oración, Llull propone dos *técnicas* auxiliares: «el arte de llorar los pecados» y el «arte de decir palabras ordenadas con retórica». La primera consiste en mover la sensibilidad mediante la «figuración» sensible, hasta que la inteligencia ascienda a la comprensión espiritual, que entonces el llanto espiritual del corazón hará brotar las lá-

grimas sensibles de los ojos. Pero sin confundir este llanto brotado de la reflexión con el lacrimeo sensiblero, que «ama mucho más una sola lágrima de los que lloran por la fuerza del mucho recordar, entender y querer, que mil llantos de quienes, por abundancia de corazón lacrimante, lloran con poco recuerdo, inteligencia y querer».

El arte de la oración verbal bien y bellamente dicha es muy importante, porque nadie mejor que Dios se merece las mejores y más bellas palabras. Pero no debe entenderse como una eufónica y artificiosa verbiloquia. Para que una palabra sea bella es preciso, en primer lugar, que el término sea apropiado y se pronuncien las palabras con pleno conocimiento de lo que significan y no por simple azar. Pero también son, a veces, hermosas las palabras por su novedad misma. Sin embargo, para emitir bellas palabras que ofrecer a Dios en la oración basta con ir recorriendo las diversas especies y clases de criaturas; conforme más altas sean éstas y sus obras más elevadas, más bellos serán los términos con que se expresen. Por tanto, la más alta, noble y hermosa palabra que puede decir el hombre es el nombre mismo de Jesucristo. Es cierto que la memoria y la inteligencia humanas no pueden ir más allá de la fuerza natural que Dios les ha dado en su ser, pero puede potenciarse su rendimiento en la vida espiritual mediante los oportunos procedimientos dialécticos. Así, los métodos de exposición sirven para depurar los conceptos que son expresados por las palabras de aquellas connotaciones semánticas de carácter sensible, para reducirlos a su estricto sentido espiritual. Cuando esto no es posible, porque los términos tienen un contenido únicamente sensible en su significación literal, hay que sustituir éste por un sentido espiritual simbólico. Este método puede aplicarse paralelo a los métodos de ascenso, que van elevando el alma a Dios para dar nuevos sentidos a los vocablos en cada etapa espiritual.

La concepción luliana se levanta sobre el supuesto neoplatónico de que la intelección estricta tiene un ámbito más extenso que su expresión verbal. La «palabra es dicción sentida», mientras que la intelección se mueve dentro de un ámbito estrictamente espiritual. Así, mientras la inteligencia humana opera espiritualmente y lleva tras de sí la expresión

4.° Liberación de las potencias anímicas de cualquier predominio de las potencias corporales.

5.° Sujeción de las potencias motrices a las anímicas y no a las sensibles.

6.° Adquisición por el alma de un modo de recordar, entender y querer bello, grande, noble y virtuoso, o sea, imitando las «dignidades» divinas.

7.° Amar a Dios con amor de primera intención, y a todo lo demás con afección secundaria.

8.° Adquisición de la agudeza mental para comprender y recordar lo que significan la perfección y la deficiencia, para que, de este modo, pueda la voluntad preferir la perfección y amar a lo más perfecto.

9.° Buscar la soledad, para en ella rumiar la significación de Dios y verlo a través de los cinco «sentidos» espirituales.

b) *El «arte» de orar*

De acuerdo con la división de la sensibilidad antes expuesta, Ramon Llull ha estructurado su «arte» de la oración. Existen, pues, tres modos de oración: sensible, espiritual y mixta. La oración sensible consiste en la reverencia de Dios y sus «dignidades» y en la petición de perdón, gracias y bendiciones mediante la palabra, el llanto, y otros medios corporales. La oración espiritual o intelectual es la devota rememoración, intelección y amor de Dios y sus «dignidades». La oración mixta, que es la más perfecta, se realiza mediante la comisión de obras de amor, justicia, misericordia, verdad, etc. Por medio de ellas la oración no queda limitada a una parte de la vida, sino que se ama y contempla a Dios permanentemente a través de todo cuanto se siente, se recuerda, se entiende, se quiere y se hace. Para ayudar en este *arte* de la oración, Llull propone dos *técnicas* auxiliares: «el arte de llorar los pecados» y el «arte de decir palabras ordenadas con retórica». La primera consiste en mover la sensibilidad mediante la «figuración» sensible, hasta que la inteligencia ascienda a la comprensión espiritual, que entonces el llanto espiritual del corazón hará brotar las lá-

grimas sensibles de los ojos. Pero sin confundir este llanto brotado de la reflexión con el lacrimeo sensiblero, que «ama mucho más una sola lágrima de los que lloran por la fuerza del mucho recordar, entender y querer, que mil llantos de quienes, por abundancia de corazón lacrimante, lloran con poco recuerdo, inteligencia y querer».

El arte de la oración verbal bien y bellamente dicha es muy importante, porque nadie mejor que Dios se merece las mejores y más bellas palabras. Pero no debe entenderse como una eufónica y artificiosa verbiloquia. Para que una palabra sea bella es preciso, en primer lugar, que el término sea apropiado y se pronuncien las palabras con pleno conocimiento de lo que significan y no por simple azar. Pero también son, a veces, hermosas las palabras por su novedad misma. Sin embargo, para emitir bellas palabras que ofrecer a Dios en la oración basta con ir recorriendo las diversas especies y clases de criaturas; conforme más altas sean éstas y sus obras más elevadas, más bellos serán los términos con que se expresen. Por tanto, la más alta, noble y hermosa palabra que puede decir el hombre es el nombre mismo de Jesucristo. Es cierto que la memoria y la inteligencia humanas no pueden ir más allá de la fuerza natural que Dios les ha dado en su ser, pero puede potenciarse su rendimiento en la vida espiritual mediante los oportunos procedimientos dialécticos. Así, los métodos de exposición sirven para depurar los conceptos que son expresados por las palabras de aquellas connotaciones semánticas de carácter sensible, para reducirlos a su estricto sentido espiritual. Cuando esto no es posible, porque los términos tienen un contenido únicamente sensible en su significación literal, hay que sustituir éste por un sentido espiritual simbólico. Este método puede aplicarse paralelo a los métodos de ascenso, que van elevando el alma a Dios para dar nuevos sentidos a los vocablos en cada etapa espiritual.

La concepción luliana se levanta sobre el supuesto neoplatónico de que la intelección estricta tiene un ámbito más extenso que su expresión verbal. La «palabra es dicción sentida», mientras que la intelección se mueve dentro de un ámbito estrictamente espiritual. Así, mientras la inteligencia humana opera espiritualmente y lleva tras de sí la expresión

verbal, las palabras cobran vigor y fuerza, quedando ordenadas al entender y lo comprendido es plenamente significado por las palabras. Pero no siempre ocurre esto; unas veces la expresión verbal discurre libremente, apartándose de la inteligencia; otras, aparecen en los términos dos o más significados que producen un múltiple entendimiento. Ante esta situación se producen dos actitudes. La primera es la mejor disposición del alma a las mostraciones meramente espirituales, que a las dialécticas, así como a los significados expresados por términos conocidos que por los desconocidos. La segunda es la investigación de los sentidos que pueden tener los términos literal y espiritual. El sentido literal tiene una raíz sensible; el espiritual, intelectual. Y esto es así porque las palabras no alcanzan a significar todo, como tampoco la inteligencia puede comprender todo; teniendo entonces que «trasladarse» su significado, sobre todo en la vida espiritual, cuyos estados son tan excelsos que, a veces, la simple formulación verbal impide la contemplación misma de Dios. Llull recomienda entonces la reducción de las expresiones verbales al mínimo inevitable, para que la inteligencia comprenda mejor con expresiones mínimas suficientes: frases muy cortas, simples vocablos, e incluso sólo letras. Por eso recomienda el uso de su método lógico-simbólico, que expresa por letras incluso a las «dignidades» divinas.

De acuerdo con los anteriores principios, Ramón Llull advierte cuatro modos de exposición verbal: literal, moral, alegórica y animogógica. La primera es la usual en el lenguaje cotidiano, y en ella se toman los vocablos en el sentido directo. La exposición moral o «tropológica» actúa metafóricamente por comparaciones implícitas; como al llamar a la inmensidad «mares y cielos». La alegoría es la representación verbal de un hecho de nuestro mundo por otro, por el cual lo representamos; así cuando a la Iglesia la vemos alegóricamente representada en el término Jerusalén. Finalmente, la «anagogia» es la simbolización por este mundo y lo sensible, de lo que pertenece al otro y es inteligible, como en muchos y conocidos pasajes de la *Escritura.* El uso escalonado de los métodos de interpretación espiritual de las expresiones verbales constituye una escala ascendente en la

visión espiritual, que, naturalmente, encierra dificultades y exige amplios conocimientos. Así todas aquellas cosas que están situadas al borde mismo de los límites de la inteligencia humana pueden, en cierto modo, ser entendidas. Y Llull ejemplifica, amplia y abigarradamente, el empleo de la alegoría con una serie de ellas en que maneja, al mismo tiempo, las tres potencias del alma y las siete virtudes y sus opuestos siete vicios. Es entonces, como antes se indicó, cuando Llull recurre a la imaginación, que puede actuar aquí, aunque ella no lo sepa, «significando» a la inteligencia, a través de los cuatro sentidos expositivos. Este uso «espiritual» de la imaginación nos proporciona el conocimiento de sueños, visiones, alegorías continuadas, simbolizaciones, etc., muy útiles en ciertos grados de la vida «espiritual». Esta «novella e estranya manera de oració e contemplació» procede de sus conocimientos del pensamiento *ṣūfī* árabe, como manifiesta él mismo al escribir: «la qual es apellada en lengua arábiga *rams,* qui es aitant a dir com moral o allegoría o anigogia esposició».

6. Las «escalas» místicas

Repetidamente han aparecido los términos «escala», «escalón», «ascenso», etc., en la exposición del pensamiento luliano; no se trataba de metáforas expositivas o aclaratorias; Ramon Llull designa con los términos *escala* y *carrera* a los métodos de ascensión mística. En la contemplación podemos representar alegóricamente el camino de ascenso a Dios como una *escala* provista de escalones sensibles, que representa los «pasos» espirituales que el alma va recorriendo hasta subir a sus potencias a la contemplación de las «dignidades» divinas. Utilizando unas veces la lógica simbólica de las letras, combinando otras las potencias del alma y las «dignidades» divinas, o los grados de nuestras operaciones mentales, Ramon Llull ha dedicado numerosos capítulos de su obra a la exposición de varias y complejas «escalas» de ascenso a Dios. De todas ellas se expondrán aquí sólo dos: la escala genérica para elevar las potencias del alma a la con-

templación de Dios y la específica para contemplar la bondad divina.

a) *Escala para elevar las potencias del alma a la contemplación de Dios*

Está formada por cinco «escalones», cada uno con tres entramados. *Primer escalón.* Deberá esforzarse en recordar, entender y rechazar los numerosos pecados que el alma humana ha cometido en las cosas sensuales de modo sensible. *Segundo escalón.* Procurará ir recordando, comprendiendo y rechazando los pecados realizados en cosas intelectuales y de manera intelectual. *Tercer escalón.* Recordará, entenderá y amará las virtudes, tal como aparecen creadas, tanto las cardinales (prudencia, justicia, fortaleza, templanza) como las teologales (fe, esperanza, caridad), como la sabiduría y el poder y las demás virtudes. *Cuarto escalón.* Recordar, entender y amar la Trinidad de Personas y unidad de esencia, y las «dignidades» que pertenecen a la Esencia divina, así como la Encarnación, Pasión, Resurrección. Eucaristía, etc., que pertenecen a Jesucristo. *Quinto escalón.* Es «el que no tiene nombre», resultado del extraordinario e inefable esfuerzo realizado por las potencias del alma. Pues llegados a este «paso», la memoria recuerda que bien poco es lo que la inteligencia puede comprender de este quinto «paso»; y esta última conoce que harto poco era lo que la memoria sabía de este «escalón». Pero la voluntad puede amar más que lo que la memoria y la inteligencia recuerdan y comprenden y, por tanto, gozan en este «paso». Pero al ser actualizada sólo por una potencia y no por las tres, el gozo del «quinto escalón» queda como entre potencia y acto y, por tanto, «innombrable»; si hubiera sido posible la nominación, entonces el gozo habría sido completo.

b) *Escala para la contemplación de la Bondad divina*

Está formada por nueve «escalones» que representan el orden de ascenso del bien, según la concepción neoplatónica aplicada a la teología cristiana. *Primer escalón.* Consideración del bien sensible de las criaturas y de su sentido. *Segundo escalón.* Comprensión del bien intelectual que conocemos

por las potencias del alma. *Tercer escalón.* Análisis y comprensión del bien humano general, compuesto de bien sensible y bien intelectual. *Cuarto escalón.* Contraste entre el mal y el bien, deduciendo las ventajas de este último y sus causas. *Quinto escalón.* Consideración devota del bien que hemos recibido de la santa humanidad de Jesucristo. *Sexto escalón.* Consideración del bien que recibimos de la divinidad de Nuestro Señor Jesucristo. *Séptimo escalón.* Meditación y comprensión del sumo bien que existe en la propia humanidad de Jesucristo. *Octavo escalón.* Comprensión y veneración del bien supremo que ha recibido la humanidad de Jesucristo al ser receptáculo de la Esencia divina. *Noveno escalón.* Consideración amorosa de la suprema Bondad. Este «paso» es el decisivo; se alcanza sólo por el amor cuando éste llega a querer a la Bondad Suprema, allende la humana recordación y comprensión. Sólo los «golpes de amor» abren la puerta de la Bondad Divina, pues son oídos por la Justicia y la Misericordia supremas.

7. La supremacía operativa de la voluntad

Todas las escalas, se trate de las concretas de ascenso a las restantes «dignidades» divinas, de las alegóricas o de las mixtas de las potencialidades humanas y de los actos divinos —imposibles de reproducir aquí por su número, y poca utilidad, al repetir los argumentos y situaciones—, tienen un «paso» difícil e inefable: el salto al «último» escalón. En todos ellos el empuje para alcanzarlo, ya que no para definirlo y a veces ni para nombrarlo, procede del ímpetu de amor que mueve la voluntad. Ramon Llull es consciente de que esto significa la supremacía, al menos en el orden operativo, de la voluntad; y no se recata de decirlo y de tratar de explicarlo. Si la voluntad, afirma, no fuese capaz de ir allende la memoria y la inteligencia, el hombre no podría trascender el mundo en que existe; recordaríamos, entenderíamos y amaríamos tan sólo lo que supiésemos o recordásemos; no sería posible la fe, no existirían las creencias, no amaríamos hasta el fin. Así, la voluntad ha de sobrepasar en su operatividad a las otras dos

potencias; lo que no sucede sin conflicto, como advierte Ramon Llull, en la lucha agónica de su experiencia mística personal, que le ha dejado como impedido y perplejo, fuera de juicio, porque poseído del fervoroso amor, no sabe ya ni hablar como hombre inteligente, pues su fervor rompe el hilo dialéctico de sus palabras; inútil respecto al cuerpo, pues éste preferiría morir a soportar su debilidad esencial; sollozante el alma porque quiere, pese a todo, alcanzar el imposible de tener ya en esta vida lo que sólo se alcanza en la eterna; lleno todo el hombre de perplejidad, porque a la vez comprende la imposibilidad de su deseo y la necesidad de tan alto amor. Así, cuando el alma ha llegado a este último escalón místico, comprende que nunca en esta vida existirá una igualdad entre la memoria e inteligencia, detenidas ante la puerta del gozo supremo, y la voluntad que siempre ha de desear franquear su umbral. Sólo queda, pues, que «actuasen tan fuertemente, que el cuerpo muriese adorando, contemplando y predicando a los infieles la Santa fe romana».

8. Tránsito de la oración contemplativa a la «nominación» de Dios

La fuerza dialéctica y el consiguiente sistema místico neoplatónico del *Libre de contemplació en Dèu* se proyecta sobre todo el pensamiento místico luliano, que una vez y otra, hasta su muerte, se centrará en dos temas principales: la *oración* y el *amor* en Dios. Es cierto que esta división es estrictamente artificial, ya que oración y amor se mezclan inextricablemente en el pensamiento místico luliano; y que para poder seguir el esquema trazado será preciso descomponer en sus partes el *Blanquerna;* sin embargo, pese a estas inevitables distorsiones, sea al quebrar la cronología o al descomponer las obras, el esquema trazado procede del *Libre de contemplació en Dèu;* en último extremo, el fin de la oración no es otro que el amor de Dios.

De las muchas obras que Ramon Llull ha dedicado a la oración, aparte del *Libre de contemplació en Dèu,* base de su sistema místico, son importantes el *Libre de oracions et contemplacions del enteniment* (hacia 1272-1276), el hermo-

so *Libre de amic e Amat* (hacia 1282 - 1287), que forma parte del *Blanquerna, De decem modis contemplandi (Quomodo possumus Deum contemplari)* (1297); *Quomodo contemplatio transeat in raptum,* escrito solo parcialmente atribuible a Ramon Llull; *Oracions de Ramon,* escrito a instancias de Jaume II y doña Blanca, su mujer (hacia 1300), y la *Compendiosa contemplatio* (1310). Algunas otras obras de este tema que se citan en Catálogos o se atribuyen a Llull son rigurosamente apócrifas, o se trata de dos títulos que remiten a otra obra, o si existieron, se han perdido. En conjunto, estas obras, salvo el *Libre de amic e Amat,* no presentan novedades importantes y en su conjunto se limitan a desarrollar los capítulos sobre la oración del *Libre de contemplació en Dèu.* Así se repiten, acaso con mayor organización, o con nuevos detalles, los argumentos sobre la existencia de Dios, los modos de ascender por la oración a las «dignidades» divinas, las maneras de orar por medio de las tres potencias del alma, la primacía de la voluntad sobre la memoria y la inteligencia, etc. Las novedades que se encuentran, salvedad hecha del *Libre de amic e Amat,* es el mayor énfasis que pone en la oración considerando los misterios de la Trinidad y la Encarnación; la aparición de distinciones en la oración por el objeto (Dios, Jesucristo, María, los santos), y por el sujeto (cristianos, infieles, amigos, etc.); y el intento de presentar un libro de oración cotidiano. En *Quomodo possumus Deum contemplari* la oración contemplativa rebasa las «dignidades» y misterios y se organiza en diez modos de oración por las «dignidades», la Trinidad, la Encarnación, la Recreación, la Eucaristía, la Glorificación, la Gracia, la Misericordia, las preces litúrgicas, y la Virgen. Las principales novedades aparecen en la contemplación por la glorificación, donde utiliza la analogía, por mínima que sea, entre Dios y el alma, que es, de todos modos, su «imagen y semejanza», para considerar que la Gloria es recordable, comprensible y amable por el alma humana, animada por la gracia. En cambio, las novedades extáticas —y no digamos la *oratio* final del *Quomodo contemplatio transit in raptum,* son muy sospechosas y, en gran parte, nada lulianas.

Las principales novedades aparecen, como antes se indicó, en el *Libre de amic e Amat.* Ya en los capítulos del

Blanquerna, anteriores a este tratado, se desarrollan con gran lujo de detalles ciertos aspectos de la oración, antes apuntados, pero no desarrollados, como lugar, tiempo y circunstancias externas de la oración. El *Libre de amic e Amat* se abre con un prólogo donde estos modos internos son clara y bellamente expuestos. La oración busca el lugar apartado del ruido mundano, pero no de la naturaleza; antes bien, Llull recomienda indirectamente, a través de los personajes de su obra, alternar la vida de oración con los trabajos agrícolas, que hacen que el hombre no esté ocioso y se conserve más sano. Recomienda así los montes retirados, los árboles, las fuentes y corrientes de agua, la compañía de animales y, sobre todo, de los pájaros; el descanso recorriendo con la vista el horizonte de montes y valles; la contemplación del cielo estrellado. Las condiciones externas e internas se entremezclan armoniosamente. Es precisa una buena disposición interior, pero también un lugar adecuado; el exceso de concentración interior y de afectación es tan perjudicial como el ruido, el calor o el frío excesivos. La oración contemplativa aparece aquí menos intelectualizada y más franciscana que en otras obras de Llull; más tierna y sincera, sin las habituales alternancias del intelectualismo neoplatónico, con las exageraciones catatímicas de sus experiencias. Los elementos subjetivos parecen proceder de una etapa de mayor tranquilidad espiritual. Aun así, la estructura intelectual es la habitual: consideración de las «dignidades» divinas, que en esta obra se elevan ya a dieciséis; de la esencia, unidad, y Trinidad divinas; y de la Encarnación. Pero se agregan las del Padrenuestro, Avemaría, Mandamientos, *Miserere,* Sacramentos y virtudes y vicios.

9. Los «nombres divinos»

La oración por la «nominación» de Dios aparece en Llull *a nativitate,* en todas las obras hasta ahora citadas, y en los que se citen en adelante. Sin embargo, en una ocasión y por declaración propia, inspirándose en los modos islámicos, realiza una obra singular dedicada a este modo de oración: *Los cents noms de Dèu,* escrita en 1289. Está escrita en verso,

hasta un total de tres mil, agrupados en estrofas monorimas. Consta de un prólogo y cien capítulos. En dicho prólogo refiere la ocasión de la obra y el por qué de su estructura. Los musulmanes, escribe, afirman que uno de los modos por los que se hace patente la verdad del Islam es la insuperable belleza del *Alcorán,* cuya prosa rítmica no ha podido ser igualada por nadie, por lo que hay que concluir que es un libro obra de Dios. Su intento va a consistir en escribir otro libro, más bellamente escrito que el *Alcorán,* para probar que existe otro mejor y que, por tanto, el *Alcorán* no ha sido obra divina. Como los musulmanes dicen que en el *Alcorán* se encuentran noventa y nueve nombres de Dios y que si alguien supiese nombrar el que hace ciento, alcanzaría el conocimiento de todas las cosas, Ramon Llull proclama que él sabe cuál es ese centésimo nombre, aunque no conozca todo cuanto se puede saber. Además, se va a atrever a cambiar algunos de los nombres de Dios utilizados por el Islam por otros términos más adecuados. Finalmente, como los musulmanes «cantan» el *Alcorán* en sus mezquitas, Ramon Llull escribe diez de los versos de cada uno de los cien nombres de modo que puedan ser salmodiados en las iglesias.

Pese a estos propósitos de Ramon Llull, su obra —salvo en los elementos concretamente cristianos— no rebasa las «nominaciones» islámicas de Dios. En este modo de oración nominativa, los musulmanes «dieron primero», de forma tan excepcional, que dieron no *dos* sino muchas más veces; y sólo la cristianización total, o sea el paso de los *nombres de Dios* a los *nombres de Cristo,* aportaría después nuevos elementos, como cualquier lector del maestro Fray Luis de León puede comprobar. Lo que esta obra incluye más propio de Llull es su estructuración en el modo peculiar que tuvo de entender las «dignidades» divinas, el modo de su atribución a Dios, y la inclusión del «sexto sentido» *(afato).* En conjunto, en ella la influencia musulmana es decisiva, y no sólo en cuanto a la intención y terminología —y hasta una cierta envidia por el amor de los musulmanes al *Alcorán* y a su recitación litúrgica salmodiada—, sino por el contenido doctrinal neoplatónico *sūfí* que alienta en toda esta obra.

10. La mística como «ciencia de amor»

No sólo en el pensamiento místico, incluso antes, al hablar de las «dignidades» divinas en abstracto, el *amor* aparecía repetidamente en la obra de Ramon Llull y se presentaba como centro polar en el caso de la mística. Se trata de un amor de volición efusiva, correlato de la potencia anímica «voluntad». Así, reiteradas veces, he traducido indistintamente el término luliano por querer o amor; el mismo Llull recurre también, cuando no quiere reiterar un término, o cuando quiere subrayarlo por la repetición, al empleo simultáneo de querer y amar. El voluntarismo neoplatónico, al conceder a la voluntad un ámbito operativo superior al de la inteligencia y al de la memoria, tiene que ampliar el campo efusivo de su correlato: el amor. En el *Libre de contemplació en Dèu,* el amor rige ya la estructura total de la vida mística y es el gran maestro del «ascenso» a las más altas moradas. El amor vincula las tres potencias anímicas, memoria, inteligencia y voluntad, con la gracia recibida y la participación creada en las «dignidades», para ascender, peldaño a peldaño, las *escalas* que conducen a las «dignidades» en sí, o sea: a la Esencia divina; y aun para rememorar, comprender, amar y alabar los misterios de la Trinidad de personas y de la humanidad y divinidad de Jesucristo. Pero estos caminos de «ascenso» y sus técnicas sirven también para ir perfilando la doctrina del amor, estableciendo ocho etapas: amor «falso» o egoísta, amor defectuoso, amor verdadero, amor mundano, amor sensual, amor intelectual, amor celestial y amor perfecto.

a) *El origen «ṣūfí» de la teoría del amor luliana*

Pese a las ya antiguas, profundas y eruditas, aunque no siempre desapasionadas, críticas a la hipótesis de las influencias musulmanas en la doctrina del amor de Ramon Llull, dicha influencia es evidente para quien, teniendo el hábito de la lectura de los escritos de los *ṣūfíes,* lea con cuidado el *Libre de contemplació en Dèu, Los cents noms de Dèu* o *Blanquerna.* Por lego, incluso, que sea en estas cuestiones, los capítulos 95 y 106 del *Blanquerna* son harto expresivos. Cuando trata «de qué modo Blanquerna el ermitaño hizo

el *Libre de amic e Amat*» (cap. 106. *En quel manera Blanquerna ermità feu lo «libre de Amic e Amat»*), expresa claramente que desea hacer un libro en el cual *el amigo* fuese el cristiano y el *amado* Dios, siguiendo la manera de los *ṣūfíes* musulmanes, «quienes poseen palabras de amor y compendiados modelos que facilitan al hacerlo una gran devoción, siendo palabras que precisan una exposición». Empero este reiterado recurso de Llull al pensamiento neoplatónico *ṣūfí*, no sólo no significa mengua alguna de su genio y de su pensamiento, sino que, por el contrario, indica su perspicacia. A nivel del siglo XIII no hubiera podido encontrarse más alta y desarrollada filosofía del amor divino, que la tan larga y profundamente cultivada por los *ṣūfíes* islámicos.

Esta influencia del pensamiento islámico aparece ya abiertamente a la hora de considerar los aspectos psico-físicos del amor, que ya estaban extraordinariamente sistematizados en el *Kitāb al-Zahra* (Libro de la Flor), de Muḥammad Ibn Dāwūd de Bagdad (868-910), o el *Tawq al-Ḥamāma* (Collar de la Paloma), de Ibn Ḥazm de Córdoba; no digamos en su versión «a lo divino» de Ibn ʿArabī de Murcia. El amor concuerda con el calor, ya que el asiento corporal instrumental del amor reside en el corazón, lugar natural, según la medicina antigua, del calor humano. Esta base «física» tiene su repercusión a la hora de la adecuación natural amorosa; el hombre sanguíneo o colérico deberá, por lo general, amor a los de constitución colérica y rechazar a los flemáticos y melancólicos, aunque sea preciso reconocer la posibilidad de excepciones. El amor de amistad, como el genérico, o la amistad entre hombres o entre mujeres, se levanta sobre los supuestos de una naturaleza y una especie comunes. Cuando se trata del amor, a la vez físico y espiritual, de varón y mujer, se precisa, además, una individualización, mediante el «acercamiento natural», y las condiciones y «ocasiones» que llamaría subjetivas. El amor arranca de los sentidos corporales de un modo natural; se trata entonces del amor sensual, esencial para los sentidos del cuerpo, pero que, en forma accidental, puede afectar a la voluntad, pese a su carácter espiritual. En razón de su esencia natural corporal, el amor sensual gusta actualizar sus sentidos en la cosa amada, viendo, escuchando, olfateando,

gustando y tocando, con gusto y reiteración, aquello que ama. Naturalmente, estas expresiones y otras parecidas, pueden ser observaciones naturales y experiencias propias, pero quien las compare, por ejemplo, con los «síntomas del amor» del citado *Collar de la Paloma,* de Ibn Ḥazm, podrá advertir su parecido, que no encontramos en otros pensadores cristianos inmediatamente anteriores o contemporáneos de Ramon Llull. Y quien conozca la literatura espiritual de la «mística especulativa» (Erkhart, Tauler, Suso, Ruysbroek, Kempis, la *Theologia Deutsche,* etc.) tendrá que reconocer cómo no iba a ir tampoco por las veredas lulianas.

b) *La dinámica amorosa del «amigo» y del «Amado»*

En el *Libre de contemplació en Dèu* aparece ya el esquema inicial de la dinámica amorosa del «amigo» y del «Amado», libro este último que está compuesto, escribe Llull, según el *arte* de aquél. «El amor de este mundo no puede existir sin pasión y sin esfuerzo de amigo y amado. Si, de una parte, da placer al amigo, por otra dará molestia y trabajo al amado; y si de alguna manera da gozo al amado, por otra da malestar y esfuerzo al amigo. Pues donde más crece y mayor es el amor, mayores males y trabajos da.» Pero ahora y aquí, amigo y amado reciben una muy peculiar concreción; no se trata de dos amantes humanos; el uno lo seguirá siendo, pero el otro va a ser Dios. El «amigo» será el propio Ramon Llull; el «Amado» es Dios, y concretamente el Dios cristiano. La obra deberá desarrollarse alegóricamente, tanto que a sus poesías las titulará «metáforas morales». El «amigo» deberá convertirse en un buceador espiritual de su alma, buscador de recónditas sutilezas. El «Amado» mostrará la riqueza de sus «dignidades». El amoroso coloquio permitirá el establecimiento de una comunión espiritual, que descubrirá algunos inefables *secretos* del «Amado», o sea, de la Esencia divina. Sobre la esencial arquitectura doctrinal del misticismo neoplatonizado de los *ṣūfíes,* Ramon Llull ha construido una obra radicalmente original, por vaciar en ella, no sólo su experiencia psicológica, sino sus conocimientos poéticos del *art dels troubadurs,* intuidos por Menéndez Pelayo y analizados por Nicolau d'Olwer, cuyas fuentes estableció M. de Montoliu. Alboradas, canciones de

mayo, alegorías y toda la compleja casuística de las «cuestiones de amor» trovadorescas, pueden encontrarse en su exposición. Pero estas «formas y métodos» poéticos trovadorescos y aquella otra arquitectura filosófico-teológica del neoplatonismo *ṣūfí,* concurren armoniosamente en un pensamiento místico-filosófico y en un análisis introspectivo amoroso excepcional. «El pensador y el artista de la conciencia —escriben los profesores Carreras i Artau—, aunque ocultos bajo holgadas vestiduras orientales y añejas fórmulas cortesanas del arte de trovar, ejercen un papel primordial e imprimen a la obra ese sentido trascendente.»

La exposición del *Libre de amic e Amat,* si quisiera ser exegética, heurística y completa, exigiría una obra dedicada en exclusivo a ello. Por esto, voy a intentar organizar un «esqueleto» doctrinal, que pueda ser útil al lector que quiera leer esta obra luliana desde el punto de vista de su contenido doctrinal; para el resto, nada puede sustituir a la lectura directa del original. Esta intención me ha obligado a prescindir en absoluto de las tradicionales «exposiciones», que han sido largamente utilizadas como «resúmenes» de la obra de Llull y que han sido usadas en manuales de historia del pensamiento y de la mística, pero cuyas arbitrarias interpretaciones no siempre concuerdan con las palabras y casi nunca con el pensamiento de Ramon Llull. El esquema que voy a seguir puede resumirse en cinco aspectos: I. El «arte de amar». II. El amor: definición, fenomenología y límites. III. «Carreras» y métodos del amante en el amor al Amado. IV. Perfecciones del Amado. V. La ciencia suprema y la unión mística.

I. *El «arte de amar».*—El *amor* es un *arte* más, pero un difícil y arriesgado modo de las artes humanas, pues en él no se compromete la obra y la fama del artista, sino su persona entera. Lo saben muy bien los muchos y expertos amadores a los que se refiere Llull. El *arte* de amar exige condiciones muy rigurosas; el «amigo» deberá ser confiado, diligente, humilde, paciente, sufrido y valiente; tendrá que ariesgar hacienda y vida y correr peligros numerosos por el Amado; sin desfallecer en los momentos adversos, o eclipsar su procura amorosa cuando la prosperidad le inunda. La de-

sesperanza y la vergüenza deben ser borradas del vocabulario del amador; pues donde no hay esperanza, el amor no florece; y la vergüenza nace de no saber amar, y quien vive sin amor, sin amor perece. Por su parte, el Amado tiene que ser liberal, justo, piadoso y veraz con su amigo, para que éste le ame fervorosamente y le albergue por pura donación. Y aunque el amor parezca irresistible, no va contra el libre albedrío humano, porque es un obsequio de mérito y de gloria para los amadores.

II. *El amor: definición, fenomenología y límites.*—El amor es la vida, como la muerte es desamor. El amor es audaz, claro, diligente, fuerte, limpio, luminoso, memorioso, pensativo, puro, simple, sufrido, sutil, verdadero y voluntarioso. Esclaviza a los libres y libera a los esclavos; vibra de audacia y teme de fervor; descubre dulces palabras y hermosas cualidades del Amado y procura dulces sufrimientos y llantos. Es un mar sin puertos y sin orillas, movido por las olas de todos los vientos. Los fenómenos del amor son muchos y curiosos, pues está caldeado por dos fuegos encontrados: uno, enciende su hogar con deseos, pensamientos y placeres; otro, con lágrimas, sufrimientos y temores. Los trabajos de amor, aunque dolorosos, saben dulce y aumentan el amor; pues el que ama hasta en el dolor de amor encuentra gozo, y la paciencia convierte el sufrimiento en amor. Además, los placeres de amor, por cortos que sean, le hacen olvidar sus desgracias. El amigo no distingue entre los trabajos y los placeres que le proporciona el Amado; su vivir es un sufrimiento, pero como muere de placer, anda vivo y muerto al mismo tiempo. Donde más atiende y cura el Amado, allí sufre más el amigo; donde más abandona, mejor lo sana. Más grande es el amor en quien de amor muere, que en quien de amor vive. Sólo el amor y la muerte abren las puertas de la vivienda del Amado. El amor es intermedio entre el creer y el comprender; por amor del amigo a su Amado, aquél cree cuanto dice; por fervor, quisiera entender esencialmente cuanto es capaz de decirle.

III. *«Carreras» y métodos.*—En el *Libre de amic e Amat* prefiere Llull el término «carreras» a «escalas». Son

muchas, largas y peligrosas las «carreras» por las cuales el amigo busca al Amado; entre ellas la vegetativa, la sensitiva, la imaginación, la inteligencia y la voluntad. Cuanto más amplias sean las vías, más estrechos los amores; cuando más estrechas aquéllas, más amplios éstos. Lo único que alivia el peso del camino es llevar una carga ligera; por eso conviene librarse del peso de los placeres y pensamientos materiales. Quien te ayuda, y a la vez te castiga en la ruta, es siempre el mismo: el amor. Todo lo que nos rodea ayuda en el amor, porque todas las cosas son huellas del Amado, y al iniciar el camino del amor no hay mejor maestro que las señales que las criaturas van dando del Amado. Después, será la imaginación del amigo, quien dibujará las facciones del Amado en las cosas, quien las perfile con más detalle en el mundo espiritual y las ame en todas sus criaturas. Al final, el amigo se volverá a sí mismo y se hará espejo en que pueda conocerse. Así, en los secretos del amigo se descubren los secretos del Amado; y en los de Este los del amigo.

IV. *Perfecciones del «Amado»*.—No hay ser más noble que el Amado, que es amor, bien, eterno, glorioso, infinito, perfección, poder, sabiduría; pues son muchos los nombres con que el amigo nombra al Amado, pues el mundo ha sido creado para que la eterna e infinita grandeza del Amado sea vista en la perecedera y finita de este mundo; que si el mundo creado fuese eterno, no sería posible la justicia, ni la devolución del cuerpo a cada alma, ni el mundo estaría dispuesto a un solo fin. En este mundo, cárcel de los amadores que sirven al Amado, aquellos tienen un solo instrumento decisivo para conocerle: su alma. Las tres potencias del alma son las armas del amigo; porque el Amado dejó las huellas de sus virtudes en la memoria y la inteligencia y se obsequia a sí mismo en la voluntad. Y si bien por el natural gnosológico, cuando el amigo llama a sus potencias para que corran hacia el Amado, llega primero la inteligencia, los amores del amigo y del Amado se atan con los nudos de las tres potencias conjuntadas. La voluntad se acompaña de la memoria para subir al monte donde habita el Amado; allí la inteligencia se exalta y el amor se reduplica. Porque la virtud de estas potencias es sólo mínima parte de

las virtudes del Amado. Porque el Amado es uno, esencia simple, actualidad pura, estricta perfección. Y no tiene, sino que es El mismo todas las perfecciones: las dieciséis altas «dignidades» que se dicen de El sin romper su unidad. Sabe bien el amigo, pues lo ve con los «sentidos» del alma, de la unidad y trinidad de la Esencia del Amado; y conoce que no hay concordancia mayor que la del uno y del tres en todos los números; y que las cosas que existen vienen de la nada al ser gracias al mismo tres. Es grande el Amado y el amigo debe alabarle por su poder, su saber y su amor; que por ellos ha creado todas las cosas, es incorruptible y su generación es eterna. Quiso tomar la naturaleza del hombre el Amado, y nuestra semejanza, pero sólo en lo bueno y para el bien. Siempre es y será perfecto.

V. *La ciencia suprema y la unión mística.*—Sólo con sencillez se alcanza la ciencia del Amado; sólo con simplicidad se obtiene el amor del Amado. El amado abre las puertas a los sencillos y las cierra a los sutiles. La ciencia de la fe sólo enseña los secretos del Amado por la ventana del amor. Mientras la ciencia adquirida la engendra la inteligencia y el estudio, la ciencia suprema es infundida por el amor, la devoción y la plegaria. Así la «sabiduría» parte de la fe y la devoción, que es la escala que asciende la inteligencia para sorprender los secretos del Amado. La táctica de la silente subida se alimenta de la fe, que está allende el entendimiento; huye siempre las cosas curiosas, presuntuosas, superfluas, sutiles y vanas, que enemigas son de la estricta sencillez. La escalada es difícil; pero el amigo confía, porque el Amado alumbra la fe y enciende en ardores la devoción. El amigo sabe que la ciencia de los sabios del mundo tiene más hojas que grano; la ciencia de los sencillos tiene pocas hojas, pero el grano es incontable.

Cuando el amor se establece, de todo cuanto hay en el Amado tiene ansia y preocupación el amigo; de todo cuanto tiene el amigo, posee señorío y gran placer el Amado. El amor del Amado reside en la acción; el del amigo, en pasión y sufrimiento. El amor del Amado es para el amigo benéfica influencia de infinita bondad, caridad, eternidad, perfección, poder y sabiduría; el del amigo es, a la vez, des-

dicha y placer, audacia y temor. El amor condujo al amigo a los más bellos atributos, semejanzas y poderes del Amado; porque es precisa la comunidad y la copropiedad para que el amor brote entre el amigo y el Amado. Entonces entre ellos la cercanía y la lejanía pierden sus diferencias; tan mezcladas como el vino y el agua, se entremezclan los amores del amigo y del Amado. Como la luz y el calor están encadenados sus amores; como la esencia entitativa y el ser, están consumidos y aproximados. Cuando el amor ha unido al amigo y al Amado, el amigo, como loco, no puede hablar; ha quedado subsumido y pesaroso en las bellezas del Amado y en el parecido de los gozos y dolores que le traen y regalan los amores. En cambio, embelesado, escuchaba el amigo las palabras del Amado, en las que veía su entendimiento, ya que la voluntad se hallaba placentera en la escucha y la memoria recordaba las virtudes y finezas del Amado. No hay ya mayores tinieblas que la ausencia del Amado; ni mayor bien que su presencia. Pero el amor alumbró la nube que se interponía entre el amigo y el Amado y la hizo luminosa y resplandeciente, como la luna durante la noche, como el lucero en el alba, como el sol en el día, como el entendimiento en la voluntad. A través de la nube iluminada se hablan el amigo y el Amado: Amor y amar, amigo y Amado viven ya tan unidos y fuertemente en el Amado, que son como una actualidad esencial y como dos diferencias específicas concordantes, sin contrariedad alguna entre sí, ni diversidad de esencia.

11. El arte del amor como ciencia

El pensamiento luliano alcanza toda su maestría intelectual y toda su finura literaria en el *Libre de amic e Amat*. Pero este hermoso canto de amor místico, no puede ser «libro de horas» de amor para todos los hombres. «Mensaje tiene el amigo del Amado, escribe en dicho libro, para que muestre a los príncipes cristianos y a los infieles el arte y los principios para conocer y amar al Amado.» Por esto quería Ramon Llull estructurar todo un arte de amar, que anuncia en el *Arte* como ciencia universal del amor, estruc-

turada de acuerdo con los principios y mecanismos de la lógica simbólica combinatoria por Llull excogitada. Si hay un *Art inventiva* que explaya y estructura la ciencia, deberá también trabajar en un *Art amativa* que desarrolle y vertebralice la *querencia.* Mi traducción, aparte sus raíces castizas y hasta su uso unamuniano, no es afán de neologismo. El término catalán habría que traducirlo como hicieron Carreras i Artau, por *amancia,* y en español *amor* y querer se «convierten», como se dice en filosofía. La *querencia* es el saber del corazón, de la voluntad, como la ciencia lo es de la inteligencia. Sin ciencia no puede existir la *querencia,* que nadie ama lo que ignora; pero el saber humano es harto deficiente si no se hace con *querencia;* sin una cierta pasión —sin *eros* decían los antiguos, sin *charitas,* escribía San Agustín— es imposible la ciencia. La organización del *Arte de la querencia,* según el *Arte de la ciencia,* es un recurso necesario para estructurarla, «mecanizarla» y tratarla «como ciencia». Su mejor conocimiento servirá para su mejor dominio y su mayor operatividad amatoria; como su mayor desarrollo aumentará a su vez la ciencia. Así, escribe Llull: «El conocimiento se nos dará placentero y amable y podremos alcanzar mejor nuestra intención, que podemos unir la voluntad para el bien amar y alcanzar la ciencia de las cosas verdaderas.»

En sentido estricto, la ciencia del saber y la del querer son una sola; tan inextricablemente están entrelazadas. Pero analíticamente el objeto propio y primero del saber es la verdad; y el del querer, el bien; pues la verdad es alcanzada por la inteligencia y el bien por la voluntad. Así, conjugando estos principios con sus operaciones y las contrarias, verdad y verdadero, bien y bondad, amable y amabilidad, forman un bloque unitario y opuesto a falso y falsedad, mal y maldad, odiable y desamabilidad. El primer bloque deberá engendrar la *afirmabilidad* positiva, el segundo la negatibilidad negativa. Con ellos se puede organizar la *querencia,* para que alcance su objeto, que no es otro que el amor de Dios, resumen y cumbre de todos los amores y causa del desprecio y odio del pecado, que es lo contrario del amor y, por tanto, odiable. Sus principios operativos no son otros que las nueve «dignidades» que aparecían en el *Art inventiva:* bondad, grandeza, eternidad, poder, sabiduría, voluntad, virtud,

verdad, y gloria. La obra se presentará dividida en cinco partes, que tratan de las «figuras», «reglas», «definiciones», «condiciones» y «caracteres», respectivamente, que constituyen una auténtica *pragmática* del «lenguaje» simbólico de la combinatoria amorosa. Las «figuras» constituyen la *sintaxis:* las «reglas» operan como tales; las «definiciones» son los *axiomas;* las «condiciones» son los *cuantificadores;* y las «cuestiones» actúan como *lenguaje proposicional.* El *alfabeto* es el general del *Arte* luliano.

a) *Sintaxis y reglas*

Los sistemas sintácticos mediante los cuales los principios se coordinan para que aquel que ama pueda religar su voluntad a la querencia de aquéllos, y de las especies que de aquéllos descienden, son las cuatro «figuras» del *Arte.* Estas figuras se combinan de acuerdo con las dieciocho «reglas» siguientes:

I. Símbolos	II. Principios lógico-algebraicos de	III. Operaciones morales de
B	Simplicidad-composición	Contemplación
C	Intención-fin	Abstracción-construcción
D	Definición	Audacia-temor
E	Generación	Esperanza
F	Realidad-razón	Consolación
G	Puntos trascendentes	Contrición-conciencia
H	Sustancia-accidente	Paciencia
I	Movimiento-lazo	Satisfacción
K	Encontrar lo particular en lo universal	Consideración
	CIENCIA	QUERENCIA

Las «reglas» o principios lógico-algebraicos dimanantes de la «ciencia» consideran los mecanismos abstractos intelectuales del modo siguiente:

1.° Todas las cosas intelectuales e incorruptibles, así como las generales y compatibles, deben ser consideradas según su simplicidad y su composición, de acuerdo con los nueve «principios» generales.

2.° Se consideran las cosas por las cuales la inteligencia puede entender bien y la voluntad bien amar, tanto por la intención como por el fin.

3.° Se expresa la manera de definir las cosas, para que sepamos anudar nuestra voluntad a amarlas del modo como han sido definidas.

4.° Se considera la generación del amor, mediante la cual el hombre puede conocer el lazo del querer.

5.° Por la realidad tenemos en cuenta el ser de la cosa; por la razón, el modo como es concebida. Esta regla sirve para enlazar el amor al buen querer, ocupándose del amor según su ser y conservando la adecuación entre la razón y los entes reales por la bondad, y los restantes principios universales.

6.° Al modo como la inteligencia, que supera a las potencias sensitivas e inferiores, la voluntad por medio de su poder de amar, se dedica a querer los objetos que la sobrepasan, pese a ser elevados y excelentes.

7.° Expresa la doctrina mediante la cual el hombre puede realizar su voluntad para amar lo bueno y su inteligencia para comprender la verdad en razón de las sustancias y los accidentes, mediante el discurso de los principios generales aplicados a la diez categorías.

8.° Se indaga la naturaleza de los principios generales según el movimiento y el lazo, para conocer la tendencia natural de la voluntad a querer y procurar que quede religada al buen amar.

9.° Es el modo abreviado de deducir lo particular de lo individual, mediante la introducción de la letra K en la tercera y cuarta figuras.

Las reglas que tratan de los principios morales que proceden de la «querencia» se estructuran en los otros nueve principios siguientes:

1.° La contemplación, para religar la voluntad al bien querer y a la inteligencia a entender bien.

2.° La voluntad en sí misma quiere de un modo universal a lo que es amable, y opera así de un modo natural y esencialmente una «querencia», que cae dentro de la universal amabilidad. Este *Arte* pretende, pues, religar la voluntad particular a querer la universal y común amabilidad, de la que desciende lo bueno y demás participaciones de las «dignidades» que deben ser amadas.

3.° Doctrina para buscar las cosas naturales mediante las cuales el hombre puede adquirir de modo natural la audacia y el temor para querer y comprender bien.

4.° Proporciona la esperanza en Dios.

5.° Nos da el consuelo en Dios, en el prójimo y en nosotros mismos.

6.° Considera la naturaleza y propiedades de la contricción y la conciencia, así como de los hábitos engendrados por éstas, para religar la razón y la voluntad al buen entender y querer.

7.° Considera la paciencia, de acuerdo con el principio lógico de la igualdad, mayoridad y minoridad existentes entre personas.

8.° Enseña la satisfacción o gozo, como dimensión de las cosas y respecto a la conciencia y contricción.

9.° Considera las cosas según la razón por las que pueden ser estudiadas.

b) *Axiomas*

Están representadas por las «definiciones» que emprenden dos series paralelas de dieciocho principios cada una. En ellas los «principios» de las dos primeras «figuras» de la combinatoria son consideradas, tanto según su propia definición como en razón de su aplicación a la definición del amor:

B	*Bondad* es lo que hace que lo bueno haga el bien.	*Bienquerencia* es lo que hace que lo bueno haga amoroso bien.
C	*Grandeza* es lo que hace que los «principios» sean grandes.	*Gran amor* es lo que se aparta más del parco afecto.
D	*Duración* es la propiedad que hace durar a los «principios».	*Amor duradero* es aquel cuya duración hace durar a las «dignidades».
E	*Poder* es lo que hace que puedan ser y operar los «principios».	*Poderosa querencia* es lo que hace estar en amor las «dignidades».
F	*Sabiduría* es la razón por la que el sabio entiende.	*Sabio amor* es el del amante que conoce las «dignidades» del Amado.
G	*Voluntad* es lo que hace deseables a los «principios».	*Amor deseable* es aquel en que son amables las «dignidades».
H	*Virtud* es el nacimiento de los «principios» en lo uno, bueno, etc.	*Virtuosa querencia* es aquella que hace nacer un virtuoso querer.
I	*Verdad* es lo que hace «verificar», o sea, ser verdadero en los «principios».	*Amor verdadero* es el que verifica la verdad.
K	*Gloria* es la delectación en que descansan los «principios».	*Glorioso amor* es aquel en que mutuamente se glorifican los amantes.
B	*Diferencia* es la distensión entre los «principios» y sus «modos».	*Diferencia amatoria* es lo que distingue en el amor al amante y al Amado.
C	*Concordancia* es el concurso mutuo de los «principios».	*Concordante querer* es el concurso del amante y el Amado en el amor.
D	*Contrariedad* es el contraste por razón del fin.	*Amor contrario* es el que contrasta la bondad y amor de amante y Amado.
E	*Principio* es la razón de posición respecto a otras cosas.	*Los principios del amor* son: amante y Amado, amable y amor.
F	*Medio* es el sujeto que relaciona recíprocamente principio y fin.	*Medio del amor* es el querer con que se aman amante y Amado.
G	*Fin* es la causa del principio.	El *fin del amor* es lo que lleva al reposo a amante y Amado.
H	*Mayoridad* es la imagen de los «principios».	*Mayoridad de amor* es lo que iguala a amante y Amado en el querer.
I	*Igualdad* es el sujeto de la concordancia de los «principios».	*Igualdad de amor* es la paridad del amante y Amado en amor.
K	*Minoridad* es lo cercano al no ser.	*Mínima querencia* es la deficiencia en amor.

c) *«Cuantificadores» modales*

Los «cuantificadores» modales se obtienen combinando los «prinicipios generales» tres a tres, con arreglo a las combinaciones de la «cuarta figura» del *Arte*. Según Ramon Llull, pueden ser formadas 833 «combinaciones» de tres elementos del tipo *bondad, grandeza, eternidad* (B. D. C.). Cada una de estas «condiciones» es de carácter universal y encierra numerosos particulares, de los que se concluye afirmando o negando; cuando de este modo no se pueda concluir, se le debe sustituir por su contrario. En cada condición deben ser tomadas seis definiciones; tres en razón de ciencia y otras tres por «querencia».

d) *Lenguaje proposicional*

Según Llull, las «condiciones» son el antecedente cuantificativo del lenguaje proposicional o «cuestiones». Estos son los excitantes de la inteligencia para que alcance la ciencia («a fin de reposar en el entender») y de la «querencia» para el amor («a fin de reposar en su amor»). Las «cuestiones» se predican de sus respectivas «condiciones», como lo particular de lo universal, mediante afirmación o negación. Por tanto, deberán ser consideradas 833 cuestiones. Este desmesurado lenguaje proposicional es la culminación lógico-combinatoria de la teoría luliana del amor. Ramon Llull enuncia las 833 y, «como ejemplo», resuelve veinte, para que, de este modo, se conozca el modo de relacionar las cuestiones con las «figuras», «reglas», «definiciones» y «condiciones». No es preciso añadir que, dado el crecido número de «cuestiones», éstos alcancen sutilezas considerables y nimiedades no menos voluminosas. El propio Llull reconoce que muchas son difíciles de comprender; lo mismo que los ejemplos. Pienso que sería de muy poca utilidad su reproducción aquí. Si a alguno le interesa, acaso el no mostrarlas aquí aumentará su interés; si es sólo limitado, acaso con leer la *Taula* (tabla) de los términos utilizados, quedase satisfecho; sobre todo, si como aperitivo se lee el sabroso prólogo. Sólo para aviso traduciré media docena de «cuestiones»:

1.ª cuestión.—«Pidió el amor a la bondad si Dios existía; porque mucho deseaba que existiese para aún amarle más.»

4.ª cuestión.—«Dijo el amigo: Amado, ¿puede tanto vuestro querer de amar como vuestra poderosidad de poder?»

8.ª cuestión.—«El amigo preguntó a la «diferencia» de amor si podían ser en su amado razones reales y distintas la gloria y la verdad, cuando una y otra son en un mismo número.»

11.ª cuestión.—«El amado dijo: amigo, ¿tienes tan gran poder de amar queriendo unir en mí, como queriendo la unidad?»

13.ª cuestión.—«Un amigo venía de amar; otro iba a amar. La cuestión es: ¿cuál de los dos está más cerca del querer?»

20.ª cuestión.—«Dijo el amor: amigo, si vuestro amado os daba más de lo que os ha dado y os quitaba lo que os había dado, ¿aumentaría o disminuiría vuestro querer?» Como «muestra» es suficiente; pese a haber traducido sin las reiteraciones de términos del original; y pese al sabor del Antonio Machado de *Juan de Mairena* de algunas de las cuestiones, por esta razón seleccionadas en esos casos (13.ª y 20.ª). También como curiosidad sorpresiva aparece, por vez primera que recuerde en la historia del pensamiento, el término *valor,* en plural, referido a las altas virtualidades modales. El uso es verdaderamente inquietante, como se verá en el texto, pero en el contexto aún lo es más: «Como casi todos los hombres de este mundo yacen en tal desfallecimiento y tal hondura, os digo, amigo, que triste y dolorido estoy; y seguiré estándolo el resto de mi vida. Lloró el amor; otro tanto hizo el amigo; y ambos clamaron: oh amado, oh amado, ¿cuándo tendrás amadores fieles que por todo el mundo proclamen tus valores?». Y antes, en el *Libre de amic et Amat,* había contrapuesto *valor* y *desvalor;* y el término se había repetido en el *Libre de contemplació en Dèu,* y en el *Arbre de filosofia d'amor;* y en *Blanquerna* aparece nada menos que todo un «juglar del valor». Afortunadamente, ni

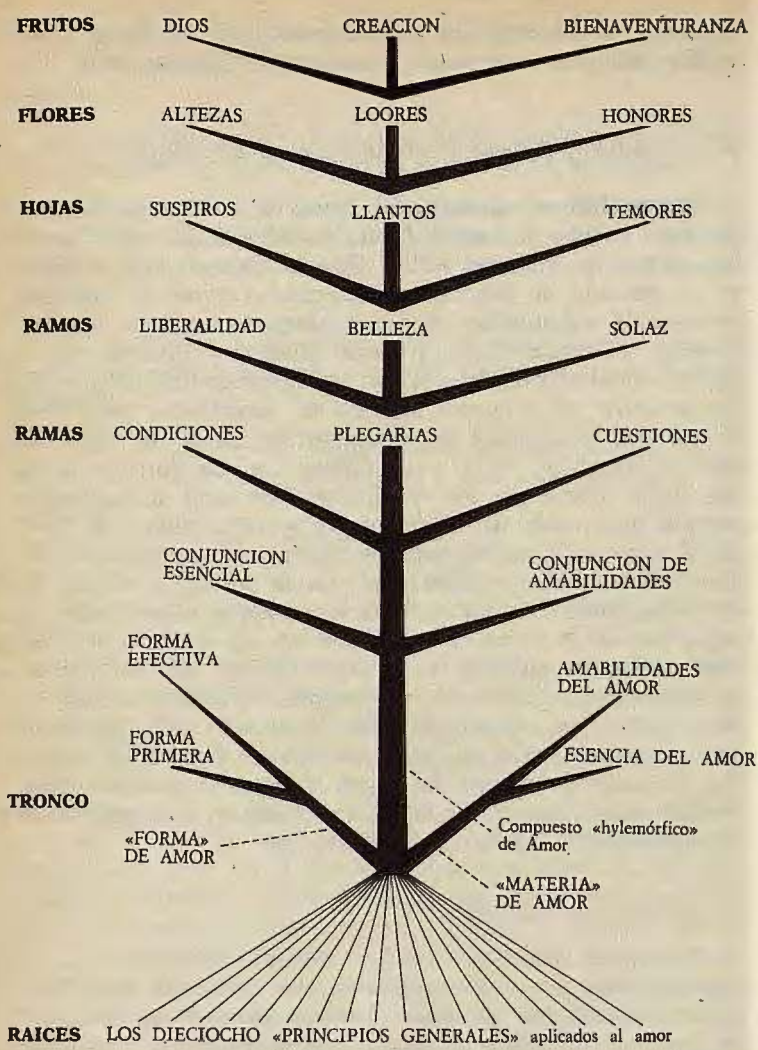
Nietzsche, ni Meinong, ni Von Ehrenfeld, ni Scheler, y acaso ni Hartmann, fueron posibles lectores de Ramon Llull.

12. Arboles, flores y otras hierbas del amor

El tan luliano símbolo del árbol va a culminar el pensamiento místico de Ramon Llull. *El Arbre de filosofia d'amor* fue escrito en París en 1298. Pese a vivir en este momento un período de depresión intelectual y vital, la obra representa la culminación de un pensamiento místico maduro y muy desarrollado. Su armazón dialéctica procede de la lógica simbólica del *Arte,* según la aplicación realizada en el *Art amativa;* su esquema arranca del simbolismo del *Arbre de sciencia;* la temática amorosa coincide con la del *Libre de amic e Amat;* y, como este último, de las formas literarias de la poesía de los *troubadurs.* De aquí la impresión extraña que puede dar al lector no acostumbrado a la complejidad de la obra literaria de Ramon Llull, los simbolismos lógico-algebraicos mezclados con la poesía, la efusión lírica alternando con las más raras sutilezas escolásticas; la sensación de si acaso el *árbol* sólo es un artificio para referir arrebatos místicos; o si estos últimos son un pretexto para adornar el *árbol.* Sólo cuando se conoce a Llull se sabe que el tan extraño maridaje lo es sólo para nosotros; para él era el modo típico de ordenar su pensar. El esquema del *árbol* es el que da origen a las siete partes: raíces, tronco, ramos, ramas, hojas, flores y frutos, que podríamos organizar según el *árbol* de la página 292.

a) *Las «raíces» del amor*

Las raíces del amor son los dieciocho principios que se han enunciado en el *Arte de amor;* las simboliza con el término «las mujeres de amor»; sirven para poder descubrir todo lo que se refiere al gran y más bueno amor; y pueden ser consideradas desde tres modalidades: como estrictas «definiciones», como «mezclas» y como pensamientos de amor. Las definiciones pueden ser simples o compuestas; las primeras corresponden a los dieciocho principios generales y



ARBOL DEL AMOR

coinciden con las dieciocho definiciones de la columna de la *ciencia* del *Art amativa;* las segundas se obtienen combinando dichas definiciones con la definición del amor que dice: *el amor es la ligadura que religa al amante (amigo) a su Amado.* Así se obtienen las siguientes definiciones compuestas:

B) *Buena* ligadura de amor es la que religa al buen amigo y al bien Amado con buen amor.

C) *Gran* ligadura de amor es la que religa al gran y buen amigo y el grande y bien Amado, con grande y buen amor.

D) *Duradera* ligadura, etc.

E) *Poderosa,* ídem.

F) *Sabia,* ídem.

G) *Voluntaria,* ídem.

H) *Virtuosa,* ídem.

I) *Verdadera,* ídem.

K) *Gloriosa,* ídem.

A) *Diferente,* ídem.

C) *Concordantes,* ídem.

D) *Contrarias,* ídem.

E) *Principio de la cuerda de amor,* etc.

F) *Medio,* ídem.

G) *Fin,* ídem.

H) *Mayor,* ídem.

I) *Igual,* ídem.

K) La *menor* ligadura de amor es poco buena y dura poco...; los que con tal cuerda están ligados... una pequeña adversidad los desliga.

Las «mezclas», sirven como el riego, que hace crecer y fortalecer las «raíces»; pues cuando el amor crece se refuerzan los vínculos del amor. Se pueden, por tanto, hacer hasta dieciocho «mezclas» reforzadoras de carácter simple: así «mezcla» de amor y bondad, de amor y duración, de amor y sabiduría. Si la «mezcla» se hace con dos o más prin-

cipios o «raíces», aún se potencia más el amor. La más potente raíz del amor es la que lleve mezcladas las dieciocho raíces con el amor como atadura.

«Los «pensamientos de amor» son razones para enseñar el buen amor. Todos los hombres desean amor, pero no pueden porque no saben; para que sepan hay que darles las mezclas de «pensar sobre el amor». Estos pensamientos pueden versar sobre la sustancia y naturaleza esenciales del amor, y sobre las obras del amor, o bien ocuparse de las modalidades inherentes a los amantes. Así obtiene Ramon Llull dieciséis pensamientos sobre el amor. Por ejemplo, de una y otra clase:

2.ª Pensaba el amigo la naturaleza del amor y dijo: la naturaleza del amor es la atadura que religa al amigo y a su Amado.

3.ª Pensaba el amigo en las condiciones de su Amado y dijo: todas son amables con gran bondad, duración, poder y virtud, para que así el Amado sea muy querido.

b) *El «tronco» del amor*

El tronco del amor está formado de tres grandes partes: forma, materia y compuesto de ambas. La «forma» de amor tiene dos modos: la estricta esencia constitutiva del amor y dicha esencia cuando da forma a las «raíces» informándolas y estructurándolas, para convertirlas en «causas» que hacen que el amigo se disponga a amar. En la primera forma, o sea, en la esencia constitutiva del amor, están recogidas las esencias de las dieciocho raíces (bonificatividad, magnificatividad, etcétera); con ellas constituye la «forma» segunda en acto, por la que se nutre y vive. Por tanto, según las «formas» que el amante recoja así amará menos o más; si recogiese más de las que su condición carnal puede soportar, entonces el cuerpo moriría de amor, con grande placer del Amado, pues tal amor que deja, no exhausto, sino muerto al cuerpo, demuestra gran amor al Amado, como en el caso del mártir. La «materia» del amor tiene también dos modos: la materia respectiva de la esencia constitutiva del amor y la materia de las amabilidades residentes en las «raíces» del

amor. La conjunción de materia y forma tiene, por tanto, otras dos modalidades. Una de ellas consiste en la unión de la esencia constitutiva del amor con la materia propuesta esencialmente del amor; sería el compuesto hylemórfico considerado en sí mismo. La segunda resultaría de la conjunción de la materia del amor con las notas esenciales constitutivas de las raíces, o sea, las amabilidades del Amado; sería, en este caso, el compuesto material actualizado por las potencialidades de los «principios» generales:

c) *Las «ramas» del amor*

Aunque Ramon Llull afirma que las «ramas del amor» son múltiples, de hecho habla de tres: condiciones, cuestiones y plegarias de amor. Las «condiciones» son los modos para adecuar el amor para amar y desear al Amado y para resolver las «cuestiones» de amor. Las «cuestiones» de amor son los problemas amorosos que hacen agradable la relación entre el amigo y el Amado, que así se interrogarán sobre el amor. Las «plegarias» de amor, son los modos por los cuales el amigo ruega al Amado. Todas tres son presentadas por Llull de acuerdo con la disposición de las «raíces» del amor y el modo de sus definiciones. Las «condiciones», distribuidas en grupos, van enlazándose en cada uno de ellos con todas y cada una de las «raíces» del amor. Así, el primer grupo se llamará *Del buen amor;* el segundo, *Del gran amor;* el tercero, *De la duración del amor,* y así de cada uno de los «principios». En el primer grupo entran los 18 principios; en el segundo, 17 (todos, menos «bondad»); en el tercero, 16, y así sucesivamente. La numeración de las condiciones es común a condiciones, cuestiones y plegarias. Las «cuestiones» son solucionadas en relación con las «condiciones» de igual numeración; del mismo modo, las plegarias respecto de las «condiciones» y cuestiones homólogas. La estructura de una «cadena» perteneciente a un grupo tendría la forma siguiente: *Condición.* Todo amado que posea las cualidades B, C, D..., y K debe ser amado por B, C, D... K. *Cuestión:* El amigo preguntó al amor por qué *a, b, c, d*... X. *Respuesta:* El amor dijo: amigo, la respuesta está en la B, C... K «condición» y en las otras cuestiones de

número homólogos. *Plegaria:* El amigo, contristado porque pese a las condiciones B, C, D... K el Amado no tenía el número de amantes con la calificación B, C, D... K que se merecía por poseer el máximo B, C, D... K, ruega fervorosamente con B, C, D... K al amor para que *a, b, c, d*... X sea predicado del amado.

d) *Los «ramos» del amor*

Los «ramos» del amor son tres: liberalidad, belleza, gozo de amor. Por su constitutivo esencial el amor consiste en darse con bondad, grandeza y las restantes «raíces», con exclusión de la contrariedad y minoridad, incompatibles con el gratuito don. No hay nada, pues, más *liberal,* que el buen amor. También requiere el amar la *belleza;* sin la hermosura del amigo y el Amado no hay amor auténtico, pues ni florecería ni daría fruto. Respecto al *gozo,* constituye la esencia de la religación del amigo y del Amado y sin él la participación amorosa no existiría. Sobre cada uno de los «ramos» se desarrolla un coloquio del amigo y el amor. El coloquio sobre la liberalidad se basa en los límites del altruismo y egoísmo amorosos; el de la belleza, en el sentido platónico del amor y la distinción entre la «belleza natural» de la creación y la «belleza moral» de la vida y actos humanos; el del gozo, en los placeres del amor que alcanza su cumbre en la «embriaguez» del amor que conduce al abandono total.

e) *Las «hojas» del amor*

Las «hojas» del amor son los suspiros, llantos y temores. Los «suspiros» brotan del corazón del amigo rebosante por el exceso de amor, que le conduce a un íntimo ahogo, que libera en forma de suspiros, tanto por el deseo ardiente del Amado, como por los «trabajos del amor» a los que le empuja su querer. El «llanto» son los arroyos de agua que riegan los ojos por tanto amor; así conoce el amigo los riesgos, sufrimientos y zozobras que está sufriendo al dedicarse al cuidado y servicio del Amado. Los «temores» son la señal cierta de las faltas y desganas cometidas por el amigo respec-

to al amor y al Amado; es el látigo con el cual el amor y el Amado espolean al amigo, cuando, por su menguado amor, mantiene inoperantes las «raíces» amorosas. Cada una de estas «hojas» es desarrollada en una exposición, que nace del amor del amigo requerido insistentemente por las «raíces» amorosas. Pero estas hojas tienen lo que llamaría «otra cara»: los «accidentes» del amor, engendrados de amor y alimentados por amor, en el amigo que ama al Amado. Ramon Llull no explica ni cuantifica estos accidentes, se limita a «novelarlos». Por ejemplo: *Acerca de la enfermedad que por amor tuvo el amigo, Del testamento del amigo que moría de amor, Acerca de la tumba del amigo que murió de amor,* y otros muchos como éstos.

f) *Las «flores» del amor*

Antes que Ramon Llull escribiese *El arbre de filosofia d'amor,* había compuesto en Nápoles en 1294 las *Flors d'amor e flors d'intelligencia.* Su destinatario fue el extraño pontífice Celestino V, único del que se dice que renunció a la tiara pontificia para retirarse a la vida contemplativa, y a su colegio catedralicio; quería así endulzar su famosa y desoída *Petició* de que procurasen la conversión de los infieles. Por esto decía en el Prólogo, que con esta obra podían recordar y ser diligentes con los amores de los que nacían tales flores; o sea, que a Dios se le muestra el amor con buenas obras. Las «flores» que presenta son cien, acompañadas de otras tantas «cuestiones» dialécticas: las otras cien «flores», esta vez de inteligencia. Estas «flores se estructuran con los dieciocho principios del *Art amativa* y en realidad están más cerca de las «condiciones» del *Art amativa* que de las flores del *Arbre de filosofia d'amor.* Son, pues, principios modales por medio de los cuales el amigo puede conocer, querer y contemplar al Amado, conduciendo su voluntad a la «querencia». Del mismo modo, las «flores» de inteligencia son también principios específicos que «solucionan» las «cuestiones» particulares. En unas y otras «flores» utiliza la conocida lógica algebraica de las nueve letras, cada una con los sentidos («dignidades» y principios secundarios) conjugados en el esquema Flor BCG → cuestión → solución → BCG.

En cambio, en el *Arbre de filosofia d'amor* las «flores» son resultado del «ascenso» por el «árbol» y se concretan en tres: *altezas, loores* y *honores* del Amado. Las «altezas» del amor se forman de las «raíces», combinadas con la tabla de virtudes y vicios, que aparecieron en su lugar; y son estructuradas en la forma habitual. Los «loores» son las alabanzas que hace el amigo de las virtudes del Amado, por la acostumbrada triple razón: por sí mismas *(secundum se)*, por su actividad (bonificante, grandificante, etc.), y por la obra operada (bondad, grandeza, etc.) en los seres creados. Los «honores» son los modos por los cuales el amigo puede honrar al Amado. Los «honores» los busca primero en el mundo social, a través de todos los estratos sociales; más tarde, en el mundo natural, retirado en la selva, a través de las plantas, animales, etc., incapaces de deshonrar al Amado. Pero deben volver al mundo social, tras la reprensión de un «peregrino», para que dedique su ociosidad a convertir a los hombres y que éstos se arrepientan del pecado que deshonra a Dios y se conviertan en sus servidores que le veneran y le honran.

g) *Los «frutos» del amor*

En esencia, el «árbol de amor» sólo da un «fruto»: Dios; pero en su manifestación podemos verlo como *tres* «frutos» de amor. El primero es Dios en sí mismo considerado; el segundo es la Creación: obra de Dios; y el tercero es la Bienaventuranza, regalo de Dios a sus amadores. Dios por sí mismo es «fruto» de amor, porque sólo en Dios tienen fin y cumplimiento todas las cosas que existen, tanto naturales como espirituales. La Creación es «fruto» de amor, porque es la finalidad y la realización de todas las criaturas, que por amor de Dios fueron hechas. La Bienaventuranza es «fruto» de amor, porque Dios la hizo para que en ella gocen eternamente los santos bienaventurados, que son los buenos amadores de Dios. La tendencia natural del hombre enamorado, del amigo, es ascender al «árbol del amor» para alcanzar el «fruto» del amor. Pero las «raíces» del árbol («mujeres de amor» en el lenguaje luliano), le aconsejaron que empezase por ser interrogado por el «doncel de amor» (bonificar,

magnificar, etc.) acerca del amor y del Amado, para poner de manifiesto lo que de tales supiese, ya que no puede recoger el fruto del amor el amigo que no sepa buen amor y no conozca suficientemente al Amado. Sólo cuando el exhaustivo examen —según el método general ya conocido— deja satisfechas a las «raíces», puede el amigo subir al «árbol» a recoger el «fruto» de amor. Su recolección la hace a través de «cuestiones» propuestas por el amigo a las «raíces», acerca de los tres «frutos» de amor, en tres series de diez interrogantes que preguntan de Dios, la Creación, la Bienaventuranza eterna; si es, qué es, de qué es, cuánto es, cuál es, cuándo es, dónde es, cómo es, con qué es. Las respuestas coinciden con la teología, metafísica y teoría de la contemplación lulianas.

h) *Aplicación al saber humano del «Arbol del amor»*

El «árbol del amor» enseña los secretos de la más alta «presencia»; la que lleva al hombre a la unión íntima con Dios, prenuncio y muestra de la definitiva y eterna. Pero dada la vinculación que en el pensamiento luliano tiene el orden de la voluntad y el de la inteligencia, también sirve el «Arbol del amor», para quien se habitúe a él y lo conozca profundamente, para alcanzar de un modo fácil y necesario («artificialmente») el saber de las ciencias. «Con la misma doctrina, escribe, que hemos estructurado de un modo artificial para aumentar el amor y el querer, podemos también alcanzar el modo y doctrina que aumenta la ciencia y el saber, para así conocer al Amado y sus secretos, y los de las criaturas; pues el amar y el entender, que discurren por las raíces y otras partes de este árbol, se ayudan recíprocamente, para crecer la ciencia y el amor.» Así, es tan grande su utilidad, que Llull dice que su «Arbol» se escribe en catalán y en latín, para que, tanto el común de la gente como los sabios, puedan conocerlo; y pide que sea divulgado entre todos los hombres, tanto cristianos como infieles, a los judíos y a los musulmanes, e incluso hasta los paganos, porque su libro es *filosofía de amor.*

XI

LA PROYECCION HISTORICA DEL LULISMO

1. Los orígenes de la difusión del pensamiento de Ramon Llull

Una personalidad tan compleja como la de Ramon Llull y un pensamiento de estructura tan circular, múltiple y universal como el del pensador mallorquín, tenía que conducir a un desarrollo histórico eminentemente conflictivo, cuyo carácter ha llegado hasta nuestros días. Dicho carácter haría que, desde los años mismos de la vida de Llull, hasta hoy, su pensamiento haya rebasado el ámbito estricto de la dimensión sapiencial, para entrar no sólo en la polémica sino hasta en la afectividad individual y colectiva. Desde principios del siglo XIV hasta hoy, ha habido lulistas auténticos, científicos o enfervorizados, antilulistas convencidos y otros auténticamente frenéticos; y pseudolulistas pintorescos y arriscados. Naturalmente, el lulismo que aquí interesa y se expondrá es el de Ramon Llull, no el de las otras corrientes «paralulistas; pero al exponer el primero surgirán inevitablemente la proyección de las sombras de las otras corrientes. Por desgracia, la primera corriente que brotaría de su pensamiento sería la polémica, pero esto no impide la importancia de las direcciones logicista, mística y científica.

Ramón Llull tuvo plena conciencia de la importancia de su obra y de la peculiaridad de su pensamiento. No hay en él sombra de falsa modestia cuando atribuye a inspiración divina el mérito de su obra; lo cree así, sin más. Pero sentado este principio considera que ha alcanzado un saber universal total, tanto en lo que se refiere a una definitiva *mathesis* universal: su Arte, como al contenido doctrinal sapien-

cial, cerrado, circular, rotundo y definitivo. Por muy lejos que se esté del modo y estilo del pensar en Llull y de sus doctrinas, cualquier historiador científico tiene que rendirse ante la sinceridad absoluta del pensador mallorquín. No debe extrañar, pues, su deseo, siempre explícitamente manifiesto, de que perdurase su obra; que se salvase su *Arte,* aunque fuese a riesgo de lo que él más quería: la salvación eterna, ni tampoco sus esfuerzos en propagar su obra, en difundir su *Arte,* en crear cenáculos y centros lulianos por donde quiera que pisaba, y fue mucho lo que anduvo por los mundos de Dios. Teniendo en cuenta que, durante los siglos XIII y XIV, París era el centro intelectual de la Cristiandad, Ramon Llull desplegará un esfuerzo indomable para que allí se centre la labor difusora de su peculiar pensar. Y no le bastó la Sorbona; a su lado, la Cartuja de Vauvert y la propia corte real, también se convertirían en objetivo de la «propaganda», diríamos hoy, luliana.

Ramon Llull habitó la Cartuja de Vauvert en sus estancias parisinas. Allí escribía en 1298 el *Arbor philosophiae amoris* y en 1310 el *De naturali modo intelligendi.* A ella regaló, desde 1298, varios de sus libros. Su intención fue siempre clara y explícita: crear en Vauvert una biblioteca luliana al alcance de los estudiosos parisinos. Su esfuerzo no fue baldío. Más difícil fue su penetración en la Sorbona; sólo durante su estancia entre 1309-1311 atrajo la atención de los maestros y escolares parisinos. Finalmente, el rey de Francia, Philippe le Bel y su esposa Juana de Navarra, a quienes dedicó obras y regaló libros, se convirtieron en sus protectores. Esta labor la extendió a otras cortes y aún a la pontificia, en la que precisamente no obtuvo éxito alguno. En cambio, gracias a la amistad de Persival Espínola, Don Jaume II de Aragón y Federico II de Sicilia le ayudaron en la difusión de su pensamiento. También encontró amplio eco en la Universidad de Montpellier, en la orden franciscana, y en los medios cultos de Génova y Pisa.

2. Los primeros discípulos lulianos

En tierras de habla catalana encontramos un grupo de propagadores del pensamiento de Llull en vida de éste. Así,

el sacerdote Guillem Pagés, profesor de gramática en Mallorca; el franciscano Simón de Puigcerdá y un anónimo grupo de Valencia. En 1317 aparece en Valencia un anónimo *Art de confessió;* en 1335, la glosa en catalán del *Benedicta tu in mulieribus;* en abril de 1338, el *Art memorativa,* obra del sacerdote Bernard Garí, y en marzo de 1339, el *De magnitudine et parvitate hominis.* El grupo lulista valenciano será el más apasionado y leal defensor de Llull, frente a las injustas campañas del inquisidor Eymerich. A este grupo pertenecieron el franciscano Pere Rosell, que enseñó en Alcoy y Valencia; el estudiante Antoni Riera, y el rector de Silla, Pere Lesplanes. Fuera de la península, y aparte de los antes citados, aparecen el veneciano Pietro Ceno; el marsellés Fray Bernard Délicieux, O. F. M., y el general de los «menores», Ramon Gaufredi. De los discípulos parisinos de Ramon Llull se han conservado dos nombres importantes: Pierre de la Sepieyva o de Limoges y Thomas le Myésier. El primero, muerto poco después de 1306, fue médico famoso y legó a la Sorbona su biblioteca que constaba de ciento veinte volúmenes, entre los que se contaban varias obras de Llull. El segundo es figura capital en la difusión del lulismo. Se ignora la fecha exacta de su nacimiento; hacia 1287 era *socius sorbonicus;* canónigo de Arras, en 1310 fue nombrado médico de cámara de Mahaut, Condesa de Artois y de Borgoña. Debió conocer a Llull hacia 1297, pues en 1299 escribe a Llull la famosa carta en que le proponía una serie de cuestiones, a la que contestó el pensador mallorquín con las cincuenta *Questiones athrebatenses.* Le Myésier realizó para la difusión del luliano dos labores fundamentales. La primera, la creación en Arras de una auténtica biblioteca luliana, que llegó a tener ciento cincuenta y cinco obras. La segunda, la redacción del *Electorium,* en el que omite partes importantes del pensamiento luliano y aun obras completas, agregando introducciones propias y hasta una obra de Juan Quidort *(Determinatio de secta christiana per testimonia gentilium).* Lo que debía ser un compendio de la obra luliana resultó tan extenso que el propio Le Myésier hubo de redactar un *Electorium medium* hoy perdido, y un *Breviculum.* El *Breviculum* y una serie de doce miniaturas conmemorativas se han conservado en el códice 92 de la Bi-

blioteca de Karlsruhe; la última miniatura representa la entrega de la obra por Le Myésier a la reina de Francia, Jeanne d'Eureux, sobrina de la Condesa Mahaut y esposa de Charles IV. A la muerte de Le Myésier, su biblioteca luliana fue legada a la Sorbona, constituyendo la principal raíz del fondo luliano parisino, más rica aún que la procedente de la Cartuja de Vauvert.

3. Las «bibliotecas» lulianas

A la difusión del lulismo contribuyó, además, y me atrevería a decir que ante todo, el interés de Ramon Llull por la creación de instrucciones que prosiguieran la preparación y desarrollo de su pensamiento. En primer lugar, el Convento de la Santísima Trinidad de Miramar, inicialmente formado por trece frailes *menores,* consagrada al estudio de la lengua árabe, para que ésta constituyese la base lingüística de su futura labor misionera. Desgraciadamente, la vida viajera de Llull acabó con su querida fundación; lo más que después pudo hacer, en su estancia en Mallorca entre 1311-1312, fue fundar una «escuela» cuya dirección estuvo a cargo de Guillem de Vilanova y de la cual fue maestro de gramática Guillem Pagés. Pero tampoco esta «escuela» tuvo inmediata continuidad. Más éxito tuvieron los esfuerzos de Llull para conservar sus obras. Aparte de las donaciones a la Cartuja de Vauvert, cerca de París, dispuso dos «depósitos» de sus escritos; uno en Génova, en casa del fiel Persival Spinola; otro en Mallorca, en la de su yerno Pere de Sentmenat. Además, en su testamento ordenó la donación de un cofre con sus libros al Monasterio de Nuestra Señora la Real; y que con cargo a sus bienes se hiciesen copias de sus escritos para completar los «depósitos» de Génova y París y donar nuevas copias a varias iglesias y a algunos conventos de «menores». Pese a las vicisitudes históricas, pocas veces favorables, estos «depósitos» fueron la base de la posterior difusión del lulismo y de la conservación de un verdadero tesoro bibliográfico. Algunos de los manuscritos mallorquinos fueron llevados a Barcelona, por los descendientes de Llull; otros, aunque por la no muy justa causa del proceso

inquisitorial, pasaron a Roma. Felipe II ordenó que otro grupo pasase a la Biblioteca de El Escorial. Los editores de la edición de Maguncia no devolvieron los manuscritos mallorquines trasladados para su, por lo demás, benemérito esfuerzo editorial. Los manuscritos parisinos de la Cartuja de Vauvert y de la Sorbona fueron muy utilizados hasta fines del siglo XV. Las noticias bibliográficas del siglo XVIII, aparte de esos dos fondos, citan otros en la Abadía de San Víctor, en Saint Martin des Champs, en el convento de los Hermanos de la Doctrina Cristiana y en diversas casas de nobles, como los señores de Meliau, Montarsis, Moreau, Vassy y Vignan. Varios de estos manuscritos fueron utilizados para la edición maguntina. La Revolución francesa dispersó, en parte, este tesoro bibliográfico; afortunadamente, un núcleo importante pasó a la hoy Bibliothèque Nationale de París; otros fueron llevados a Alemania. El fondo genovés resultó el más dispersado; aparte de los que se encuentran en Milán, Roma y Venecia, otros pasaron a Munich y París. Gracias al entusiasmo lulista de Nicolás de Cusa, numerosas copias de manuscritos lulianos se extendieron por Alemania. Sin embargo, el gran fondo luliano de Alemania se debe al mecenazgo del Elector Johan Wilhem para la gran edición maguntina. Se copiaron códices en España, Francia e Italia; la Condesa de la Manresana, de la familia Erill, descendiente de Ramon Llull, autorizó la copia de algunos de los más viejos manuscritos; las copias de los fondos parisinos pasaron de trescientos; de Mallorca, Florencia y Milán recibieron códices, muchos de los cuales no fueron devueltos. El fondo «maguntino», guardado primero en Düsserdolf, pasó en 1761 a Mannheim, a la Biblioteca Palatina; y en 1807 a Munich, salvo unas pocas obras que quedaron en Maguncia. El estado actual de los fondos lulianos puede seguirse a través de los trabajos de Jordi Rubio i Balaguer y, más recientemente, recorriendo los numerosos trabajos y referencias de la revista *Estudios lulianos*. La situación puede resumirse, para el lector no especialista del modo siguiente: 1.° Alemania: Biblioteca del Estado de Munich (la más rica en códices latinos), Biblioteca Municipal y del seminario de Maguncia, Bibliotecas de Berlín, Dresde, Karlsruhe y Reichesberg. 2.° Francia: Biblioteca Nacional de París (casi tan importante como

la de Munich en códices latinos y con auténticas joyas bibliográficas). 3.° Inglaterra: *British Museum* y Biblioteca de los «Colleges» de Cambridge y Oxford. 4.° Italia: Biblioteca Vaticana (con más de ochenta códices, muchos de ellos de los siglos XIV y XV), Biblioteca de San Isidoro (Roma), Biblioteca Ambrosiana de Milán (cincuenta y un manuscritos), Biblioteca Riccardiana de Florencia, Biblioteca de San Marcos de Venecia, Biblioteca Nacional de Turín, sobre todo; aún habría que citar otras de Bérgamo, Cortona, Módena, Padua y Pavía. Ya hace años que mi eminente colega el Padre Batllori, S. J., realizó una labor de exploración de las bibliotecas italianas verdaderamente extraordinaria. 5.° España. Los mejores fondos son los de Palma de Mallorca, seguidos por los de la Biblioteca de El Escorial. Además, conservan manuscritos las Bibliotecas Nacional y de Palacio, de Madrid; la universitaria y la de Cataluña, de Barcelona; la universitaria de Salamanca, y en Alcalá y en los archivos catedralicios de Córdoba, Sevilla y Toledo.

4. Las campañas antilulistas

El esfuerzo constante de Ramon Llull para asegurar, con la conservación y transmisión de sus obras, la difusión de su pensamiento, encontró un refuerzo extraordinario con las campañas antilulistas, iniciadas en vida del Beato Ramon Llull y rabiosamente culminadas con la furibunda campaña del inquisidor Nicolás de Eymerich, que entra dentro del terreno de la psicopatología. Hasta hace unos años la prudencia de los estudiosos del lulismo han tendido a tratar a los perseguidores del lulismo con caritativa benevolencia y aun a suavizar algunas posiciones lulistas. La verdad histórica obliga a exponer la realidad estricta.

En primer lugar, en vida del propio Llull, la peculiaridad de su *Arte,* su fogosidad de converso, su valiente denuncia de la corrompida corte pontificia, las influencias del pensamiento musulmán y hasta su peculiar terminología, despertó recelos. El buen Ramon fue llamado el *fantástico.* En segundo lugar, aunque muchos lulianos y lulistas han querido defender al pensador mallorquín de cualquier contacto o «con-

taminación» con la doctrina de los «espirituales», la lectura de algunas de sus obras, y de las más fundamentales, advierten de una proximidad intencional muy relevante. Esto sin contar su amistad con Ramon Gaufredi, injustamente depuesto del cargo de General de la Orden Franciscana; con Bernard le Délicieux, acerbo crítico de la corte papal; y con Federico II de Sicilia. Llull, no sólo aprecia a Federico II, sino que cuando conoce su intento de reforma espiritual le dedica los escritos. Por su respeto a la dimensión sagrada del Vicario de Cristo —que comparte quien esto escribe—, muchos beneméritos estudiosos de Llull no han querido colocar al pensador mallorquín en la corriente de reforma, en la que le he colocado, en la primera parte de este libro, porque en ello estuvo inmerso. Ello fue gloria del Beato Ramon Llull. Lo que sucedió entonces, fue lo de siempre; y quienes se equivocaron no fueron Llull y sus seguidores «espirituales», especialmente valencianos, sino la curia romana, y los inquisidores oficiales y aficionados. La condena de 1376 contra Llull es tan absurda y errónea como la de E. Tempier respecto a las tesis del Aquinate, la «cruzada» contra los Albigenses, la condena de Huss y Wycleff antaño, o las de Galileo después, y las «censuras» a Unamuno y Pierre Teilhard de Chardin en nuestros tiempos. El único servicio posible a nuestra fe cristiana es decirlo así de claro.

No puedo compartir la opinión de que la campaña antiluliana surge por una «desfiguración» del lulismo a cargo de los «espirituales» valencianos. Ni una sola línea de los numerosos documentos existentes permiten sostener tal «desfiguración», sino una natural popularización. Lo que ha sucedido es que el P. Andrés Ivars, el P. Faustino D. Gazulla, Mosén Joan Avinyó, etc., escribieron antes del Concilio Vaticano II, y lo mismo sucede con los profesores Carreras i Artau. Los lulianos valencianos eran tan fieles a Llull como a la espiritualidad cristiana. No puede decirse lo mismo de Nicolás Eymerich, doctor sorbónico e Inquisidor general de los reinos de la Corona de Aragón, pues falseó el pensamiento de Llull y no anduvo muy sobrado de caridad cristiana. Al buen dominico gerundense debió dolerle que, pese a su enfrentamiento con los «espirituales lulianos» —desde ahora les llamaré así para simplificar—, este conocimiento no sólo

no se redujera, sino que aumentara. La solución creyó encontrarla cortando el mal por su raíz, o sea, por *Llull.* Y ni corto ni perezoso denunció ante el Papa a la obra de Llull como sospechosa de error y herejía. Tampoco el Papa pecó de lento; no sólo acogió las denuncias de Nicolás de Eymerich, sino que ordenó en la primera bula (junio de 1372), al arzobispo de Tarragona, que recogiese, examinase y quemase —en caso de error— las obras de Llull. En la segunda (septiembre del mismo año) reclama a la Curia de Barcelona el *Arbre de filosofia d'amor,* para informarse de sus «atrevidas opiniones». Ni la reticente falta de diligencia del arzobispo de Tarragona —que algo más sabría de los fieles peninsulares que la lejana y politizada curia del siglo XIV—, detuvo el desarrollo iniciado. El Papa ordenó que el proceso lo resolviese la curia Pontificia, designando una Comisión de veinte teólogos, para que examinara veinte volúmenes de Llull enviados por Eymerich; y las quinientas —nada menos— proposiciones que dicho Inquisidor presentó personalmente a dicha Comisión como erróneas. La comisión no aceptó tantos errores; se «contentó» con declarar «sospechosas» de herejía a doscientas o trescientas —según los autores— proposiciones. Y el 6 de febrero de 1376, Gregorio IX condenó en consistorio público las veinte obras de Llull y los varios centenares de tesis erróneas. La documentación sobre este problema es aún incompleta, pese a lo abultada. Pero en este caso a cualquier aprendiz de historiador le basta con utilizar dos «documentos» del propio Nicolás de Eymerich conservados en el *Directorium inquisitorum:* el índice de las veinte obras denunciadas y una lista de cien proposiciones. Entre los primeros se encuentran el *Art general, Libre de la primera e segona intenció,* el *Plany de Ramon,* el *Libre de contemplació en Dèu,* el *Libre de amic e Amat,* el *Blanquerna,* el *Libre d'oració,* el *Arbre de filosofia d'amor,* el *Ars amativa boni,* el *Plany de Sancta Maria, Los cent noms de Dèu,* la *Doctrina pueril,* el *Libre dels proverbis,* etc. O sea, todo Llull. Respecto a las «proposiciones», a las que titula *heréticas, erróneas, temerarias y peligrosas,* están obtenidas por el inveterado —y aún utilizado— sistema de cortar los textos por donde conviene, o de interpretarlos a la propia conveniencia. La enumeración de las tesis de Eymerich es fa-

tigosa, en cuanto a la lectura, y penosa, respecto a la inteligencia. Pero la verdad histórica obliga a exponer algunas.

Ramon Llull es condenado por negar la simplicidad de Dios; por sostener que existen «cuatro» personas, en la Trinidad; por defender la posterioridad temporal del Verbo respecto al Padre; por explicar a su modo la Encarnación del Verbo; por no saber distinguir, unas veces, o distinguir más de lo debido otras, las dos naturalezas de Cristo; por alabar en exceso a la Virgen María; por negar que el Papa sea Vicario de Cristo; por defender que los judíos y musulmanes de buena fe y sin cometer pecado, quedarían exentos del castigo eterno; por defender que la caridad sea el principio de la vida ética; por creer que el amor al prójimo obliga con todos los hombres, incluido el infiel y el pecador; por creer que la mayoría de los humanos se salvarán por la misericordia divina; por sostener que la vida debe regirse por el solo motivo del amor a Dios; por la descripción del amor entre el amigo y el Amado (Dios); por pedir que los herejes sean convertidos y no ejecutados. A todo ello se unen proposiciones filosóficas y teológicas que son heréticas para Nicolás de Eymerich, porque Ramon Llull utiliza su peculiar lenguaje y su pensamiento neoplatónico.

La reacción lulista no se hizo esperar. Su fuerza en los reinos de la Corona de Aragón era tan importante que el rey ordenó el destierro del furibundo inquisidor. Una junta de teólogos, reunidos en Barcelona, determinó que el contenido del *Arbre de filosofia d'amor* no concordaba con las proposiciones de Eymerich. Entonces el rey suplicó al Papa que las obras de Llull fuesen juzgadas en sus reinos y por teólogos que entendiesen el catalán. Pero ni esta súplica, ni sus reiteraciones, ni las embajadas de Barcelona y Valencia obtuvieron audiencia en la podrida corte de Avignon, hasta 1419. Mal hubieran podido oírles cuando el resentido Eymerich había publicado en Avignon en 1390, en tiempos de Clemente VII, el *Dialogus contra lullistas,* y el tratado *Expurgate vetus fermentum;* en tiempos de Benedicto XI, la *Fascinatio lullistarum;* en abril de 1396, la *Incantatio studii ilerdensis,* etc., contra Antoni Riera. El fondo y aun el estilo de Nicolás de Eymerich es de una violencia inaudita; tan «caritativo» es y tan amador del prójimo, que se lamenta de te-

ner que discutir no con pulcros teólogos, sino con mercaderes, sastres, tocineros, zapateros y otros menestrales de baja y ruin condición. Acusa a Llull y los lulianos de convertir el *Arte* y las otras obras lulianas en un «tercer testamento», que sería el del Espíritu Santo; de sostener que el Papa y los cardenales eran incapaces de entender la sabiduría luliana (puede ser que en esto no estuviese del todo errado). A Llull lo califica de hereje y réprobo, inspirado por el mismísimo Satanás, y muerto en radical infidelidad. En cuanto a los lulistas, sacrifican al Diablo. En el contenido doctrinal de las veinte obras lulianas, hay ciento treinta y cinco herejías, treinta y ocho errores y cincuenta falsedades, que alcanzan a los artículos de la fe, los sacramentos, el pecado, las virtudes y los dones del Espíritu Santo. En la forma doctrinal considera errónea y herética la terminología, que es la neoplatónica —como se habrá visto—; menosprecia a San Agustín, pese a que siempre lo cita con reverencia; y Eymerich considera herética la doctrina de la iluminación, y los títulos de las «dignidades» y califica de absoluta locura la combinatoria del *Arte,* las «ruedas giratorias», los signos matemáticos y las figuras geométricas. Los *cien nombres de Dios* sacan de quicio al poco sosegado dominico. Pese a tanta furia y al tesón, digno de mejor causa, aún presentes en obras suyas, como la *Confessio fidei christianae* y el *Tractatus contra alchimistas,* Eymerich tuvo que reconocer su fracaso, ya que no su error. Pidió perdón al rey y se retiró en silencio al convento de Gerona, muriendo en 1399. «Dios tenga compasión de él», como dicen los musulmanes al nombrar a los difuntos.

Las negras tintas con que aparece dibujado el inquisidor Nicolás de Eymerich no proceden de las aún más oscuras que él arrojó contra Llull y sus seguidores; proceden de sus obras. Mas a ello hay que agregar el hecho histórico cierto de que «la actuación nefasta de Eymerich —son palabras de los profesores Carreras i Artau— acabó por levantar en las altas esferas eclesiásticas un muro de recelos contra Llull y su doctrina, que sus partidarios no han logrado desvanecer jamás». Así, pese a los esfuerzos de la corte de la Corona de Aragón y de los lulianos, hay que esperar hasta el año 1419 para que el Papa Martín V autorice al Cardenal

Alamán a cerrar la cuestión luliana con la *Sentencia definitiva,* estupendo documento «diplomático» promulgado en Barcelona el 24 de marzo de dicho año, en que se declara auténtica la bula condenatoria de 1376, pero carente de valor, por existir «seguros indicios» de haber sido obtenida con engaño.

5. El alquimismo lulista

Un segundo elemento, favorecedor del desarrollo del lulismo, pero radical distorsionador del pensamiento de Llull y de la continuidad de su escuela, es el introducido por la leyenda alquimista. Se ha polemizado demasiado acerca del origen del alquimismo medieval y de la fama alquimista de Llull, como de otros pensadores. Creo que el problema está hoy suficientemente aclarado en sus líneas generales, aunque falten por conocer muchos detalles concretos. En primer lugar, hay que conocer qué en el saber medieval cristiano, judío y musulmán, física y alquimia, astronomía y astrología, matemáticas y aritmología, geometría y figurativa cabalística, combinatoria y «ciencia de las letras» forman conjuntos inextricables. El conocedor del saber medieval a través de manuales ignora la realidad de la «presentación» de dicho pensamiento. No hay en esta opinión ningún juicio peyorativo. Quien esto escribe ha escrito dos manuales sobre el pensamiento islámico medieval; y no hay más remedio que sacrificar cientos de aspectos, para que «los árboles no impidan ver el bosque». No debe, además, extrañarnos esa mezcla, cuando aún hoy, a finales del siglo XX, es muy difícil separar la ciencia de lo que no lo es, no sólo a nivel de la llamada *ciencia-ficción,* sino en autores radicalmente científicos. Bertrand Russell no es sólo el coautor de los *Principia;* y cuando los biólogos o los cibernéticos «extrapolan», dejan cortos a los medievales comentadores del *Apocalipsis.*

En segundo lugar, el saber lleva siempre aparejada una cierta carga de esoterismo. El «hombre de la calle», ayer como hoy, nos pide que hablemos en el *román paladino* que decía Berceo, para que lo entienda cualquier hijo de vecino. Lo malo es que aquí sí que es cierto que toda traduc-

ción es traidora. La codificación genética, la impregnación biopsíquica, los rasgos de la personalidad o las aptitudes psíquicas, tienen muy distinto significado para el biólogo y el psicólogo, que para el «hombre de la calle». Si esto sucede hoy, cuando los medios de comunicación, empezando por la lectura y terminando por la TV, son universales, puede sospecharse lo que sería en un mundo como el medieval, donde posiblemente apenas ni el uno por ciento de la población era capaz de leer un texto en lengua vernácula, y acaso el uno por mil en las lenguas «científicas» de antaño: árabe, griego, hebreo y latín. Pensemos en la «revolución» qué significó para los propios «sabios» en plena Edad Media, recibir el saber antiguo de Aristóteles retraducido al latín. San Alberto Magno, Rogerio Bacon, Roberto de Lincoln, llamado Groseteste, y tantos otros no se libraron de la calificación de alquimistas. Recordemos los «círculos», «figuras», etc., del *Arte luliano* y habrá que reconocer que existía la base suficiente para que se «extrapolase» la cualificación de alquimia.

En tercer lugar, los saberes esotéricos, y más aún los que se relacionan con el porvenir y los portentos maravillosos, siempre inquietaron al hombre; y a menor conocimiento, mayor interés. Baste con recordar el *éxito* actual de la grafología, astrología, magia, técnicas ginno-psíquicas orientales, etc. El *horóscopo* se ha convertido en sección fija de revistas y prestigiosos diarios. Según testimonio de conocidos joyeros, la venta de objetos con signos del zodiaco ha aumentado en los últimos diez años en proporciones inimaginables. Los seguidores de Ramon Llull, que eran hombres de su tiempo, no estuvieron libres de aquellos condicionamientos sociales. Y, además, la astronomía de Llull está más cerca de la astrología judiciaria de lo que por ahí se ha escrito, como antes indiqué; y ello porque también lo estaban sus fuentes árabes. Pedro de Limoges y Ramon Gaufredi cultivaron la astrología judiciaria; otro de los amigos de Ramon Llull, Bernard le Délicieux, de creer las actas de su proceso, mezclaba los «círculos», «figuras» y «árboles» lulianos, con las «pócimas» y «filtros» alquimistas. No extrañe, pues, que se inventase la famosa «conversión» de Llull a la alquimia por obra y gracia de Arnau de Vilanova,

la obtención del secreto para fabricar oro, el fabuloso viaje a Inglaterra, etc. Pensemos que, en pleno siglo XVI, la fama de *Eldorado* convirtió en titanes a los fabulosos exploradores y conquistadores de las Indias Occidentales.

Los anteriores tres principios son suficiente explicación de las 77 obras alquímicas que Ivo Salzinger describe al principio del tomo primero de la famosa edición maguntina de las obras de Ramon Llull. Hoy sabemos que no son del pensador mallorquín; difícil era sospecharlo en el mundo renacentista. Indudablemente, las obras de alquimia atribuidas a Ramón Llull no fueron escritas por éste. Ni la *Vita coetanea* ni las dos relaciones de obras que la «completan», por así decirlo, las mencionan. Además, mientras hay textos astrológicos en las obras auténticas de Llull, en cambio no aparecen afirmaciones de clara alquimia y sí una evidente negación de la transmutación de los elementos, que en su lugar se indicó. Pero que las obras alquimistas no sean de Llull no es razón suficiente para declarar al alquimismo de dichos libros como «pseudoluliano». Si se toma, por ejemplo, el *De quinta essentia,* se le despoja de los términos directamente relacionados con las operaciones alquímicas y se compara el vocabulario restante con otras obras de Llull, sobre las que nadie tiene duda sobre su autenticidad, se observará un porcentaje de coincidencias verdaderamente inquietante; personalmente lo he realizado con el *Liber de natura.* Respecto al estilo, las coincidencias son también notables. Por tanto, Ramon Llull no escribió esas obras, pero sí fueron redactadas por lulistas, y en un largo período que comprende los siglos XIV y XV. De creer los datos cronológicos tradicionales, la primera obra alquimista habría aparecido en 1319; de no creerla, habría que situar las primeras entre 1335 y 1350. Naturalmente, no puede cargarse en la cuenta de Llull lo que pensaron o manipularon sus discípulos; como tampoco Aristóteles es responsable de las interpretaciones del *De Anima* realizadas desde Alejandro de Afrodisia a Santo Tomás, pasando por Plotino, Avicena y Averroes; ni Kant de las de Fichte, Natorp o Heidegger. Pero tampoco es lícito calificar en bloque a los alquimistas lulianos de *pseudo-lulianos* o de traidores al espíritu de su maestro.

Afortunadamente, hoy sabemos casi todo, excepto el nombre del autor, sobre el *Testamentum,* probablemente la más antigua obra alquímica lulística. Fue escrita en Inglaterra, posiblemente en Londres, hacia 1332, en catalán, y por un buen conocedor de Ramon Llull y lulista convencido. Pensemos que Jerome Rosselló consideró que la *Cantilena* era de Llull, y ciertamente su estilo no desmerece el de otras composiciones en verso de Llull. El texto francés que acompaña al catalán en el ms. 244 de la B. del *Corpus Christi College* de Oxford, también es muy aceptable y fechable en la primera mitad del siglo XIV. De estos textos dependen las versiones latinas del siglo XV. Y del *Testamentum* y sus aditamentos, proceden la mayor parte de las obras alquimistas atribuidas a Llull, salvo las entroncadas con el parisino *De quinta essentia,* antes citado. Por tanto, la corriente alquimista luliana, con tres raíces: la inglesa, que procede del *Testamentum;* la francesa, más antigua acaso y puede ser que primigenia, más enlazada con el *De quinta essentia;* y la italiana, acaso procedente de Fray Bernard le Délicieux, se mezclan, confluyen entre sí, se apoyan en el lulismo de los reinos de la Corona de Aragón y desembocan en una gran corriente renacentista, favorecida por las ediciones impresas que, a partir de 1514, se multiplican extraordinariamente. Este «éxito» acarrearía, nadie lo dude, ciertos perjuicios a la fama filosófica de Ramon Llull, pero también al no menos notable beneficio de la famosa edición maguntina. El Elector palatino Johan Wilhelm, como tantos otros pre-ilustrados, fue muy aficionado a la alquimia. Por eso propició la edición dirigida por Ivo Salzinger. Como la ciencia tiene su propio destino, al examinar los jesuitas Custurer y Sollier los textos preparados para la edición maguntina, descubrieron sus dudas. Y cincuenta años después, dos «ilustrados» españoles, Fernando Weyler y Laviña y José Ramón de Luanco, probaron cumplidamente la sinrazón de la personal dedicación de Llull a la alquimia y de su paternidad directa sobre dichas obras. Vaya, pues, lo uno por lo otro. Pero deben quedar bien claros algunos principios: 1.° El lenguaje de los libros alquímicos lulianos copia el de Llull. 2.° Estos libros fueron redactados por quienes se tenían como legítimos lulistas. 3.° Su énfasis «espiritual» es luliano. 4.° Uti-

lizan los recursos y métodos del *Arte* luliano, y 5.º Contribuyen a la fama, para bien y para mal, de Llull, y dieron ocasión a la edición maguntina.

6. El lulismo al final de la Edad Media

Pese a las concurrentes circunstancias de la persecución de Nicolás de Eymerich y del alquimismo atribuido a Llull, el pensamiento lulista ha alcanzado dimensiones extraordinarias hacia 1350. Su gran enemigo dará el testimonio de excepción al declarar que hacia 1375 los lulistas eran una auténtica legión de profunda raigambre popular. La primera gran virtud del lulismo, que ha llegado hasta nuestros días, fue siempre el entusiasmo inabatible de sus seguidores; hasta los más científicos investigadores de Llull son como «tocados» por la virtud misma del Beato mallorquín. Este fervor luliano hizo que los reyes de la Corona de Aragón concediesen privilegios para establecer cátedras y protegiesen a los lulistas, aun en los más aciagos días de la inmerecida condena. Así se explican las escuelas de Alcoy, de Valencia y de Barcelona y, más tarde, de Zaragoza y Nápoles. En la cátedra de la «Escuela de Alcoy», probablemente fundada gracias al privilegio otorgado por don Pere III al mercader valenciano Berenguer de Fluviá (10 de octubre de 1369), enseñó el fraile «menor» Fray Pere Rosell, que, de creer al inquisidor Eymerich, enseñaba a una turba de discípulos con birrete de maestro y afán aún más magistral. Don Joan I y don Martín «el humano», lejos de seguir las acusaciones del inquisidor, renovaron el anterior privilegio al propio Fray Pere Rosell. En Barcelona, don Joan I concedió también privilegio regio al asimismo valenciano Francesc de Luria (12 de septiembre de 1392); y poco más tarde donó uno de sus palacios para el «estudio», sin más condición que la prohibición de la teología, ya que no se había levantado aún la condena pontificia. En Zaragoza, Alfonso V «el magnánimo» concedió privilegio a Antoni Sedacer y Joan Llaucer en 1425. En Nápoles, el mismo monarca concede privilegios al carmelita inglés Landolf de Columba (1446) y al maestro Joan Llovet (1449). De todas estas escuelas tuvo

una especial relevancia la de Barcelona, que se convirtió en centro autónomo, que gozó de patrimonio propio y rentas importantes. Por testamento otorgado el 4 de agosto de 1431 por doña Juana Margarita Lafont de Pere, se instituye a la «Escuela» luliana como heredera universal de sus bienes. La escuela tuvo su sede en un edificio frontero a la Iglesia del Carmen, y constaba de un aula, de la biblioteca y de residencia para el «lector» y otras dos personas. De su funcionamiento tenemos datos muy específicos, hasta de cómo se enseñalaba el *Arte,* con gráficos y con «árboles» plásticos. Entre sus «lectores» destacaron: el primero, Antoni Sadasser, muerto en 1460; Fray Joan Ros; el canónigo gerundés Gabriel Desclapés; el maestro castellano Pedro de Nieva (hacia 1485); Joan Comte (1488), y Joan Baró (hacia 1493).

Menos suerte tuvieron las «escuelas» mallorquinas. Los «estudios» lulianos de Miramar y de Randa se conservaron, pero en un tono que llamaríamos «menor», sobre todo a partir de la muerte en 1460 del maestro Joan Lloret, pese a la donación de los bienes de la dama doña Beatriz de Pinós, de Barcelona, al Concejo de Palma, para dedicarlos a los «estudios» lulianos. Más éxito tuvo el «beneficio» de cien libras anuales otorgado en 1481 por doña Inés Pax de Quint, cuyo primer titular fue el maestro Pere Daguí, nacido en Montblanch, que, de creer en su testimonio, fue casi iletrado hasta los treinta y siete años de su edad, pero en siete meses de estudio se convirtió en aventajado maestro lulista. Su «toma de posesión» como *catedrático* en Mallorca fue celebrada solemnemente, dando la primera lección en la Catedral. Su éxito como profesor fue considerable, pero sus viajes le hicieron descuidar la cátedra mallorquina y, además, tuvo que defenderse en Roma de las denuncias del inquisidor mallorquín Fray Gabriel Cacellas, O. P. Absuelto por Roma y nombrado poco después capellán de los Reyes Católicos, su labor lulista fue muy eficaz. Tuvo numerosos discípulos, entre ellos Jaume Janer, Arnau Descós —que le sucedió en la cátedra de Mallorca, pese a ser casado y padre de familia— y Fray Bernardo Boyl, uno de los primeros evangelizadores de América, pues acompañó a Colón en uno de sus viajes. Gracias al apoyo de los Reyes Católicos, Daguí extendió el lulismo por el antiguo reino de Cas-

tilla y convirtió en Universidad el «estudio» catedralicio mallorquín. Pero la protección de don Fernando el Católico no se limió a Daguí; también se extendió a Bartolomé Caldentey, que se convertiría en rival y aun enemigo de Daguí. También aparece entonces la escuela de Bartolomé Far en el Puig de Inca; y la de Jaume Janer en Valencia.

Los escritos conservados de los maestros lulianos de los siglos XIV y XV no aportaron novedades de pensamiento que merezcan una especial atención y, en gran parte, son comentarios del *Arte* y de otras obras de Ramon Llull. El tono general del lulismo de este período subraya las afinidades «espirituales» del movimiento luliano, su sentido de escuela y la veneración del maestro. La gran excepción es la última figura del lulismo fundamentalmente medieval: el maestro Daguí. Sus obras *Janua Artis (la puerta del «Arte» [luliano])* y la *Metaphysica* desarrollan la física, metafísica y teología lulianas, con ciertos aportes escotistas. Quizá lo más curioso sea su doctrina de los cuatro principios constitutivos del ser: *quidditas,* naturaleza, esencia y existencia, que sólo en Dios se resuelven en perfecta simplicidad. Su neoplatonismo es aún más acentuado que el de Ramon Llull; y si Jaume Janer, su más importante discípulo, há recogido fielmente su pensamiento, la fuente de esta neoplatonización es Ibn Gabirol, del que Janer cita un curioso texto del *Maqōr Ḥayyim* (La fuente de la vida) tomada de la traducción medieval latina *(Fons Vitae).* Aparte de estos aportes doctrinales, en el terreno literario habría que subrayar la influencia en la literatura castellana del siglo XV, incluido el *Cancionero de Baena,* del *Libre del orde de cavalleria* y del *Libre d'amic e Amat;* y en la italiana, a través de Bartolomeo Gentile Fallamonica. En cambio, no encuentro más coincidencia entre el Beato Ramon Llull y el converso al Islam Fray Anselmo de Turneda, que el hecho de ser ambos mallorquines. La *Disputa de l'ase* (la disputa del asno) es un vulgar plagio de uno de los apólogos de la *Enciclopedia* de los *Ijwān al-Ṣāfà* (Hermanos Sinceros), como Asín Palacios demostró en 1914. Los métodos de otra de sus obras, en que refuta al cristianismo, nada tienen que ver con el *Arte* de Llull; y su presunción fatua de «pruebas decisivas» tiene el

antecedente de las de Ibn Sab'īn de Murcia en sus famosas *Cartas Sicilianas.*

Finalmente, ¿fue luliano Ramon Sibiuda? El profesor Tomás Carreras i Artau ha consagrado un gran esfuerzo al esclarecimiento de este extraño pensador, del que no sabemos ni su nombre exacto. Como homenaje a la sabiduría y paciencia de los investigadores catalanes Aguiló, Bové, y Carreras i Artau, creo que puede aceptarse la forma *Sibiuda;* de todos modos, se trata de un nombre catalán. Su obra, el *Liber creaturarum* es una obra extremadamente curiosa, imposible de resumir en unas líneas. Lo que aquí interesaría es la posible influencia de Ramon Llull. Carreras i Artau piensa que sí, y cita como fuente el *Liber de articulis fidei sacrosanctae ac salutifera legis christianae,* pero, agrega, «con un cambio de táctica dialéctica». El detallado análisis del gran investigador catalán lo que honradamente prueba —y así lo reconocieron siempre estos dos infatigables maestros— es el fondo común franciscano y de raíz agustino-aviceniana de ambos pensadores. Los paralelismos entre la postulada *nueva ciencia* de Sibiuda y el *Arte* de Llull no pasan de coincidencias formales. Naturalmente que Sibiuda debió conocer la obra de Llull y aun concretamente el *Arte,* y que «afectivamente» debía sentirse próximo al espíritu del Beato mallorquín; pero me temo que, en ese sentido tan amplio, todo estudioso del pensamiento filosófico iba a ser algo discípulo de todos los pensadores estudiados.

7. El lulismo renacentista

a) *Nicolás de Cusa*

La penetración del lulismo en el pensamiento italiano fue favorecida, tanto por las huellas del paso de Ramon Llull y de algunos de sus primeros discípulos, como por las relaciones políticas que, con toda la península italiana, mantuvo la Corona de Aragón, fuertemente desarrolladas a partir de la presencia catalano-aragonesa en Nápoles y Sicilia. A los nombres italianos que han aparecido en el punto anterior, habría que añadir algunas figuras más, cuyos nombres creo

que entorpecerían más la lectura que ayudarían al lector no especializado. De las enseñanzas de esos maestros lulianos debió partir una gran figura del Renacimiento, que sería el más importante de los influenciados por Llull en ese momento de profunda crisis de renovación que fue el humanismo renacentista italiano: el cardenal Cusano. Nicolás Krebs, natural de Kues, cerca de Tréveris, de donde el apelativo «de Cusa» o *Cusano* (1401-1464), se formó en Italia, fundamentalmente en Padua, cuyo obispo, Dandolo, le regaló un ejemplar de la obra de Llull, *Lectura super artem inventivam et tabulam generalem.* El Cusano, no sólo se convirtió en un gran difusor del lulismo, sino que el pensamiento de Llull penetró profundamente en la obra del autor, como señaló Martín Honecker en 1937, y luego han estudiado a fondo el P. Miguel Flori, S. J.; E. W. Platzeck, O. F. M., y el P. Eusebi Colomer, S. J. En el Hospital fundado por el cardenal Cusano en su ciudad natal, se ha conservado casi íntegra su valiosa biblioteca. Allí se han encontrado los textos de Llull usados por Cusano, incluso algunos copiados de su puño y letra. En la primavera de 1428, el Cusano realizó un extracto del *Liber Magnus contemplationis;* y poco después debió extractar y copiar los 25 escritos lulianos conservados en el códice núm. 83,10. En 1435 cita a Llull en un sermón pronunciado en Coblenza, y en 1435 adquiere otro códice con escritos atribuidos a Llull. Así, hasta su muerte, no deja de adquirir o copiar escritos lulianos, auténticos y apócrifos, incluido el famoso y falso *Testamentum,* redactando una lista de 77 obras lulianas, que con los dos catálogos parisinos del siglo XVI, constituye una de las más viejas fuentes para la bibliografía de Ramon Llull.

Honecker no se atrevió a mantener, o no pudo investigar, la relación doctrinal de Nicolás de Cusa con Ramon Llull, pero Flori, Platzeck, Carreras i Artau y Colomer han puesto de manifiesto la extraordinaria relación doctrinal existente entre ambos pensadores, que Giordano Bruno, entre los pensadores más cercanos al Cusano, y el P. Pasqual, entre los primeros investigadores lulianos, ya habían mantenido, y que Menéndez Pelayo —primer gran reconocedor del excepcional mérito del P. Pasqual— había divulgado. Claro está, que más de uno se quedó satisfecho con decir «cosas de don Mar-

celino», y de su ánimo de «barrer para casa». El lulismo del Cusano empieza nada menos que con la mostración de que la campaña antiluliana del canciller Gerson no tenía fundamento alguno. Por tanto, se dedicará a probar que el pensamiento de Llull concuerda con la tradición doctrinal teológica. En segundo lugar, la *Docta ignorancia* del Cusano hunde sus raíces en el *Arte* luliano y nada menos que en el sistema de las «dignidades» divinas y en el ejemplarismo de las criaturas, sin contar con el común fondo neoplatónico avicenista. La *Docta ignorancia* es un camino de ascenso místico, construido en forma *circular,* como en el caso de Llull. Nicolás de Cusa adopta, incluso, la figura A del *Arte* luliano, y utiliza las famosas «escalas» para el ascenso y descenso de las criaturas a Dios y de Dios a las criaturas. Más aún, el Cusano señala su fuente en el *Compendium:* «aquél que con nueve principios consiguió construir un *Arte* general de todo lo que se puede saber». Repetir los aportes lulianos a la obra y al pensamiento del Cardenal Cusano resultaría en extremo reiterativo, pero merece la pena resumirlos en un pequeño repertorio:

1.° Relaciones de la *Docta ignorancia* con el *Arte* luliano.
2.° Influencia de las nueve *dignidades* de Llull sobre las diez del Cusano.
3.° Doctrina del ejemplarismo de las criaturas.
4.° Influencia del pensamiento circular.
5.° Influencia de la vía mística de ascenso.
6.° Uso de las *figuras* y *letras* lulianas.
7.° Utilización de las «escalas» lulianas.
8.° Uso de la doctrina de los correlativos.
9.° Influencia de la *Utopía* luliana sobre las ideas políticas del Cusano.
10.° Cita de Ramon Llull en el problema de las relaciones de la fe y la razón.

b) *El lulismo renacentista italiano*

La presencia del pensamiento de Ramon Llull en el Renacimiento, no se reduce, empero, a la tan extraordinaria e

importante en el Cardenal Cusano. El Cardenal Besarion (1403-1477) y Pico de la Mirandola conocieron el *Arte* luliano, y el segundo poseyó en su famosa biblioteca numerosas obras de Llull, no tantas, naturalmente, como algunos afirmaron. Pico de la Mirandola contribuyó, además, a reafirmar la falsa fama alquimista de Llull, pues identifica el *Arte* del pensador mallorquín con la enseñanza cabalística. Posiblemente con esta afirmación debe relacionarse el grupo luliano cabalístico, al que debe atribuirse el famoso escrito erróneamente atribuido a Llull, *De audito kabalistico sive ad omnes scientias introductorium.* Aunque sea harto evidente la no paternidad luliana de este escrito, no lo es menos que sus autores fueron lulianos convencidos y que dicha obra es un resumen del *Arte* luliano interpretado en sentido cabalístico. Los autores de la obra manejaron fuentes árabes, ya señaladas en su día por el profesor Asín Palacios.

c) *El lulismo renacentista francés*

El lulismo renacentista francés arrancó de Jacques Lefèvre (1455-1537), quien leyó a Llull hacia 1491, cuando atravesaba una crisis religiosa. Concretamente, fue el *Liber contemplationis in Deum,* prestado por un amigo, quien le inició en el lulismo. Su entusiasmo luliano le llevó a la impresión de las obras de Llull en París, publicándose la primera *(Liber de laudibus Beatae Mariae Virginis)* en 1494, edición que fue reproducida dos veces más, con otras obras lulianas y con prólogo de Lefèvre. Posteriormente (1505), presentó a los lectores las *Contemplationes* de Ramon Llull, en las que se incluía el *Libre d'amic et Amat;* y en 1516 edita y presenta los *Proverbia* y el *Arbor philosophiae amoris,* en colaboración con cuatro discípulos: el Beato Bild de Rhynow, Josse Clichtowe, Wolfgang de Praga y Langreno. El alsaciano Bild de Rynow (nacido en 1483) es autor del *Epigramma ad lectorem,* que prologa la edición del *Liber contemplationis,* de Llull. El cluniacense Josse Clichtowe extendió el lulismo entre sus hermanos de religión. Otro de los discípulos de Lefèvre, Charles Bouillé (muerto en 1553) utilizó conjuntamente el pensamiento de Llull y del Cardenal Cusano; residió algún tiempo en España, donde concibió una

«vida» de Llull, basada en la *Coetánea,* que se dice dictó a Ramón Boucher. Esta «vida» fue editada por un discípulo y amigo de Charles Bouillè, el impresor Josse Bade van Assche, que también imprimió en el famoso *Praelum Ascensianum* otras siete ediciones de obras de Llull. Sin embargo, la labor más arriesgada del grupo lulista parisino de Lefèvre fue la reintroducción de la enseñanza del *Arte* luliano en la Sorbona, a través del franciscano Bernard de Lavinheta, procedente de la Universidad de Salamanca. Lavinheta no sólo enseñó el *Arte* luliana en la Universidad de París, sino que propició varias ediciones de la obra de Llull impresas en Colonia, Lyon y París, publicando en 1523 la *Explanatio compendiosa applicatio Raymundi Lulli.* Su entusiasmo luliano le llevó a pedir al Papa Adriano VI que apoyara el *Arte* luliano y lo utilizase en las luchas contra los musulmanes turcos.

d) *El lulismo renacentista alemán*

El lulismo renacentista alemán debe mucho a la singular figura de Agripa von Nettesheim (1486-1535), en cuya aventurera vida figuran sus viajes por tierras de la antigua Corona de Aragón y su estancia en Italia con Carlos V. La tendencia cabalística de Agripa von Nettesheim es lo que abrió su afición por Llull, a quien considera el gran precursor del arte cabalístico, lo que le hace valorar muy positivamente el *Arte* luliano. Lo curioso es que Agripa alterna su lulismo, bien evidente en sus *Comentaria in Artem brevem Raymundi Lulli,* con los ataques a los «locuaces lulistas». Del *Arte* luliano dice textualmente: «Esta arte es la de Ramon Llull, de tal dignidad y excelencia, de tal genialidad y certeza, que con su sola eficacia, sin presuponer otra ciencia ni necesitar otra ayuda, capacita para encontrar infaliblemente y con toda certidumbre la verdad y el saber sobre cualquier cosa, sin mezcla de error, sin dificultad y sin esfuerzo.» Sobre el *Arte* luliano apoya su «máquina lógica», ampliando el *Arte* luliano, agregando la famosa figura Q de 22 «rayos» y otras curiosas «invenciones» propias, como la duplicación de las 36 «cámaras» de la tercera «figura» y la proposición de 729 «combinaciones», en lugar de las 252 de Llull. También

influyó Agripa von Nettesheim en el desarrollo del lulismo alquimista, que se extendió extraordinariamente por tierras alemanas y alcanzó al famoso Paracelso (1493-1541), que apoya su «medicina» en la famosa *quinta esencia* del apócrifo luliano, hasta tal extremo que Giordano Bruno le llamará «usurpador y ladrón» del patrimonio que el apasionado Bruno creía legítimo peculio de Llull. Por aquí se abre un amplio camino para la investigación de la influencia del alquimismo luliano en la medicina renacentista.

e) *Giordano Bruno*

En el aspecto filosófico, el principal impacto del lulismo en este período tuvo como figura central la extraordinaria de Giordano Bruno (1548-1600). Naturalmente y teniendo en cuenta su impetuoso carácter y genio, Bruno no podía ser un simple escoliasta luliano. Pero en su juventud fue atraído por los aspectos místicos del lulismo; y tras su exclaustración utilizaría ampliamente el *Arte* luliano, cuya influencia debía ser muy importante en la *Clavis magna,* que publicó en Francia entre 1579 y 1581. En la imprenta del luliano Gorbin editó, entre otras obras, el *De compendiosa architectura et complemento artis Lulli.* En su estancia en Alemania, Bruno publicó varias obras en que utilizó la combinatoria lulista y en algunas de las cuales se hace referencia al *Arte* en el mismo título de la obra, por ejemplo —entre otras obras— en el *De lulliano specierum scrutinio* (1588). La exposición del sistema de Bruno descubre numerosos aportes lulianos, como el uso del «alfabeto», los sujetos, los principios absolutos y relativos, las reglas, las «figuras», las «cámaras» —que eleva a 81—; todo esto sin contar los elementos que toma del supuesto alquimismo luliano.

f) *El impacto del lulismo renacentista*

El impacto de figuras como el Cardenal Cusano, Agripa von Nettesheim, Paracelso y Giordano Bruno y las múltiples y aun encontradas modalidades de sus influjos lulistas, unido a la reiteración de las ediciones de las obras de Ramon Llull y a la espiritualidad luliana conservada en los reinos

hispánicos unificados por los Reyes Católicos, explican suficientemente la extraordinaria presencia de aportes lulianos en sentidos muy diversos entre 1550 y 1650. Una relación exhaustiva sólo sería posible en una larga historia del lulismo. Deben, empero, ser señalados algunos hitos muy importantes. Así, en primer lugar, en la *Civitas Solis,* de Tommasso Campanella (1568-1639), aparecen las huellas de la *Utopia* luliana del *Blanquerna.* En segundo lugar, aparecen numerosos intentos que llamaríamos enciclopédicos, como los de Pierre Gregoire (1540-1597), Julio Pace (1550-1635), y Valerio Valeriis, que editó en 1589 una explicación enciclopédica del *Arte* luliano *(Aureum opus),* inspirado en el *Arbor Scientiae.* En tercer lugar, aparecen numerosas compilaciones, una de las cuales tiene importancia capital para la historia del lulismo: la del editor de Strasbourg Lázaro Zetzner *(Raymundi Lulli opera ea quae ad adiventam ab ipso arteus universalem,* etc.), publicado en 1598. La compilación comprende seis textos lulianos auténticos, cuatro apócrifos, cuatro comentarios de Bruno, uno de Agripa von Nettesheim y dos de Valerio Valeriis. La reiterada impresión de esta compilación contribuyó a mantener más el movimiento filosófico y alquímico lulista. Finalmente, en cuarto lugar, gracias al profundo y entusiasta lulismo de Johan Heinrich Alsted (1588-1638), profesor primero en Herborn y luego en Weissenburg, no sólo se reforma la labor de ediciones y compilaciones de Llull, sino que aparece la famosa *Clavis artis lullianae* (1609), entre otras obras lulísticas de Alsted. La *Clavis* es una obra fundamental por cuatro razones principales: 1.° Está escrita en un estupendo latín humanista. 2.° Defiende el *Arte* luliano de lo que él cree que son degeneraciones de los textos, comentarios farragosos y agregaciones indebidas. 3.° Da una serie de reglas para los alumnos y estudiosos que querían conocer los secretos del *Arte* luliano: *a*) Distinguir entre Llull y los comentaristas, que suelen «traicionarlo». *b*) Leer las obras de Llull por el orden siguiente: *Ars brevis, Rethorica* y, al final, *Ars Magna. c*) Conocer perfectamente la lengua latina. *d*) Comparar la terminología lulista y la aristotélica, y *e*) Consultar al final los comentarios de Giordano Bruno y Valerio de Valeriis. 4.° Por el resumen extraordinariamente inteligente que realiza del *Arte*

luliano, que cierra con unas *Tabulae logicae*. Naturalmente, que para el lector actual la *Clavis* de Alsted es una obra pesada y complicada, pero para valorarla hay que compararla con las obras de su tiempo.

g) *El lulismo renacentista español*

En los reinos hispánicos unificados por los Reyes Católicos, y a los que desde ahora llamaré España, el lulismo, por razones obvias, iba a tener también un desarrollo considerable en el período renacentista y postrenacentista. Ya antes se señalaron, entre otros elementos del lulismo hispánico medieval —en la Península la Edad Media sufre una relativa prolongación, por razones históricas conocidas—, la protección de don Fernando el Católico, la fundación de cátedras y el desarrollo del lulismo en el antiguo Reino castellano-leonés. El Cardenal Cisneros, por su pertenencia a la orden franciscana, vio al lulismo al menos con simpatía y en su biblioteca se contaron hasta setenta y cuatro volúmenes lulianos. En la Universidad de Alcalá de Henares, propiciada por Cisneros, se encargó de la Cátedra de filosofía y teología lulianas a Nicolás de Pax, que enseñó el lulismo y realizó una labor bibliográfica y de traducción extraordinarias, entre la que destaca la traducción del *Desconhort* al castellano, que sería publicado por Antoni Serra en Mallorca en 1540. También escribió una *Commentaria super artem divi Raymundi Lulli*. Probablemente, Nicolás de Pax fue quien presentó al Cardenal Cisneros al bachiller Alfonso de Proaza, conocido editor y comentarista de *La Celestina*, que debía haber sido iniciado en el lulismo por Jaume Janer. Proaza editó, entre 1506 y 1515, cuatro volúmenes de textos latinos, originales o traducidos del catalán, de Ramon Llull, así como el *Ars metaphysicalis*, de Jaume Janer. En el último volumen incluyó un *Index librorum Raymundi Lulli*, que es el primer catálogo español de la obra luliana, y que encierra el mérito de reproducir el *incipit* tras el título de cada obra. Este esfuerzo de Proaza no fue un hecho insólito. Joan Bonllaví, maestro en artes, realizó ediciones de Llull entre 1512 y 1522, entre ellas la edición íntegra del *Blanquerna*, bien que adaptada al dialecto valen-

ciano de su tiempo. Un humanista mallorquín, Jaume de Oleza, también publicó comentarios sobre el *Arte* luliano. En 1533, el canonista mallorquín Arnau Albertí publicó una *Repetitio nova sive commentario rubricae De haereticis,* vindicando a Llull, ante la reimpresión del *Directorium* de Nicolás de Eymerich.

También fue importante el grupo lulista en la generación siguiente, correspondiente al reinado de don Felipe II. Tanto el canónigo mallorquín Joan Seguí, como el biógrafo de Felipe II, Baltasar Porreño, coinciden en el apoyo del monarca a la causa luliana. Así atendió la petición del bibliotecario del recién fundado monasterio de El Escorial, doctor Dimas de Miguel, para que se adquiriesen los fondos lulianos que él conocía. Dimas de Miguel había sido «convertido» al lulismo por el humanista Vileta, con tanto entusiasmo que no sólo regentó la cátedra lulista de Valencia, sino que dio con sus huesos en la cárcel de la Inquisición romana por su ardor en defensa de Llull. Por su parte, su «conversor», Joan Huys Vileta, canónigo de la Seo de Barcelona, no se conformó con menos que lograr del Concilio de Trento la exclusión del *Index* de libros prohibidos de Pablo IV (1559) de las obras de Llull. (Sesión de 1 de septiembre de 1563.) Entre los que apoyaron a Vileta estuvo el gran teólogo jesuita P. Diego Laínez. Al final de su vida y con motivo de la reimpresión del *Directorium* de Eymerich (Roma, 1578), que incluía la bula condenatoria de Gregorio IX, publicó un *Appendix defensionis D. R. Lulli,* etc. Al mismo tiempo, el teólogo palentino Juan Arce de Herrera envió a la Congregación del *Index* otra *Apología* de Llull.

Influido por estas figuras lulistas, Felipe II consiguió primero un catálogo con doce tablas de las obras lulianas, obra de Vileta; inició la adquisición de los fondos lulianos escurialenses; apoyó al famoso arquitecto de El Escorial, Juan de Herrera, en su proyecto de crear en Madrid una Academia matemático-filosófica (Real Orden de 1 de octubre de 1582, expedida en Lisboa); nombró preceptor de sus hijas, las infantas Isabel Clara Eugenia y Catalina Micaela —que como es bien conocido fueron la gran predilección afectiva del aparentemente contradictorio y severo monarca—, al lulista don

Pedro de Guevara, impresor de recopilaciones lulianas (Madrid, 1554, 1586 y 1593); apoyó y escuchó muy ampliamente al doctor Juan Arias de Loyola, que ocupó la cátedra luliana de Valencia y fue el «abogado» general de los lulistas ante don Felipe II, primero, y después ante Felipe III. En el viaje de don Felipe II a Portugal le acompañó el penitenciario de Mallorca, el lulista Joan Seguí. A don Felipe II le dedicó el humanista Antoni Llull, descendiente del Beato, su obra *De oratione lulli septem.* Por fin, el 26 de octubre de 1597, por privilegio real expedido en El Escorial, don Felipe II confirmó y renovó los privilegios de sus antecesores a los «estudios» lulistas.

Lo acaso más curioso y menos conocido por los no especialistas es el lulismo del gran arquitecto Juan de Herrera. Cómo y cuándo se hizo lulista Herrera no está del todo esclarecido. Pero su biblioteca —cuyo catálogo fue publicado en 1914— contenía muchas obras lulianas; en su casa poseía un óleo del «santo mártir y doctor R. Llull» de tamaño natural; poseía obras de lulistas como Daguí, Janer, Pedro de Guevara, Pico della Mirandola y hasta algunas del mismísimo Giordano Bruno. Finalmente, escribió una estupenda obra, el *Tratado del cuerpo cúbico conforme a los principios y opiniones del «Arte» de Raimundo Lulio,* que fue editada por el profesor Rey Pastor en 1935. Ahora que algunos han tomado por novedosa moda el pensar lógico-matemático, no estaría de más que echasen una mirada a la curiosa interpretación y deducciones de la definición 25 del libro XI de Euclides, realizado por Juan de Herrera. De acuerdo con tal definición, Juan de Herrera demuestra la formación del cubo como cuerpo geométrico en la cantidad continua. Y pasando a las definiciones 16, 17, 18 y 19 del libro VII, demuestra la formación del cubo como número en la cantidad discreta. En la formación del cubo combina tres elementos de raigambre luliana; y para que no quede duda, hace referencia a «las grandes maravillas que en sí encierra el *Arte* luliana, tan amada de unos y aborrecida de otros porque la ignoran». ¿Tendría algo que ver la forma peculiar del Monasterio de El Escorial con el *Tratado del cuerpo cúbico* y los simbolismos del *Arte* luliano?

8. La decadencia del lulismo

Pese a algunas apariencias contradictorias, la decadencia del lulismo se inicia en los albores del siglo XVII. A ello contribuyen los siguientes factores: 1.° Los sucesores de Felipe II no tuvieron el interés que los Reyes Católicos, Cisneros, Carlos V y Felipe II, por este movimiento, que consideraron a la vez altamente humanista y profundamente español. No podía esperarse mucho de monarcas de la mediocre calidad mental de Felipe III, Felipe IV, y el desgraciado Carlos II. 2.° La posible «mano» de la Inquisición; ya es una sorpresa que Giordano Bruno estuviese entre los libros de Juan de Herrera en tiempos de don Felipe II. 3.° La «reclusión» del lulismo en sus «reductos« mallorquines y franciscanos. 4.° Los ataques de los teólogos más «científicos». 5.° La crítica de los humanistas Fernando de Córdoba y Pedro Ciruelo. 6.° Las críticas de los literatos españoles del siglo XVII, y 7.° Los ataques de la naciente filosofía de la Modernidad.

Es cierto que durante los reinados de Felipe III, Felipe IV y Carlos II el lulismo contó con el apoyo de la política regia, pero por sus peculiares condiciones personales no podían entender el sentido profundo de la protección dispensada por los reyes de la Corona de Aragón, que la orientación de don Fernando el Católico transmitió al Emperador Carlos y a don Felipe II. Por otra parte, las dificultades con la curia romana y el poder que la Inquisición había recibido ya con don Felipe II, y que ahora cosechaba sus frutos, enfriaba el entusiasmo de los posibles valedores cortesanos del lulismo. Además, los lulistas van retrocediendo hacia sus reductos mallorquines. Es cierto que existen algunas figuras de especial relieve, pero el cambio a partir de 1600 es notorio. De estas figuras deben citarse: Pedro Jerónimo Sánchez de Lizarazu, deán de Tarazona, defensor de la causa de Llull ante la curia romana y autor de una *Defensa de la doctrina del V. R. Lullio,* que publicó su *Generalis et admirabilis methodus ad omnes scientias facilius... in quo explicatur Ars brevis R. L.,* al frente de la cual aparece una vida de Llull; Fray Agustín Núñez Delgadillo, autor de una *Breve y fácil declaración del artificio luliano, prove-*

chosa para todas las facultades (Alcalá, 1622) y de una *Tabla para predicadores* con veinte cuestiones y cien términos, todos ellos lulianos; y Alonso de Cepeda y Andrade, gobernador militar de Talhuis (Flandes), que propició las impresiones lulianas de Bruselas (entre 1661-1666). Fuera de estos nombres, y de algunos más de muy escaso relieve, el lulismo del siglo XVII se apoya en los centros de Mallorca, reforzados por la fundación por un descendiente de Llull, el canónigo Bartolomé Llull, del Colegio de Nuestra Señora de la Sapiencia, para doce escolares pobres (en recuerdo de los Apóstoles) y presidido por un Rector.

a) *Los lulistas españoles del siglo XVII*

Los lulistas mallorquines más destacados del siglo XVII fueron Antoni Busquets, Joan Riera, Gaspar Vidal, Francesc Marsal, Ramon Zanglada, Pere Bennazar y Antoni Barceló; Antoni Busquets (muerto en 1615) se consagró a la defensa de la ortodoxia de Llull y del valor de su *Arte,* siendo nombrado síndico de la «causa» luliana en Roma, donde redactó un *Memoriale* para la Congregación del Santo Oficio, así como otro en español para Felipe III. Joan Riera continuó la labor de Busquet, prosiguiendo la cual murió en Roma en 1633, no sin que antes se prohibiese el «memorial» que había redactado y se le condenase al silencio. Pese a ello, publicó en Palma de Mallorca y en Roma un *Transumptus memorialis*. Gaspar Vidal enseñó en la cátedra del «estudio» de Mallorca y publicó en 1606 en Barcelona una *Expositio artificii lulliani.* Fray Francesc Marzal es de entre todos ellos la figura más importante, en el momento en que la orden franciscana había encargado al irlandés Fray Lucas Wadding (1638) la procura de la «causa» luliana en Roma. Marzal (1591-1688) ocupó importantes cargos en la orden franciscana, entre ellos el de provincial de Mallorca, a partir de 1657, y enseñó en el Convento del Ara Coeli de Roma, en el de San Francisco de Palma y en la cátedra del «estudio» de Mallorca. Su labor fue múltiple: enseñanza, reediciones de las obras de Llull, traducciones al castellano, obras originales y hasta libros polémicos. De sus escritos originales, los dos más notables son las *Quaestiones difficiles super quator*

libros Magistri sententiarum cum resolutionibus et Summa lulliana (Mallorca, 1673) y el *Memorial selecta para los profesores de la Escuela luliana y los devotos de el Beato Raymundo Lulio mártyr* (Mallorca, 1673). Ramon Zanglada desempeñó la cátedra luliana con gran brillantez, pues fue hombre muy inteligente; pero su dramática vida (cautivo de los turcos, jesuita, trinitario y carmelita) impidió que sus obras llegasen a ser editadas. Pere Bennazar se dedicó a la apología y defensa de Llull; pero la curia romana prohibió su obra (20 de junio de 1690). Fray Antoni Barceló (distinto de Fray Rafael Barceló) fue el último titular de la cátedra luliana del «estudio» a fines del siglo XVII. Quedaría muy incompleta esta relación si no se mencionara a Sor Ana María del Santísimo Sacramento, dominica del Convento de Santa Catalina de Palma, que compuso un comentario en mallorquín a treinta y tres versículos del *Libre d'amic e Amat* titulado *Llibre de cantions expositats del Beato Ramon Llull,* que no vio la luz por el dudoso celo de un buen padre jesuita, pero que apareció en castellano en 1760. Pese a tantas desventuras del lulismo del siglo XVII, al menos algo bueno hizo la curia pontificia: el Breve de Clemente X, de 17 de abril de 1673, por el que se elevaba a Universidad, con rango igual a Bolonia, París y Salamanca, al «estudio» de Mallorca, cuyos estatutos fueron aprobados por Carlos II y publicados en 1698. La institución recibió el título de *Real y Pontificia Universidad luliana de Mallorca* y constaba de las cuatro Facultades de Teología, Artes, Derecho y Medicina, existiendo en la primera cuatro cátedras lulistas, y siendo obligatoria la enseñanza del lulismo en dicha Facultad de Teología y en la de Artes (filosofía).

b) *Las críticas antilulianas*

Las críticas antilulianas, empero, no se redujeron a las señaladas antes de la curia romana; a ellas hay que sumar la de los teólogos, humanistas, literatos y aun los primeros filósofos de la Modernidad. Las críticas de los teólogos, que se consideraban más «científicos» frente a las «extremosidades» iluministas de Llull, se centraron fundamentalmente en la Orden de Santo Domingo, si bien los hubo también de

observancia jesuita y aun escotista. Como siempre, el más duro fue el inquisidor mallorquín Fray Guillermo Caselles, O. P., denunciador de Llull por excesivo fervor mariano, de Daguí por herejía, etc. Por esta vez no tuvo éxito y hasta fue depuesto de su cargo. La venganza consistió en imprimir el *Directorium,* de Eymerich (Barcelona, 1503), a expensas de la Santa Inquisición. Y aunque León X beatificó a Ramon Llull, tras la edición del *Catalogus haereticorum,* de Fray Bernard de Luxemburgo, el Papa Pablo IV mandó incluir a Llull en el primer *Index,* como antes se indicó. Desde entonces —y por no repetir datos ya expuestos, y para evitar reiteraciones—, cada vez que los lulistas avanzaban un paso, inquisidores y dominicos, que solían ser una misma cosa, «resucitaban» la desdichada Bula de Gregorio XI, el *Directorium,* etc. Cuando Roma tuvo que habérselas con don Fernando el Católico, el Emperador Carlos y don Felipe II, las iniciativas de la Congregación del Santo Oficio y de los dominicos fueron frenadas; pero en los tiempos de Felipe III, Felipe IV y Carlos II, las cosas fueron más graves. Todavía en 1619, la decisión de Pablo V de prohibir las obras de Llull, no fue atendida por España. De hecho, ni en 1753 (Benedicto XIV), ni en 1763 (Clemente XIII) se resolvió nada. Ignoro si *de iure* alguna vez se levantó la condenación de 1619; en España nunca se aplicó, y en la edición del justamente fenecido *Index* de 1929 ya no aparecía el nombre del Beato Ramon Llull. Pero también se paralizó el proceso de canonización de Llull a principios del siglo XVIII, pese a que en Mallorca ha perdurado su culto.

También fueron muy duras, y a veces radicalmente injustas, las críticas de los humanistas y de los literatos de los siglos XVI y XVII. La más dura es la de Fernando de Córdoba, pues personalmente era conciencia honesta —como lo muestra su voto a favor de la ortodoxia del luliano Daguí en la comisión de censores nombrada por Sixto IV—; pero a la hora de juzgar a los pensadores que, según él, habían intentado un «arte» general, al-Fārābí y Ramon Llull, dice que ambos habían fracasado y que, en especial Llull, era poco menos que un loco. Literalmente le llama *sin criterio, inepto, loco furioso,* autor de un Arte que es *ridícula fuente de risibles arroyuelos;* por estudiarle, algunos acabaron en

el manicomio. Por su parte, Pedro Ciruelo, dice que el *Arte* luliano no sirve para nada y se corresponde con la «edad infantil» de la ciencia. El P. Mariana, aparte de la absoluta ignorancia que tiene de la vida y la obra de Ramon Llull, lo reduce a un buen mártir, lo que no garantiza, sin más, la bondad de su pensamiento. Saavedra Fajardo ridiculiza a Llull y a los lulianos, a los que considera huéspedes predilectos de un manicomio, dedicados a estar «volteando unas ruedas, con que pretendían en breve tiempo, acaudalar todas las ciencias».

No fueron más benévolas, pero sí más racionales, las críticas del pensamiento de la Modernidad, en especial las de Descartes, Bacon y Gassendi. Para comprenderlas hay que partir de la situación del lulismo europeo del XVII, pues del español de ese período no tienen noticias. Aquél se había reducido a la reedición de las obras lulianas, en latín o traducidas, como en el caso de Marcel du Mans, Jean y David Berthelin y Jean Pillehotte. En las ediciones y traducciones no sólo alternan los escritos auténticos de Llull y los alquímicos, sino que, a veces, abundan éstos y se acompañan de biografías un tanto fantaseadas, salvo en el caso de la muy excelente de Perroquet (1667), al capítulo dedicado a Llull por el P. J. M. de Vernon y al catálogo de Nicolás de Hautville (1666). Pero en el envés del tapiz hay que situar a figuras como el asombroso Jean d'Aubry (muerto en 1667), cirujano, monje exclaustrado, clérigo y, al parecer, siempre buen libertino, cuyo alquimismo luliano es ilimitado. Su obra fue editada en francés, alemán, español, inglés, italiano y latín. Lo único positivo del lulismo francés y alemán del siglo XVII, aparte algunas ediciones y catálogos, son los comentarios al *Arte,* como los del italiano Julio Pace, B. de Poligny, Pierre de Morestell, Pierre de Boudouin e Ives de París. Morestell, pese a la cronología (murió en 1658), es aún un hombre de mentalidad renacentista, y se limita a comentarios del *Arte,* influidos por Agripa von Nettesheim y Giordano Bruno. Pierre Boudouin, señor de Montarcis, al lado de algunos rasgos cartesianos, también sigue la dirección alquimista. El más equilibrado es Fray Ives de París, cuyo *Digestum Sapientiae* (el título completo es mucho más largo) es un buen resumen del *Arte* luliano. En Alemania, y

durante el siglo XVII, lo único que encontramos es alquimismo luliano. No es de extrañar, pues, que Bacon, Descartes y Gassendi, parezcan no conocer bien a Llull; debieron trabajar sobre obras del lulismo del XVI y XVII y no directamente sobre el *Arte* luliano.

Descartes cita a Llull en el *Discurso del Método,* en el que dice: «Como el Arte de Llull [que sirve] para hablar sin juicio de las [cosas] ignoradas, más que para aprenderlas.» Pero es que Descartes, según cuenta en una carta a Isaac Beeckmann, había conocido en una hostería a un presunto sabio que se jactaba de ser capaz de hablar durante una hora de cualquier cuestión que se le propusiese, utilizando el *Arte* luliano, según la exposición de Agripa von Nethesheim. Descartes no conocía los comentarios de Agripa y pidió a Beeckmann que los viese y le diese su opinión. Puede suponerse la justa respuesta que Beeckmann le dio en otra epístola, un mes más tarde. Sin embargo, no todo es negativo en Descartes, pues reconoce voluntariamente —también en carta a Beeckmann— que el intento del *Ars brevis,* de Llull, quiere repetirlo él, pero en forma nueva y científica: la geometría analítica. F. Bacon cita aún más duramente al *Arte* luliano, al que llama método de la *impostura.* «Tal fue el *Arte* de Llull... que no es otra cosa que un simple montón de vocablos relativos a un Arte determinada; de tal modo que los diestros en manejar prestamente dichas voces, crean que han aprendido perfectamente aquellas artes.» Gassendi es el que conoce mejor a Llull, al menos los compendios del *Ars Magna* y el *Ars Brevis,* que expone con cierta corrección, pero confundiéndolos con una peculiar forma de la lógica aristotélica. Por lo demás, llama al *Arte* ciencia cabalística, impropia de hombres cuerdos y llena de figuras, tablas, cámaras, etc., totalmente inútiles.

9. El «renacimiento» del lulismo en la modernidad

Es frecuente situar el inicio del «renacimiento» lulista en la famosa edición maguntina. Sin embargo, sus raíces hay que buscarlas en tres pensadores muy distintos, que preparan el ambiente del mundo culto alemán y pese a no ser

lulistas estrictos, valoraron positivamente el *Arte* luliano. Uno de ellos no era alemán, sino español: el P. Sebastián Izquierdo, pero ejercería su influjo fuera de España y muy concretamente en Alemania. Otro fue el P. A. Kircher, S. J. El tercero fue Leibniz.

a) *El P. Izquierdo*

El P. Sebastián Izquierdo, natural de Alcaraz, fue profesor de teología en Alcalá y publicó en Lyon, en 1659, una obra titulada *Pharus Scientiarum* (el título completo tiene más de noventa palabras), en la que se propone la creación de una «ciencia de las ciencias» de carácter universal, que tuvo excelente acogida en el pensamiento europeo de finales del siglo XVII. Izquierdo no es luliano, al contrario; Françesc Marzal, que conoció su obra, rechazó sus doctrinas; y por quien está influido es por el cartesianismo; pero su «ciencia de las ciencias» se prestaba al paralelismo con el *Arte* luliano. Los principios fundamentales de su teoría son: *a*) Reducción de todos los saberes a dos: la *Física,* que estudia el modo existencial del ser, y la *Metafísica,* que estudia el modo esencial. *b*) Redución de todas las verdades a los principios universales más amplios. *c*) Construción de una «ciencia de las ciencias» o *Arte* universal sobre los principios universales, que sirva de introducción gnosológica al resto de las ciencias. *d*) La «enciclopedia» o saber universal no debe ser una «suma» de ciencias, sino una ciencia de ciencias, cuyo objeto es el conocimiento universal, y *e*) Esta ciencia debe ser construida de acuerdo con los principios matemáticos «a la manera de geómetras y aritméticos». Como ejemplos del arte universal que propugna el P. Izquierdo, cita a Aristóteles, Cicerón, Llull, Pierre Gregoire, Ives de París y Francis Bacon, entre otros. Demuestra conocer perfectamente a Llull, en especial el *Ars brevis* y el *Ars Magna,* y afirma que «Ramon Llull divulgó a la práctica su maravilloso Arte con notable provecho». Sin embargo, contiene defectos muy importantes, como lo absurdo de los términos, la índole de los principios, el modo de las combinaciones y la supresión de las de cuatro o más términos, la multiplicidad de reglas, etc.

b) *El P. Kircher*

Para la historia del lulismo, la importancia del P. Izquierdo estuvo en que su eco fue recogido por P. A. Kircher, S. J., al que se había dirigido el emperador austriaco Fernando III (muerto en 1653), para que, de una vez para siempre, le resolviese el problema de si tenía valor o no el *Arte* luliano y merecía la pena estudiarlo. El P. Kircher (1602-1680), hombre de saber verdaderamente extraordinario y universal, conocedor de la obra luliana, releyó la *Ars Magna* y también debió utilizar la obra del P. Izquierdo. Así, en 1669 publicó la *Ars Magna sciendi,* cuyo paralelismo con la parte más novedosa del *Pharus Scientiarum* del P. Izquierdo es evidente. Los principios a los que llega Kircher son los siguientes: *a*) Simplificación del *Arte* luliano. *b*) Construcción de un nuevo método más fácil, apto y eficaz. *c*) Explicación del sentido y contenido de la enciclopedia o «ciencia universal». También Kircher critica el *Arte* luliano desde el estilo, al que llama bárbaro, hasta el conjunto, al que considera irretenible por la memoria, pasando por la ambigüedad del «alfabeto». Por otra parte, al reelaborar el *Arte* luliano propone y presenta de hecho una combinatoria de tipo semi-matemático.

c) *G. W. Leibniz*

Pero aún hubo un más notable conocedor de la obra del P. Izquierdo: Leibniz. El 7 de marzo de 1666, cuando contaba veinte años, G. W. Leibniz presentó en la Universidad de Leipzig su famosa *Dissertatio de arte combinatoria.* En ella demuestra haber leído, aparte de que luego lo referiría en otros escritos y en su correspondencia, la compilación del *Ars magna* realizada por Zetzner, y los comentarios de Agripa von Nettesheim, Giordano Bruno, Ives de París, Lavinheta y Pierre Gregoire, entre otros. También cita al P. Izquierdo y al P. Kircher. Como se sabe, la *Dissertatio* es una lógica inventiva, que más que una combinatoria es una «lógica de las complexiones», término que cita explícitamente *(Disputatio arithmetica, De complexionibus).* La que ahora importa, sin embargo, no es la obra leibniziana en sí, sino su conocimiento y crítica del *Arte* luliano y el impacto positivo

para la historia del lulismo que tuvo el juicio de Leibniz sobre Llull. Para Leibniz, el gran hallazgo de Llull es haber realizado el primer intento de una lógica inventiva, haciendo una exposición crítica muy positiva del «lenguaje» y de las tablas lulianas, remitiendo a la tabla que ocupa nueve páginas en la edición de Zetzner y reproduciendo el «alfabeto» luliano. Naturalmente, Leibniz señala los errores matemáticos de Llull. Así los grupos binarios no son 36, sino 73 pues pueden contarse las combinaciones inversas. El cálculo total de combinaciones para cada columna es:

$$2^9 - 1 = 511$$

las combinaciones de las seis últimas columnas son:

$$(2^9 - 1)^6 = 511^6 = 17.804.320.388.674.561$$

Además, reproduce las críticas de Descartes, del P. Izquierdo y del P. Kircher: los lulianos utilizan el arte para disputar de todo; los términos están elegidos al capricho para mantener el número nueve; unos predicados sobran y otros faltan; las virtudes y vicios deben ser excluidas, etc. Pero el uso del *Arte* y los juicios de Llull son tan positivos que debieron impresionar. Así le decía a su protector el Duque Johan Friedrich de Hannover, que la obra que él intentaba para abrir caminos en todas las ciencias mediante «un Arte combinatorio que Llull y el P. Kircher cultivaron ya». «El *Ars Magna* de Ramon Llull guarda, asimismo, relación con mi propuesta..., aunque es una simple sombra de la auténtica combinatoria.» «Sin embargo, el *Arte* de Llull perdura y ha originado una especie de secta; incluso es aún enseñada públicamente en la isla de Mallorca, patria de este autor.» Si su protector concediese los 1.200 escudos que Leibniz le pedía para un trabajo, se sentiría «tan feliz como Ramon Llull y acaso con mejor derecho». «Car mon invention —esta segunda carta está escrita en francés— contient l'usage de la raison tout entier, un juge de controverses, un interprète des notions, une balance pour les probabilités, une boussole qui nous guidera sur l'ocean des experiences, un inventaire des choses, un tableau des pensées, un microscope pour éplu-

cher les choses présentes, un télescope pour deviner les éloignées, un calcul general, une magie innocente, une cabbale nonchimérique, une écritude que chacun lira dans sa langue; et même une langue qu'on pourra apprendre en peu de semaines, qui aura bientost cours parmi le monde. Et qui menera la vrai religion avec elle partout où elle passera. C'est une des plus importantes propositions à faire à la congrégation de *propaganda fide:* les missionnaires qui auront trouvé moyen sous pretexte de comerce, d'enseigner cette langue aux peuples, trouveront par là la religion chretienne (qui es souverainement raissonnable) à demi establie.» He preferido el original francés para que el curioso pueda compararlo con textos semejantes en el catalán algo provenzalizado, de Llull, y vea las notables coincidencias aun verbales, salvo en las de términos *cabala, microscopio, telescopio*..., el primero procedente de la alquimia lulista y los segundos de la ciencia posterior a Llull. En 1714 aún escribe Leibniz a N. Remond: «Quand j'etais jeune, je prenais quelque plaisir à l'Art de Lulle; mais je crus y entrevoir bien des défectuontés... Mais, comme je ne méprise rien facilment... j'ai trouvé quelque chose d'estimable encore dans l'Art de Lulle.» Finalmente, Leibniz fue amigo de Büchels, bibliotecario de Düsseldorf y colaborador de la edición maguntina. Cuando se enteró de este proyecto, informó de él a Briesch (junio 1716), sugiriendo que debía ser precedida de un programa de las obras que iban a editarse.

d) *La edición maguntina*

La aplicación de los principios críticos del P. Izquierdo, del P. Kircher y de G. W. Leibniz a la totalidad de la obra de Llull, encontró un tenaz y esforzado defensor en Ivo Salzinger. Salvo muy contadas excepciones, los historiadores del lulismo, justamente impresionados por la magnitud de la edición maguntina, han pospuesto a un segundo plano el entronque de Salzinger con Izquierdo, Kircher y Leibniz, y han atribuido a una consecuencia de la edición su peculiar lulismo. El proceso es inverso. Salzinger, nacido el 28 de noviembre de 1669, en la región austriaca del Inn, estudió en Dilligen, Ingolstadt y Reichersberg; en este último lugar de-

bió estudiar el lulismo. En 1709 aparece como capellán real en la corte de Düsseldorf, donde debió causar una impresión tan considerable como la de Leibniz en Leipzig. Salzinger no sólo manejaba, aparte el alemán y el latín, las lenguas castellana, catalana, francesa, italiana e inglesa, sino que dominaba el griego y el hebreo y conocía el árabe. Además de sus conocimientos filosóficos y teológicos, conoce la física y las matemáticas, y es un buen aficionado a la música. Posiblemente creyó en la alquimia, aunque la fábula del Castillo de Bergen, donde se encerraba para sus prácticas misteriosas, no tenga la menor consistencia histórica, ya que él mismo confesaría que estudió cuanta alquimia pudo, pero que no encontró el camino para practicarla. Extraordinario conocedor de la obra auténtica de Ramon Llull, de las obras de sus comentaristas y del lulismo alquimista, fue atraído por las críticas al *Arte* luliano y los intentos de renovación de un Arte universal de Izquierdo, Kircher y Leibniz. Del primero confiesa que releyó durante años el *Pharus Scientiarum;* del segundo, no se contentó con leer varias veces, sino que incluso cotejó su *Ars Magna sciendi* con el Arte luliano; respecto al tercero, a quien llamaría *ingeniosissimum Leibniizium, celeberrimum mathematicum,* demuestra conocer profundamente su obra, desde la *Dissertatio* hasta el cálculo infinitesimal. Por tanto, el punto de partida de Salzinger es un peculiar lulismo bifronte: de un lado, alquímico; de otro lado, la posible interpretación matemática de su método. A ello dedicaría tres obras, incluidas en la edición maguntina: *Perspicilia lulliana philosophica, Revelatio secretorum artis y Praecursor introductoriae in algebram speciosam universalem.* En la primera, y frente a las opiniones críticas del P. Rafael Barceló, de Custurer, de Vicent Mut, de Sollier y de Wadding, defiende la posibilidad real de la alquimia, la autenticidad de los escritos alquímicos atribuidos a Alberto Magno, Rogerio Bacon y, naturalmente, a Ramon Llull y el magisterio alquímico de Arnau de Vilanova sobre Llull y la práctica alquímica de éste. En las otras dos obras hace una interpretación ilustrada y matemática del *Arte luliano.* El «secreto» que él ha descubierto, es el *álgebra universal.* Sobre este secreto monta su interpretación del *Arte,* cuya mayor singularidad, aparte la reducción de figuras y ciertos de-

talles accesorios, es el estudio de la *circulación,* que permite el paso del alfabeto al «silabario» (proposiciones, condiciones, máximas, reglas), y al «lenguaje», o sea, a las demostraciones científicas. Su conclusión es concurrente con las de Izquierdo, Kircher y Leibniz: «Existe una ciencia universal sujeta a todas las demás ciencias, en la cual se dan ciertos principios universales.» Esta ciencia no es otra que el *Arte* luliano tal como Salzinger lo interpreta.

Desde esta posición de Salzinger puede comprenderse su entusiasmo luliano, que en un hombre de su calidad humanística tenía que empezar por la procura de una edición «científica» de aquel autor cuyo pensar constituía el más logrado saber universal. Y Salzinger tuvo la suerte de encontrar el mecenazgo del Elector palatino Johan Wilhelm, personaje ilustrado y curioso, a la vez devoto de Sor María Jesús de Agreda y del Beato Ramon Llull; y aficionado a la alquimia, tanto que en su palacio se hizo una experiencia para transformar el cobre en oro. En unos años, Salzinger pasó a ser el mentor intelectual del Elector palatino, a quien dadas sus aficiones alquímicas y lulianas, fue fácil convencerle de la necesidad de la edición de Llull. Así, el 26 de febrero de 1718, el Elector otorga el privilegio imperial de impresión, en el que se recuerda que Salzinger llevaba ya veinte años trabajando en la empresa, o sea, desde sus tiempos de Reichersberg; y, ciertamente en 1710, el Bibliotecario Büchels ya había recogido numerosas obras. Büchels en Italia y Van Eych en Barcelona, se dedicaron a buscar otras. El bolandista holandés P. J. B. Sollier fue llamado a la corte de Düsseldorf, el cual estableció contacto con el abate Bignon, con el bibliotecario de la Sorbona y con el jesuita mallorquín Jaume Custurer. Este esfuerzo lo primero que provocó fue el problema crítico, pues Sollier y Custurer sabían demasiado para permitir la identificación del Llull auténtico con el lulismo alquimista; pero el esfuerzo del Elector y el entusiasmo de Salzinger eran tan sinceros como su fe lulista y su creencia cristiana; y, pese a la discrepancia crítica, la labor bibliográfica triunfó. Así en 1714 apareció el *Catalogus omnium librorum magni operis R. Lulli, proximo publico communicandi.* Pero fallecido el Elector, los tres primeros volúmenes no aparecieron hasta los años 1721 y 1722. Tras los preámbu-

los entonces habituales en estas ediciones, el volumen primero incluye la *Vita coetanea,* descubierta por Custurer en el Colegio de la Sapiencia y publicada por Sollier; el *Catalogus librorum magni operis lulliani,* con siete listas de obras, ordenaciones y cronología; un auténtico *Bulario* y *Cartulario* luliano, donde no falta la *Sentencia definitiva de 1419* a favor de la ortodoxia de Llull, ni los testimonios de multitud de autores favorables al pensador mallorquín; dos de las obras de Salzinger, el *Perspicilia* y la *Revelatio secretorum;* y seis obras de Llull. La edición corrió las naturales peripecias de los mecenazgos típicos del despotismo ilustrado; y entre la edición de los tres primeros volúmenes y la del cuarto murió Salzinger (30 de abril de 1728). Los volúmenes IV y V aparecieron en 1731; el VI, en 1737; el IX, en 1740, y el X, en 1742. Los volúmenes VII y VIII, así como los posteriores al X, nunca vieron la luz.

El eco de la edición maguntina fue extraordinario. Aparte de su impacto bibliográfico, en el Palatinado hay un resurgimiento lulista, al que pertenecen el párroco Köchling, el franciscano mallorquín afincado en Maguncia Fray Miguel Fornés, autor de un *Dialogus* vindicatorio de Llull; el ex jesuita Kreuzer, que publicó en 1750 un *Cursus theologiae scholasticae per principia lulliana;* y el continuador de la edición maguntina Franz Philipp Wolff, autor de una *Justa apologia llulliana* y la *Theología demonstrativa universa plena perfecta B. R. Lulli.* Incluida la obra de Kreuzer en el *Index* en 1755, el P. Cordier publicó en Colonia un curso en tres tomos (1760, 1762 y 1769), defendiendo el pensamiento y la ortodoxia lulista. También en Mallorca los proyectos, primero, y la realización, después, de la edición maguntina encontró un eco jubiloso y reforzó la labor del esforzado y fiel lulismo mallorquín. La primera información fue facilitada por el P. Custurer; después, sería el propio Salzinger quien informaría personalmente. La Universidad luliana mandó colocar en lugar preferente el retrato del Elector Palatino y nombró *professor primarius* a Salzinger. La Universidad y la municipalidad subvencionaron, respectivamente, a la edición y á varios franciscanos y doctores en filosofía para que estudiasen en Maguncia con Salzinger; al menos veinte becas fueron concedidas en unos cuatro años. Salzinger enseñó en

Mallorca, no en la Universidad, sino en una cátedra que debió haber sido instalada en el convento de los Recoletos de San Francisco, pero que, de hecho, trasladó a su domicilio particular, de creer al P. Bartolomé Fornés «por la intensidad del frío y para mayor comodidad de todos». Los discípulos fueron diecisiete, según el testimonio de Fornés, pero de notoria relevancia. Desgraciadamente, Salzinger, según la cronología, no pudo dar más de dos cursos completos en Mallorca, pues murió el 30 de abril de 1728 y en Maguncia. Los principales discípulos mallorquines de Salzinger fueron Fray Miguel y Fray Bartolomé Fornés y Fray Bartolomé Rubí. Este último fue uno de los que intervino en las polémicas de 1748-1763 sobre el culto al Beato Ramón Llull, escribiendo *Las cinco piedras de David contra Goliat arrogante.* Fray Miguel Fornés fue autor del *Dialogus mogantinus,* publicado anónimamente. Y el más notable de todos fue Fray Bartolomé Fornés, nacido al final del siglo XVII y muerto casi centenario. Fue profesor de las Universidades de Palma y Salamanca, y en esta última creó un pequeño círculo luliano que, en 1742, editó en castellano la *Doctrina pueril* (Salamanca, 1742). Entre sus obras están el *Liber apologeticus, Artis magnae,* una *Introductio ad lullianam Artem* y el *Brevis tractatus.* Sin embargo, la labor más importante de este grupo lulista fue la renovación de la labor editora y traductora. Las ediciones latinas se iniciaron en 1735 con el tomo I del *Liber proverbiorum;* el segundo aparece en 1738 y el tercero no apareció. Para completar la edición maguntina fue proyectada la *Opera parva,* cuyo primer tomo se publicó en 1744, y de la que sólo se editaron dicho tomo I, el IV (1745) y el V (1746). En cambio, se publicaron diversas obras sueltas. En 1746, el inédito *Liber de mille proverbi,* en edición bilingüe catalano-latina a dos columnas. En 1747, se reimprime el *Liber magnus contemplationis in Deum,* con texto de la edición maguntina y en dieciséis volúmenes, más uno de índices (1749). Y aún en 1752 se edita la *Opera medica.* Los textos catalanes fueron menos numerosos y de obras sueltas, y fueron muy abundantes las traducciones castellanas, entre ellas el *Blanquerna, Libro del amigo y del Amado, Libro del ascenso y descenso del entendimiento* y otros varios. Este esfuerzo luliano tuvo su apoyo más científico en los trabajos

de erudición típicos del siglo XVIII, y su cara más desagradable en las polémicas entre antilulistas y lulistas.

e) *El lulismo erudito y las polémicas*

La dimensión más científica del lulismo mallorquín está representada por el trabajo erudito, cuyas figuras principales fueron los padres Jaume Custurer y Antoni Ramon Pasqual. Custurer nació en Palma en 1657 y perteneció a la Compañía de Jesús. Su única obra publicada fue *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. R. Lulio,* realizada por encargo de la Universidad luliana de la que fue profesor. Lo interesante de la obra no es la tesis mantenida, sino los materiales que aporta en los apéndices biográfico y bibliográfico, entre ellos la versión castellana de la *Vita Coetanea,* según el manuscrito que encontró en el Colegio de la Sapiencia, y un catálogo de obras mucho más completo que el de Nicolás Antonio. Su labor atrajo la atención de los bolandistas, en especial del P. Sollier, a quien dirigió Custurer la *Carta Epistola vitae veteris authentiam probans.* Con estos materiales publicó el P. Sollier el texto original latino de la *Vita Coetanea* con la *Epistola* de Custurer, y los catálogos bibliográficos. También contribuyó Custurer a los trabajos bibliográficos preparatorios de la edición maguntina. Su labor fue continuada, en cierto modo, por el cisterciense P. Antoni Ramon Pasqual (1768-1791), que se había formado en el Colegio de Nuestra Señora de la Sapiencia. Fue uno de los doctores pensionados en 1727 para estudiar con Salzinger, a quien escuchó unos meses, permaneciendo en Maguncia hasta finales de 1730. Vuelto a Mallorca y tras entrar en religión en el Císter, ganó sucesivamente las cátedras de filosofía luliana y de teología en la Universidad de Palma. Su labor fue extraordinaria, como docente, editor y traductor y, posiblemente, colaborador anónimo en la edición maguntina. Escribió hasta treinta y tres obras, de las que sólo publicó cuatro. La más importante es la *Vindiciae Lullianae,* que contiene una biografía crítica de Llull, cronología de sus escritos, catálogo de materias y examen crítico de las cien tesis lulianas consideradas heréticas por Eymerich. Las otras obras son: *El milagro de la sabiduría del B. R. Lulio, El*

descubrimiento de la aguja náutica, etc. (en la que atribuye a Llull la invención de la brújula y lo considera «precursor» del descubrimiento de América), y el *Examen de la crisis,* etc., contra las críticas de P. Feijóo a Llull.

El envés de esta labor lo constituyeron las polémicas, que si siempre acompañaron al lulismo, en esta ocasión descendieron de nuevo al nivel de los tiempos de Eymerich; más aún, cuando al lado de los dominicos, fieles a la tradición de Eymerich, o de algún obispo intransigente, se mezcla un cardenal antilulista, convertido en Papa (Benedicto XIV), y una personalidad tan rigurosa y científica, como apasionada, de la altura del P. Feijóo. A los ataques antilulianos de los inquisidores dominicos se unen hechos dignos de la «crónica de sucesos», como la destrucción de la imagen del Beato Ramon Llull, de la Universidad de Palma, y la colocación entre algunos de sus restos la inscripción *inter haereticum locum.* Del hecho se culpa a un tal Baltasar Calafat, licenciado. Del mismo jaez son los libelos de Fray Martín Serra, O. P.; citaré un título, para que se alcance el triste tono: *La gallina orba qui serca las mentidas contingudas en una aporrogia loliana traballada per un Para de la Companya de Jesus.* Se trataba de una respuesta a un mesurado artículo del P. Custurer. Pero dejando aparte estas querellas «de plaza pública», al decir de Menéndez Pelayo, el problema polémico alcanzó su climax cuando Fray Benito Jerónimo Feijóo en sus *Cartas eruditas y curiosas* (1742) y en la epístola XXII ataca duramente a Llull a través de los lulistas, pues después confesaría no haberlo leído. El tono del ataque y la falta de solidez de éste produjo un torrente de ataques lulistas contra Feijóo, entre los que destacó el del P. Luis de Flandes, que publicó una extensa obra, *El antiguo Académico contra el moderno escéptico.* Pero Feijóo en la carta XIII del segundo volumen de sus Cartas (1745) renovó sus ataques, lo que ocasionó la publicación del *Liber apologeticus Artis Magnae,* del P. Bartolomé Fornés, y del *Examen de la crisis del P. Feijóo,* del P. A. Ramon Pasqual, ya citados, y otros muchos más desgraciados. Fernando VI (Real Orden de 23 de junio de 1750), quiso prohibir la polémica; pero el propio Feijóo la continuó, si bien en tonos más mesurados, por su respeto al P. Pasqual. Pero cuando Feijóo, tras confesar que

no había leído a Llull directamente, se echó a la cara las obras editadas en Mallorca, la polémica se reprodujo. «¡Peor está que estaba!», le escribió al P. Pasqual.

Desde este momento las «polémicas», a todos los niveles, se hicieron insoportables. Así en el terreno médico (1742); en el teológico, con el *Teatro Escolástico,* del doctor Juan de Paredes y Zamora, de la Inquisición cordobesa; en el del alquimismo luliano; en las polémicas corraleras de dominicos y franciscanos, sobre el culto al Beato, en la cual los dominicos llegaron a extremos hoy inimaginables, con ruptura de lámparas votivas y denuncias a la autoridad eclesiástica. Cuando Clemente XIII, para acabar con los problemas creados por la actitud antilulista de Benedicto XIV, concedió el rezo litúrgico al Beato Ramon (13 de febrero de 1763) y decretó el 18 de junio del mismo año, que no se operase ningún cambio en su culto, lejos de apaciguarse los ánimos, continuó la polémica, extendida, además, al Seminario diocesano. Así las cosas, fue nombrado obispo don Juan Díaz Guerra (1772-1777), que agregó al Seminario el Colegio de la Sapiencia, incautándose de sus bienes; prohibió las imágenes del Beato y retiró las licencias al anciano Fray Bartolomé Fornés. La ciudad de Palma y sus autoridades se dividieron; y para zanjar la cuestión, el obispo tuvo que cambiar de Diócesis. Aún en 1786, Juan Pablo Forner está a punto de reavivar las polémicas, al querer rechazarla, ya que su superficial juicio no podía conformar ni a los lulistas, ni a los antilulianos. No tiene, pues, que extrañar que, a partir de 1790, el lulismo entre en un auténtico túnel de tinieblas. La desaparición de la Universidad luliana de Palma, por Real Orden de 28 de diciembre de 1829; la muerte del «seminario anejo a la Universidad de Cervera» —a la que había sido reducida—, en 1835; y el clima histórico parecen sepultar para siempre el lulismo.

10. El lulismo y las «restauraciones renovadoras»

La vuelta al lulismo iba a surgir de donde menos era de esperar; de la investigación histórico-científica del siglo XIX. De aquí se partiría, a finales del siglo XIX, en el ambiente

que suelo llamar de las «restauraciones renovadoras» (neokantismo, neo-hegelianismo, neo-escolástica) para una auténtica *Renaixença llul.liana.* Cinco fenómenos confluyen en la vuelta al lulismo y a la investigación lulista: *a*) El nuevo lulismo mallorquín iniciado con las ediciones de Roselló. *b*) Los trabajos de investigación de la escuela histórica española del siglo XIX (Canalejas, Laverde, M. Pelayo, Bonilla). *c)* Los trabajos bibliográficos iniciados por Littré-Hauréau. *d*) El «movimiento» luliano de la escuela catalana, y *e*) Las ya famosas lecciones del profesor Rubió i Lluch.

a) *El nuevo lulismo mallorquín*

A nivel popular, el lulismo mallorquín nunca desapareció. En 1859, Jaume Rosselló reinició en Mallorca la impresión de los textos catalanes de Ramón Llull, cuya importancia fue extraordinaria, pues en la edición de las *obras rimadas* de Roselló y aun en datos proporcionados por éste, se apoyaron Littré-Hauréau, silenciando esta segunda aportación. La labor editora de Roselló sería continuada por Mateo Obrador y Salvador Galmés, este último hombre excepcional, cuyos méritos nunca serán suficientemente estimados. Con sólo citar un caso, la publicación íntegra del *Libre de contemplació en Dèu,* cuyo texto era suficiente para tener un conocimiento directo de toda la enciclopedia luliana. Además, la labor de Roselló, Obrador y Galmés, se hacía sobre un *climax* propicio y adecuado. El Colegio de la Sapiencia, la restauración por el Archiduque Fernando Salvador de Austria de Miramar y los ricos fondos lulianos (Sapiencia, Biblioteca Provincial, Sociedad arqueológica luliana, bibliotecas pirvadas), propiciaban esta dimensión, en la que hay que situar algunos trabajos de Aguiló, Alcover, Alomar, Costa i Llobera, Ferrá, Oliver y Riber. La *Biblioteca de escritores baleares* de Bover (Palma, 1868), la revista *Museo Balear* y el *Boletín de la Sociedad Arqueológica luliana* facilitaron la labor difusora. Incluso, hasta la polémica obra del doctor Fernando Weyler y Laviña, que publicó en 1866 el voluminoso y muy discutible libro *Raimundo Lulio juzgado por sí mismo,* iba a contribuir al renacer lulista: los mallorquines se sintieron obligados a defender los juicios contrarios y poco documentados,

generalmente, de Weyler y Laviña. La continuidad del movimiento iniciado por Roselló, Obrador y Galmés confluirá con los otros movimientos, que se citarán a continuación.

b) *Los trabajos lulistas de la escuela histórica española*

En 1870 publicó en Madrid el profesor Francisco de Paula Canalejas su trabajo *Las doctrinas del Doctor Iluminado,* que demuestra el conocimiento de los trabajos de Salzinger y de Pasqual. Canalejas, enraizado en el krausismo y trabajando *pro domo sua,* creyó encontrar ciertas afinidades entre el lulismo y las doctrinas de Hegel y Krause; esto le hace revalorizar la lógica combinatoria y valorar positivamente la metafísica lulista, ya que la considera constructora, inductiva, intuicionista y mística, interpretándola en un sentido no lejano del panenteísmo krausista. Pero, sobre todo, ve Canalejas en el pensamiento luliano, «el sentido de aplicación que Lulio quiso imprimir a la ciencia», tan caro al movimiento krausista y el fruto de la convivencia de «las tres religiones»: cristiana, judía, musulmana, en la Hispania medieval. Finalmente, es Canalejas —y no Bové, ni el obispo Maura, dicho sea en favor de éstos, siempre acusados de «nacionalismo catalán»—, el primero que defiende abiertamente la tesis de la modalidad «nacional» de la filosofía luliana. Canalejas no cree en las «filosofías» nacionales, pero sí en el *Volkesgeist* («espíritu del pueblo») hegeliano. La modalidad hispánica estaba por estudiar, «y para este fin es interesantísimo el estudio de la escuela filosófica más original que ha producido la España cristiana». El caso de Canalejas, además, no es único; en muchos autores de manuales entre 1840-1875 se encuentran ideas semejantes. Algunos, como Luis Vidart *(La filosofía española,* 1866), compara a Llull con Schelling; y Amador de los Ríos en su *Historia Crítica de la Literatura Española* (1861-1865) insiste en el peculiar valor «nacional» de Llull.

Estas posturas, que pese a las distintas procedencias —Laverde y Menéndez Pelayo, tradicionales; Canalejas, krausista—, tienen una raíz común hegeliana, iban a encauzarse dentro de la famosa tesis polémica de la *ciencia española* iniciada por Gumersindo Laverde y culminada por Menéndez Pe-

layo. Laverde —hoy tan injustamente menospreciado como sus antagonistas krausistas— coincide con Canalejas en su opinión sobre la índole nacional del lulismo. «No se necesita mucha perspicacia —diría— para descubrir el estrecho parentesco que media entre las escuelas hebraicas y las arábigas...; ni es difícil notar su influjo en el *lulismo,* confluencia de las doctrinas escolásticas y de las orientales.» Federico de Castro, José de Castro y de Castro, notorios krausistas y enfrentados con Laverde y Menéndez Pelayo, en cambio coincidirían en el aprecio común de Llull. Naturalmente, los trabajos de mayor enjundia y de más amplio eco fueron los del profesor Menéndez Pelayo, que se ocupa de Llull en *La Ciencia española,* en la *Historia de los Heterodoxos españoles,* en la extraordinaria *Historia de las ideas estéticas en España,* en los *Orígenes de la novela,* en el prólogo a la traducción castellana del *Blanquerna* y en el *Discurso sobre Ramon Llull* (1884), pronunciado en Palma. Para Menéndez Pelayo, Ramon Llull es la cumbre del pensamiento hispánico medieval, representante genuino del *Volkesgeist* español y uno de los más grandes pensadores cristianos. Sus juicios sobre el *Blanquerna* y la dimensión literaria luliana, en los que se observa la huella de los investigadores catalanes, abrieron todo un camino para la interpretación de la obra luliana, hoy común, pero entonces radicalmente nueva. En el aspecto de la investigación filosófica, las sugerencias de Menéndez Pelayo fueron planificadas en la *Historia de la filosofía española* de su discípulo el profesor Bonilla y San Martín, que este profesor inició y que aún está inacabada. La parte referente a Llull sería después realizada por los profesores Carreras i Artau, como después se especificará.

c) *Los trabajos bibliográficos*

En 1885 se publicó en París el tomo 29 de la *Histoire littéraire de la France,* que contenía un estudio sobre Ramón Llull, realizado por Emile Littré y Barthelemy Hauréau. Pese a que ni Littré ni Hauréau sentían la menor simpatía por Llull, su trabajo es verdaderamente extraordinario. Littré era un positivista del final de la escuela del positivismo sociologista comtiano; así no deben extrañar sus juicios sobre Llull,

pero ello mismo valora más su meritorio trabajo, en su mayor parte realizado por él y concluido por Hauréau. Para esta obra estudiaron más de trescientos títulos atribuidos a Llull, manejando no sólo los fondos manuscritos de la Biblioteca Nacional de París, sino de otros de Berna, Londres, Munich, Oxford, Roma y Venecia; tuvieron en cuenta los catálogos lulianos, a partir del de 1311 y las ediciones impresas; único «lunar» científico fue el no citar la fuente de la que tomaron algunas informaciones: las indicaciones directas de Rosselló, como recordó L. Nicolau d'Olwer en su artículo *Reparació tardana.* La obra de Littré-Hauréau ha servido de base a todos los estudios bibliográficos posteriores de Alós-Moner, Avinyó, Carreras i Artau, Longpré, Llinarés, Ottaviano, Platzeck, Rubio i Lluch, etc., y sólo han podido ser mejorados por estos y otros autores gracias a las investigaciones sobre manuscritos, que se precisarán en otro lugar. A esta importancia se debe el que comúnmente sea citada dicha obra como el primer trabajo científico europeo sobre Llull, pese a que en riguroso orden cronológico fue precedida por dos estudios publicados en Alemania. Así, en 1858 publicó en Berlín Adolf Helfferich su trabajo *Raymund Lull une die Anfänge des Catalanischen Litteratur;* Konrad Hofmann editó en Munich en 1872 el *Libre des Bestes (Ein catalanisches Thierepos von Ramon Llull),* con traducción alemana; y Wilhelm Brambach editaría, después, el ms. de Karlshure de la *Vida ilustrada de Ramón Llull (Der Raimundus Lullus Leben und Werke in Bildern des XIV Jah,* Karlshure, 1893).

d) *El «movimiento» luliano de Cataluña*

Los orígenes del lulismo contemporáneo de Cataluña tiene una de sus raíces en el movimiento de la «Renaixença» catalana. Antes que los literatos e investigadores catalanes «proclamasen» a Ramon Llull «padre de la lengua catalana», Francisco de Paula Canalejas, procedente del krausismo, y Laverde y Menéndez Pelayo, que se consideraban tradicionales, habían coincidido —como se indicó— en la valoración de Llull como el mejor representante del *Volkesgeist* nacional. En 1892, el doctor Josep Torrás i Bagés, después obispo de Vich, publicó la *Tradició Catalana* en cuyo volumen segundo

se estudiaba con notable rigor el pensamiento de Ramon Llull, utilizando tanto las obras filosóficas como las poéticas e incluso textos entonces inéditos (como algunos fragmentos del ms. catalán del *Libre de contemplació en Dèu,* de la Biblioteca Universitaria de Barcelona). Torrás i Bagés sostenía, empero, el alquimismo de Llull; y al enjuiciar globalmente su pensamiento, provocó la polémica. «La gran mole de las obras de Llull es un inmenso monumento de formas ciclópeas..., que revelan un genio, un desesperado esfuerzo del espíritu humano; pero dicho monumento no tuvo un resultado práctico. Es, pues, una excepción gloriosísima en la historia del pensamiento catalán, siempre práctico, moderado y enemigo de quimeras.» Al parecer fue este párrafo al que se refirió en una conferencia en el Ateneo de Barcelona, en 1902, el doctor Salvador Bové, en la cual hablaba de una «filosofía nacional de Cataluña»: la de Ramon Llull, «representante filosófico del alma catalána» en exclusividad, pues tal título no podían compartirlo ni siquiera Vives o Llorens i Barba.

El movimiento que pudiéramos llamar de «renaixença» luliana, fundamentalmente eclesiástico, tuvo su figura principal en Bové, pero su inspirador «espiritual» fue el obispo de Orihuela, doctor Joan Maura i Gelabert. Este movimiento tuvo su órgano principal en la valiosa *Revista luliana* (Barcelona, 1901-1905) en la que colaboraron con Bové y Maura, Avinyó, el P. Barbens, Gaya Bauzá, Miralles i Sbert, Obrador i Bennassar, L. G. Otzet, Par y Pou i Batlle. El doctor Maura había expuesto claramente el sentido del nuevo movimiento luliano: «El renacimiento luliano, una vez bien sentada la ortodoxia del insigne Doctor, ha de limitarse a propagar el conocimiento de sus doctrinas y a hacer resaltar el alcance y la originalidad de su vasta concepción filosófica... De las obras del Beato Lulio... puede sacarse un precioso caudal de doctrina con que enriquecer el neoescolasticismo.» El entusiasta doctor Bové intentó realizar esta obra; y es en honor a su esfuerzo por lo que he incluido el *neolulismo* en el mismo ámbito histórico de las «restauraciones renovadoras», como el neo-kantismo, neo-hegelianismo o neo-tomismo. Las obras principales del doctor Bové fueron, aparte la conferencia ya citada, *El sistema científico luliano* (Barcelona, 1908), en colaboración con Casellas; *Las doctrinas lulia-*

nas, en el «Congres universitari català» (Barcelona, 1903-1904), y *Santo Tomás y el descenso del entendimiento (Platón y Aristóteles harmonizados por el Beato Raimundo Lulio),* Barcelona, 1913. El intento de Bové, era «ofrecer el sistema científico luliano y la Filosofía y Teología lulianas de conformidad con los gustos modernos». Por esto postula la supresión de «las figuras, árboles y demás recursos plásticos empleados por Llull y, sobre todo, el Arte combinatoria, de la que usó y abusó muchísimas veces»; condena la lectura de todas las obras que tratan del *Arte* luliano; expurgó el *Libre de contemplació en Dèu;* y realizó una interpretación del Beato Ramon Llull y de Santo Tomás de Aquino que no resiste la más leve crítica histórica. Por desgracia, Bové y su grupo, en su amor por Llull, llegaron hasta la deformación de su pensamiento; y, pese a su honrado catalanismo, *condenaron* la publicación de los textos catalanes del Doctor Iluminado. «La edición de los *Textos originales catalanes,* labor meritísima en el campo de la lengua y literatura de Cataluña, hace un mal grandísimo al Beato Lulio, *filósofo y teólogo.*» Lo peor sería que su fiel discípulo Joan Avinyó repetiría esta opinión y nada menos que en 1929. Pero sería injusto juzgar al doctor Bové por el fervor de su neolulismo; a su esfuerzo sacrificó su éxito personal y aun su vida y hacienda; y, pese a las inevitables polémicas con los dominicos, a propósito de Santo Tomás, con los profesores Ribera y Asín Palacios, a causa de las influencias islámicas en Llull y aún con sus amigos, sus trabajos tuvieron el lado positivo de crear un clima favorable a la investigación histórica sobre el Doctor Iluminado, tanto en Barcelona como en Mallorca.

e) *Las «lecciones» de Rubió i Lluch*

Debo a mi ilustre y llorado compañero el profesor J. Carreras i Artau, presidente que fue de nuestras sociedades nacional e internacional para el estudio de la filosofía medieval, el testimonio de los recuerdos de su hermano Tomás sobre el doctor Bové y del impacto causado por el profesor Rubió i Llull con sus lecciones de los cursos 1906 y 1910 sobre Llull en la cátedra de literatura de los «Estudis Univer-

sitaris Catalans», que luego publicó resumidos en la revista de igual nombre en 1911. En realidad estas lecciones abren el lulismo más científico del siglo XX en España, lo que no le evitó disgustos e incomprensiones; pero hoy, medio siglo largo después, sabemos que aquél era el único camino. Impresionan aún, no sólo la agudeza del resumen del profesor Rubió i Lluch, sino la seriedad de su trabajo, los errores que corrige, con la serenidad que sólo proporciona el saber y la justeza de los objetivos propuestos: edición crítica de la obra completa y auténtica de Ramon Llull, aplicación del método histórico filológico y revisión previa de la crítica bibliográfica. Este científico magisterio del profesor Rubió i Lluch constituye una auténtica escuela científica catalana de lulismo, en la que se formaron, entre otros, los profesores e investigadores R. Alós-Moner, P. Bohigas Balaguer, J. M. Bohigas i Roca, T. y J. Carreras i Artau, J. M. Casacuberta, E. Durán i Reynalds, Massó Torrents, J. M. Millás Vallicrosa, M. de Montoliu, L. Nicolau d'Ower, M. Olivar, J. Ríus, E. Rogent, J. Rubió i Balaguer, F. Valls i Tabera. A algunos de los maestros de esta escuela, en especial a los profesores Carreras i Artau, y Millás Vallicrosa, es fuertemente deudor quien escribe, tanto respecto a Llull como a otros aspectos del pensamiento medieval. La revista de los *Estudis Universitaris Catalans* y el *Annuari de l'Institut d'Estudis catalans* fueron los principales, aunque no únicos, vehículos de difusión de esta escuela, luego continuada en el *Butlleti de la Biblioteca de Catalunya,* en el primer volumen de la *Societat Catalana de Filosofía* y en la colección *Els Nostres Classics,* dirigida por J. M. Casacuberta. Lo que significó la escuela de Rubió i Lluch puede verse en los tres tomos del *Homenaje a Antoni Rubió i Lluch* (Barcelona, 1936).

El grupo lulista catalán mostró su eficiencia, proyectándose sobre otros centros lulistas y sus publicaciones, como en el caso de los jesuitas M. Batllori, M. Flori y J. M. March, o en las revistas *Criterion* (1925-1936), *Estudios franciscanos, Bibliografía hispánica* y *Analecta Sacra Tarraconense,* o en la «Biblioteca Balmesiana». Los centenarios franciscanos (1926-1927), en su volumen *Franciscalia* (1928), y, sobre todo, con motivo del VI Centenario de la muerte de Ramon Llull (1915-1916), dieron ocasión a que aquella escuela científica

mostrase su excepcional competencia. El «Institut d'Estudis catalans» promocionó el centenario con una *memoria* elevada a la Diputación de Barcelona (1914) y con la publicación de una colección de *Estudis de bibliografia luliana,* iniciados en 1915 con el estudio de Adam Gottron *L'edició Maguntina de Ramon Llull, amb un apendi bibliografic dels manuscrits i impresos lullians de Maguncia* y la *Bibliografía de les impressions lullianes*, de E. Rogent y E. Durán, que sólo se publicó en 1927, gracias a la tenacidad y esfuerzos y de su prologuista y revisor Ramon d'Alós-Moner. Pese a la guerra de 1914-1918, el centenario fue fundamental para los estudios lulianos, como puede verse en la reseña de Alós-Moner, *VI Centenari de la mort de Ramon Llull* («Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans», 1915-1920), que he utilizado para esta parte de mi trabajo. Baste citar que, entre otros, publicaron trabajos M. André, W. T. A. Barber, G. Golusborich, A. Gottron, O. Keicher, J. H. Probst, H. Rafn, S. H. Zwener.

11. Los estudios lulianos contemporáneos

La enunciación de los estudios lulianos contemporáneos obligaría a repetir gran parte de los autores y de las obras que figuran después en la bibliografía; pero conviene, al menos, resumir el conjunto de la labor investigadora y las líneas de confluencia hacia la situación científica actual, que podemos sintetizar en tres etapas: *a*) El período «entre guerras» (1919-1939). *b*) El lulismo en el intento de «renacimiento escolástico» (1939-1959), y *c*) La investigación luliana en la actualidad.

a) *El período «entre guerras»*

A partir de la conmemoración del VI Centenario de la muerte del Beato Ramon Llull es imposible seguir al día la bibliografía luliana, a ella confluyen tres direcciones: los trabajos de los lulistas, el intento de restauración de la Universidad luliana y la confluencia del lulismo nacional e internacional. En la primera dirección habría que nombrar a toda

una serie de investigadores de tres generaciones, de las cuales, la más joven aún está consagrada al trabajo intelectual. Procedentes o integrados en el grupo mallorquín son el Padre Martínez Vélez, Jaume Borrás i Rullán, Joan Garau, Pons Fábregues y sobre todo Sureda Blanes, que ha hecho una labor extraordinaria para exponer el pensamiento de Llull al público culto español no conocedor de la lengua catalana. La segunda dirección condujo a la fundación de la *Schola Liber Lullismi* (1935), que sería continuada por la *Maioricensis Schola Lullistica Studiorum Mediaevalisticorum penates,* que ha realizado una labor fundamental en la historia del lulismo científico contemporáneo. La tercera dirección, iniciada —pese al conflicto de 1914-1918— con la conmemoración del VI Centenario de la muerte de Llull, señala un hito importante con el extraordinario trabajo del P. Ephren Longpré, autor del artículo «Ramon Llull» en el *Dictionnaire de Théologie catholique,* de Vacant-Magenot-Amaun. En el aspecto de la difusión del pensamiento en los medios cultos de lengua inglesa, fueron decisivos la biografía y las traducciones del profesor E. Allison Peers, que se citan en la bibliografía. La investigación lulista crea verdaderas escuelas en Alemania, Francia, Inglaterra, Italia y hasta en Estados Unidos. La conmemoración del VII Centenario del nacimiento de Llull, celebrado entre 1932 y 1935, significó la total confluencia del lulismo español e internacional, con publicación de numerosos trabajos culminados en la *Miscel.lania Lul.liana* (Barcelona, 1935), dirigida por el P. Martín, O. F. M. Cap., con importantes aportaciones de P. Agustí de Monclar, R. d'Alós-Moner, P. Andréu de Palma, J. Avinyó, T. y J. Carreras i Artau, S. Galmes, L. Klaiber, E. Longpré, F. de B. Moll, J. M. Millás i Vallicrosa, C. Ottaviano, P. J. M. Pou, J. H. Probst, J. Rius, M. Sponer, F. Valls i Taberner, J. Vincke, H. Wieroszowski y E. Wohlhaupter y P. B. M. Xiberta. Esta etapa culmina con la publicación de la *Filosofía Cristiana de los siglos XIV al XV,* de los profesores Tomás y Joaquín Carreras i Artau, terminada en 1935, y laureada con el premio Moret de la «Asociación española para el progreso de la Ciencia», aunque fuese publicada en los años 1939 (vol. I) y 1943 (vol. II), en razón de las dificultades de nuestra guerra de 1936-1939. También procede de

aquella ocasión, aunque fuese editada en México en 1947, por las mismas causas, el libro del profesor Joaquín Xirau, *Vida y obra de Ramon Llull.*

b) *El «renacimiento escolástico» español*

El intento de «renacimiento escolástico» de los años cuarenta y cincuenta, que los eclesiásticos y religiosos españoles, con ayuda y protección oficial, propiciaron en dichos años, también intervendría en la reconstitución de los estudios lulianos, dañados, como toda la vida española, por el conflicto bélico. Aunque dicho «renacimiento» iba a incurrir, esta vez desde el lado mal llamado «españolista» —mal llamado porque todos los nacionales lo somos con igual derecho—, en las exageraciones del grupo de Bové, extendiéndolas a Vives, Vitoria, Suárez, Balmes, y hasta al propio Menéndez Pelayo, permitió la reconstrucción de la investigación lulista. En las revistas fundadas o restauradas después de 1939: «Revista de Filosofía», «Revista de Teología», «Analecta Sacra Tarraconensia», «Revista de Espiritualidad», «Verdad y Vida», «Arbor», etc., vuelven los artículos y trabajos sobre Llull. Numerosos investigadores lulianos españoles continuaron sus trabajos, entre los que deben citarse el P. Andrés de Palma, al P. M. Batllori, S. J., cuyas investigaciones en las bibliotecas italianas han sido muy importantes, Bohigas, Caldentey, J. Carreras i Artau, Cirac, Flori, Font i Puig, Garcías Palou, A. Guy, E. Hernández, M. de Iriarte, Martín de Riquer, Medias, Millás Vallicrosa, Molas, Morey Mora, J. Muntaner, B. Nicolau, M. Oltra, Pérez Martínez, Rubió i Balaguer, Sabater y Mut, Sanchis Guarner, A. Sancho, Seguí Vidal, Sureda Blanes, Tusquets, Urmeneta, Xiberta y Zaragüeta.

c) *La investigación luliana en la actualidad*

La anterior reconstrucción de los estudios lulianos iba a culminar con seis hechos fundamentales que caracterizan el estado actual de la investigación luliana: 1.° La fundación, en 1957, de la revista *Estudios lulianos,* de la que es animador, director y alma entera, S. Garcías Palou; una simple

mirada a la bibliografía, bastará para advertir lo que la investigación medievalista debe a Garcías Palou. 2.° La nueva edición de las *obres essencials* de Llull, iniciada también en 1957 a cargo de M. Arbona, A. Badía Margarit, M. Batllori, P. Bohigas, A. Caimari, T. y J. Carreras i Artau, A. Comas, S. Garcías Palou, F. de B. Moll, J. Pons i Marqués, L. Riber, J. Romeu i Figueras, J. Rubió i Balaguer y A. Sancho i Nebot. 3.° La edición crítica de la *Opera Omnia latina,* bajo la dirección de F. Stegmüller, y con la colaboración de J. Stohr, A. Soria Flores, Riedllinger, Sala-Molins. 4.° La fundación por Stegmüller del *Raimundus-Llullus-Institut* de la Facultad de Teología de la Universidad de Freiburg im Breis gau. 5.° La celebración del Primer Congreso luliano (Formentor, 1960), con la asistencia de la casi totalidad de los estudiosos del lulismo, y 6.° La reedición de la edición Maguntina, con introducción de Stegmüller (Francfurt, 1966). Lulianos de todo el mundo, alejados ya de cualquier tipo de polémica, que no sea el necesario diálogo científico, gracias sobre todo a Garcías Palou, se consagraron a la más rigurosa investigación, en la que destacaron, entre otros, M. Batllori, G. Bonafede, Bauzà, J. M. Bertini, R. Brummer, J. Carreras i Artau, E. Colomer, A. Clausen, Gama Caeiro, Garcías Palou, J. N. Hillgarth, C. H. Lohr, A. Llinarés, Madurell Marimon, Millás Vallicrosa, J. Misser Vallés, A. Oliver, L. Pérez Martínez, E. W. Platzeck, R. Pring Mill, J. H. Probst, Riedling, Rubió i Balaguer, Sala Molíns, R. Sugranyes de Franch, F. Van Steenberghen, F. A. Yates y Zambella. De esta gran labor deben destacarse, aparte de la infatigable labor de Garcías Palou, los trabajos bibliográficos sobre los manuscritos lulianos de Hillgarth y García Pastor y Pérez Martínez *(Manuscritos lulianos de la B. pública de Palma,* Barcelona, 1965), los de este último *(Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca,* Estudios Lulianos, 1958-1970; *Los fondos lulianos existentes en las bibliotecas de Roma,* Anthologia annua, 1960; *Fondos lulianos en bibliotecas españolas,* Estudios Lulianos, 1971, y los libros de A. Llinarés, *Raymond Lulle, Philosophe de l'action,* Grenoble, 1963; y E. W. Platzeck, *Raimund Lull,* 2 vols., Düsseldorf, 1962-1964. Sólo me resta decir que sin estas obras hubiera sido imposible realizar este libro.

APENDICE I

CRONOLOGIA

Hacia 1231 se establecen en Mallorca Ramon Amat «Llull» e Isabel d'Erill, su mujer.
Entre 1231-1233. Nace en Mallorca Ramon Llull.
Entre 1248-1249. Entra como paje al servicio del Rey Don Jaume I el Conquistador.
Hacia 1256. Preceptor del infante Don Jaume, hijo del «Conquistador».
1256. Contrae matrimonio con Blanca Picany, del que hubo un hijo (Domingo) y una hija (Magdalena).
Hacia 1258. Senescal y mayordomo del infante Don Jaume.
Entre 1262-1265. Visión reiterada de Jesús crucificado y «conversión» de Ramon Llull, con abandono de su familia.
Entre 1265-1273. Período de estudios. Trabaja con el «moro» que le enseñó la lengua árabe.
Hacia 1273. «Retirada» al monte Randa.
1275. 13 de marzo. A petición de Blanca Picany, se nombra procurador de los bienes familiares de Ramon Llull.
Hacia finales de 1275. En Montpellier, llamado por el infante Don Jaume.
1276. Aprobación por el Papa Juan XXI (Pedro Hispano) de la fundación de Miramar.
1277. ¿En Roma?
Entre 1277-1282. En Mallorca y viajes por Oriente y otros países alejados?
1282. En Perpignan.
1284. En Montpellier.
1285. En Bolonia.
1287. En Roma, Montpellier, Génova.
Entre 1287-1289. En París.

1289. En Génova.
1289. En Montpellier.
1290. En Roma. Muerte de su mujer.
1291-1292. En Génova.
1293. Mayo. Crisis psicológica.
1293. Junio. En Túnez.
1293-1294. En Montpellier.
1293. Enero. *Taula General.* Nápoles.
1295. En Roma con viaje a Asís.
1296. *Arbre de Sciencia, Apostrophe.*
1296. En Montpellier con Don Jaume II.
1297-1299. En París. *Tractat d'Astronomia.*
1298. 22 de febrero. *Declaratio Raymundi,* contra los averroístas.
1298. En París.
1299. Julio. *Libre de nova Geometria.*
1299. Octubre. En Barcelona.
1300. En Mallorca.
1300. Noviembre. *Libre de Home.*
1300-1302. En Chipre y Armenia.
1301. Diciembre. Famagusta (Chipre). *Libre de Natura.*
1302. Armenia. *Libre que deu hom creure de Dèu.*
1302. En Mallorca.
1303. En Montpellier. *Liber de lumine.*
1303. Génova, *Logica nova.*
1305. Barcelona, Montpellier y París.
1305. Noviembre. Empieza la *Ars Magna generalis ultima.*
1306. París, Montpellier.
1307-1308. Pisa. *Art breu* (1308).
1307. Abril. *Disputatio Raymundi christiani et Hamar Sarraceni.*
1308. Montpellier.
1308. Marzo. Termina la *Ars Magna generalis ultima.*
1309. Avignon, Génova, Montpellier.
1309-1311. París.
1311. Febrero. *Liber lamentationis philosphiae.*
1311. Septiembre-1312 marzo. Vienne (Francia).
1312. Montpellier.
1312. Julio-1313. Mallorca.
1313. 26 abril. Mallorca. Testamento.

1313. Agosto-1314 mayo. Mesina.
1314. Mayo. Mallorca.
1314. Agosto. Marcha a Bugia.
1314. Septiembre-1315 noviembre. En Túnez.
1315. Diciembre-1316 marzo. Muere en Mallorca.

APENDICE II

LA OBRA ESCRITA DE RAMON LLULL

De acuerdo con los criterios que se exponen después en el *apéndice* III, 3, especialmente en los apartados *c*) y *d*), se estructura la relación de obras de Llull, que tiene la cualidad de atenerse un tanto a su contenido, al orden de exposición de este libro y, dentro de cada grupo, a la aproximada cronología que en dicho apéndice se indicará. Los títulos se dan en catalán y/o latín, según se conserven los dos o uno solo de los títulos y en traducción castellana. Cuando se trata de obras editadas no se citan los manuscritos. En el caso de las impresas cito la primera impresión, salvo que la obra se encuentre en la edición Maguntina, en las de Palma de Mallorca del siglo XVIII, o en las modernas de Barcelona, Freiburg-Palma, o Palma, en cuyos casos éstas también son citadas. Igualmente señalo las traducciones en castellano. En las obras total o parcialmente inéditas, indico los manuscritos; no he trabajado, salvo excepción, sobre ellos, sino sobre los catálogos. Pido perdón por las posibles omisiones o errores, pero a fuerza de manejar fichas acaban por hacerse inevitables. En las obras editadas se anotan las numeraciones de Carreras i Artau, Llinarés y Platzeck; en las inéditas los principales catálogos a partir de Littré-Hauréau.

Para economizar datos, de las ediciones sólo se cita la ciudad y el año, salvo excepción; en la bibliografía del Apéndice III, 3-2, están especificados los demás datos. Por igual motivo, utilizo las siguientes siglas para designar las bibliotecas que conservan los manuscritos lulianos:

BAB = B de l'Ateneu, Barcelona.
BAM = B Ambrosiana, Milán.

BAP = B de l'Arsenal, París.
BBC = B de Cataluña, Barcelona.
BBML = B del British Museum, Londres.
BCTR = B del Convento de San Isidoro, Roma.
BChR = B Chigi, Roma.
BFP = B del Convento de San Francisco, Palma de Mallorca.
BI = B de Innichen.
BLO = B Bodleiana, Oxford.
BM = B de Munich.
BMP = B Mazarine, París.
BNP = B Nationale, París.
BPP = B Provincial, Palma de Mallorca.
BSM = B del Seminario, Maguncia.
BTC = B Thottenham, Copenhague.
BUS = B de la Universidad, Salamanca.
BVR = B Vaticana, Roma.
BVe = B Venecia (San Marcos).
CPLP = Causa Pía Luliana, Palma de Mallorca.
CSM = Colegio de la Sapiencia, ídem.
JCLO = Saint Johns College Library, Oxford.
MEM = Ecole de Medécine, Montpellier.
SALP = Sociedad Arqueológica Luliana, Palma de Mallorca

I. OBRAS «ENCICLOPEDICAS»

1. *Libre de contemplació en Dèu.* Liber contemplationis (Libro de la contemplación). Entre 1271-1276. Escrita primero en árabe y después en catalán. Su contenido, pese al título, comprende una enciclopedia de toda la «sabiduría» luliana y es una de las principales fuentes del pensamiento místico de su autor. Eds. en catalán, Mallorca, 1906-1914, 7 vols.; Barcelona, 1960: edt. latina, Maguncia, 1740-1742; Mallorca, 1946-49. (Carreras i Artau, núm. 1; Llinarés, número 8; Platzeck, núm. 2.)

2. *Libre de Evast e de Aloma e de Blanquerna.* Liber Blanquernae (Libro de Blanquerna). Montpellier, hacia 1282-1287. Relación novelada, de carácter enciclopédico, de la «sabiduría» luliana. Edt. catalán, Palma de Mallorca, 1914; S. Galmés, Barcelona, 1935-1954; O. E. Barcelona, 1957. Trad. castellana, Palma de Mallorca, 1749; Madrid, 1881 y 1948. El *Blanquerna* incluye el *Art de contemplació* y el *Libre d'amic e Amat,* que tradicionalmente se presentan también como obras diferentes. (Carreras i Artau, núm. 226; Llinarés, núm. 36; Platzeck, núm. 44.)

3. *Libre de Meravelles* o *Felix de les Meravelles del mon* (Félix de las maravillas del mundo). París, hacia 1287-1289. Enciclopedia popular, en que se incluye un curioso *bestiario (Libre de les bèsties).* Edt. t. catalán M. Agulló, Barcelona, 1872-1904; Palma de Mallorca, 1903; S. Galmés, 2 vols., Barcelona, 1931-1934; ídem, 1957. Trad. castellana, Palma de Mallorca, 1752; Madrid, 1948. (Carreras i Artau, núm. 227; Llinarés, núm. 43; Platzeck, núm. 51.)

4. *Arbre de Sciencia.* Arbor scientiae (Arbol de la ciencia). Roma, 1296. Enciclopedia de la «sabiduría» luliana estructurada en la forma típica del «árbol»; tan usual en R. Llull. Edt. t. catalán, 3 vols., Palma de Mallorca, 1917; Barcelona, 1957; edt. t. latino, Barcelona, 1482. Trad. castellana, Barcelona, 1663; Madrid, 1873; ídem, 1953. (Carreras i Artau, núm. 2; Llinarés, núm. 67; Platzeck, número 77.)

II. OBRAS «FILOSOFICAS» («SABIDURIA» LULIANA)

II. 1. Obras generales

5. *Començements de Filosofia.* A. Liber principiorum philosophiae (Principios de filosofía). Mallorca, hacia 1276-1280. Edt. t. latino, Maguncia, 1721. (Carreras i Artau, número 15; Llinarès, núm. 13; Platzeck, núm. 9.)

6. *Començements de Filosofia.* B. Principia philosophiae complexe (Principios de filosofía). Mallorca, 1300. Mss. t. catalán, BAM Y 177 sup. Id. t. lat.; B. M. hisp. 64; B. N. P. lat. 15450; B. M. Clem. 10562, 10575, 10580, 20587, 10652. (Avinyó, núm. 81; Carreras i Artau, núm. 3; Littré-Hauréau, núm. 1; Llinarès, núm. 92; Longpré, núm. 3; Ottaviano, núm. 79; Platzeck, núm. 100.)

II. 2. Sentido de la «sabiduría» luliana

7. *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita,* o *Liber contra errores Boetii et Sigerii* (Libro contra los errores de Boecio [de Dacia] y Siger [de Bravante]), París, 22 febrero 1298. Comentario a las 219 proposiciones condenadas por el Obispo de París, E. Tempier en 1277. Edt. t. latino, Keicher, Münster, 1909. (Carreras i Artau, núm. 180; Llinarès, núm. 77; Platzeck, núm. 86.)

8. *Disputatio fidei et intellectus* (Disputa acerca de [las relaciones] entre la fe y la razón). Montpellier, 1303, Edt. t. latino, Barcelona, 1512; Maguncia, 1729. (Carreras i Artau, núm. 95; Llinarès, núm. 107; Platzeck, núm. 117.)

9. *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto* (Libro acerca de la concordancia de la fe y la razón en la realidad). Montpellier, 1309. Edt. t. latino, Maguncia, 1729. (Carreras i Artau, núm. 110; Llinarès, núm. 149; Platzeck, núm. 164.)

10. *Liber de fallaciis quas non credunt facere aliqui credunt esse philosophantes contra purissimum actum Dei* (Libro sobre los sofismas, que mantienen los que se tienen por filosofantes contra el acto puro de Dios). París, 1309-1310. Mss. t. latino B. M. Clem. 10568, 10576, 10588; B. N. P. lat. 17827, 17829, B. S. M. (Avinyó, núm. 155; Carreras i Artau, núm. 181; Littré-Hauréau, núm. 150; Llinarès, número 144; Longpré, núm. 6; Ottaviano, núm. 122; Platzeck, núm. 176.)

11. *De naturali modo intelligendi* (Del modo natural de conocer). París, mayo 1310. Mss. t. latino, B. M. Clem. 10561,

10563, 10655; B. M. P. 1571; B. N. P. lat. 14713, 15095, 11450, 16116, 17287. (Avinyó, núm. 150; Carreras i Artau, núm. 183; Littré-Hauréau, núm. 145; Llinarès, número 162; Longpré, núm. 3; Ottaviano, núm. 139; Platzeck, núm. 181.)

12. *Liber de reprobationis aliquorum errorum Averrois* (Libro de reprobación de algunos errores de Averroes). París, julio 1310. Mss. t. latino, B. M. Clem. 10497, 10563, 10582; B. N. P. lat. 15450, 16111. (Avinyó, núm. 153; Carreras i Artau, núm. 184; Littré-Hauréau, núm. 165; Llinarès, núm. 163; Longpré, núm. 4; Ottaviano, núm. 140; Platzeck, núm. 183.)

13. *Liber de possibili et impossibili* (Liber acerca de lo posible e imposible). Contra el concepto «averroísta» de filosofía: dedicado al rey Philippe le Bel de Francia; París, octubre 1310. Mss. t. latino, B. M. Clem. 10497; B. N. P. lat. 16111; B. S. M. (Avinyó, núm. 144; Carreras i Artau, número 185; Littré-Hauréau, núm. 157; Llinarès, núm. 165; Longpré, núm. 5; Ottaviano, núm. 141; Platzeck, núm. 185.)

14. *Liber contradictionis* o *Liber de centum syllogismus*, y *Liber de sylogismus contradictoriis* (Libro de las contradicnes o de los cien silogismos y Libro de los silogismos contradictorios). Pese a que se presentan como dos obras diferentes, son dos partes de una obra refutadora de las tesis «averroístas». París, febrero 1311. Editada la primera parte, Palma de Mallorca, 1746. Mss. t. latino de la segunda parte. B. M. Clem. 10588; B. N. P. lat. 17829. (Avinyó, núm. 158; Carreras i Artau, núms. 186 y 187; Littré-Hauréau, núm. 149; Llinarès, núms. 170 y 171; Longpré, núm. 10; Ottaviano, núm. 147; Platzeck, núms. 188 y 189.)

15. *Liber lamentationis philosophiae* o *Duodecim principia philosophiae* o *Expostulatio philosophiae in averroistas* (Libro de la lamentación de la filosofía [ante los errores] de los averroístas). Dedicada al rey Philippe le Bel de Francia; París, febrero 1311. Edt. t. latino, París, 1516; Palma de Mallorca, 1745. (Carreras i Artau, núm. 189; Llinarès, núm. 169; Platzeck, núm. 191.)

16. *Sermones contra los averroístas.* Súplica a la Universidad de París y al rey Philippe le Bel de Francia, París, abril 1311. Mss. t. latino, B. M. Clem. 10588; B. N. P. lat. 17829. (Avinyó, núm. 158; Carreras i Artau, núm. 190; Littré-Hauréau, núm. 164; Llinarès, núm. 174; Longpré, número 11; Ottaviano, núm. 149; Platzeck, núm. 193.)

17. *Liber de quaestione valde alta et profunda* (Libro acerca de la cuestión amplia, alta y profunda [de la teoría de las «dos verdades»]). París, agosto 1311. Mss t. latino, B. I. VII, B. 13; B. M. Clem. 10537, 10564; B. N. P. lat. 15450, 16116, 17829; B. S. M. (C. Avinyó, núm. 167; Carreras i Artau, núm. 1955; Littré-Hauréau, núm. 217; Llinarès, núm. 180; Longpré, núm. 16; Ottaviano, 162; Platzeck, núm. 199.)

II. 3. «Artes» luliana

18. *Art abreujada de trobar veritat.* Ars compendiosa invenendi veritatem seu Ars magna et maior (Arte abreviada para alcanzar la verdad). Mallorca, entre 1273-1275. Edt. t. latino, Maguncia, 1721. (Carreras i Artau, núm. 13; Llinarès, núm. 1; Platzeck, núm. 3.)

19. *Ars universalis seu Lectura artis compendiosae inveniendi veritatem* (Arte universal o comentario del Arte abreviado para alcanzar la verdad). Mallorca, entre 1273-1275. Edt. t. latino, Maguncia, 1721. (Carreras i Artau, núm. 14; Llinarès, núm. 4; Platzeck, núm. 5.)

20. *Ars Notandi* ([Aplicación del] «Arte» a la notación). Mallorca, hacia 1273-1275). Mss. t. latino, B. V. R. lat. 9332. (Llinarès, núm. 186; Platzeck, núm. 4.)

21. *Art demostrativa.* Ars demonstrativa (Arte demostrativa). Montpellier, entre 1275-1281. Edt. t. catalán, Palma de Mallorca, 1932; edt. t. latino, Maguncia, 1722. (Carreras i Artau, núm. 17; Llinarès, núm. 10; Platzeck, número 21.)

22. *Introductoria artis demonstrativae* (Introducción al Arte demostrativo). Montpellier, hacia 1275-1281. Edt. t. latino, Maguncia, 1722. (Carreras i Artau, núm. 19; Llinarès, núm. 25; Platzeck, núm. 27.)

23. *Lectura super figuras artis demonstrativae* (Comentario de las figuras del Arte demostrativo). Montpellier, hacia 1275-1281. Edt. t. latina, Maguncia, 1722. (Carreras i Artau, núm. 20; Llinarès, núm. 27; Platzeck, núm. 30.)

24. *Coment maior.* Compendium seu commentum artis demostrativa (Comentario compendio del Arte demostrativo). Montpellier, hacia 1275-1281. Edt. t. latino, Maguncia, 1722. (Carreras i Artau, núm. 21; Llinarès, núm. 28; Platzeck, núm. 32.)

25. *Ars inveniendi particularia in universalibus* (Arte para alcanzar los particulares de los universales). Montpellier, hacia 1275-1281. Es un resumen de una parte del *Arte*. Edt. t. latino, Maguncia, 1722. (Carreras i Artau, núm. 22; Llinarès, núm. 29; Platzeck, núm. 25.)

26. *Liber propositionum secundum artem demonstrativam* (Libro de las proposiciones según el Arte demostrativo). Mallorca, hacia 1275-1281. Edt. t. latino, Maguncia, 1722. (Carreras i Artau, núm. 23; Llinarès, núm. 30; Platzeck, núm. 26.)

27. *Liber exponens figuram elementalem artis demonstrativae* (Libro para exponer las figuras elementales del Arte demostrativo). Montpellier, hacia 1275-1281. Edt. t. latina, Maguncia, 1722. (Carreras i Artau, núm. 24; Llinarès, número 31; Platzeck, núm. 31.)

28. *Regles introductories.* Regulae introductoriae in practicam artis demonstrativae (Reglas introductorias para la práctica del Arte demostrativo, en verso alejandrino). Montpellier, hacia 1271-1281. Edt. t. catalán, Mallorca, 1933; edt. t. latino, Maguncia, 1729. (Carreras i Artau, núm. 233; Llinarès, núm. 32; Platzeck, núms. 22 y 23.)

29. *Liber de quaestionibus per quem modus artis demonstrativae patefit* (Libro de cuestiones aclaradas al modo

del Arte demostrativo). Mallorca, hacia 1275-1281. Ms. t. latina, B. N. P. lat. 16114. (Avinyó, núm. 26; Carreras i Artau, núm. 28; Littrè-Hauréau, núm. 138; Llinarès, núm. 26; Longpré, núm. 49; Ottaviano, núm. 216; Platzeck, núm. 35.)

30. *Art inventiva.* Ars inventiva veritatis seu Ars intellectiva (Arte inventiva). Montpellier, 1289-1290. Trad. árabe de Llull. Génova, 1291, perdida. Edt. t. latino; Valencia, 1515; Maguncia, 1729. (Carreras i Artau, núm. 26; Llinarès, núm. 45; Platzeck, núm. 55.)

31. *Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles* (Cuestiones resueltas por el Arte demostrativo o inventivo). Montpellier, 1289. Edt. t. latino, Maguncia, 1729. (Carreras i Artau, núm. 27; Llinarès, núm. 46; Platzeck, núm. 57.)

32. *Art memorativa.* Ars memorativa (Arte del recordar). Montpellier, hacia 1289-1290. Edt. t. catalán, Palma de Mallorca, 1933. (Platzeck, 59 *a*). Se incluye en el *Art amativa,* núm. 219.

33. *Taula general.* Tabula generalis ad omnes scientias applicabilis (Tabla general, aplicable a todas las ciencias). Nápoles, 13 enero 1294. Edt. t. catalán, Mallorca, 1932; edt. t. latino, Maguncia, 1729. (Carreras i Artau, núm. 29; Llinarès, núm. 60; Platzeck, núm. 67.)

34. *Lectura compendiosa tabulae generalis* (Comentario en compendio de la tabla general). Nápoles, 1294. Edt. t. latino, Valencia, 1515; Maguncia, 1729. (Carreras i Artau, núm. 30; Llinarès, núm. 61; Platzeck, núm. 68.)

35. *Art de fer e solre questions.* Lectura super artem inventivam et tabulam generalem (Arte de presentar y resolver cuestiones. Comentario acerca del Arte inventivo y de la Tabla general). Roma, 1295. Ms. t. catalán, B. M. Hisp. 54 A; edt. t. latino, Valencia, 1515; Maguncia, 1729. (Carreras i Artau, núm. 32; Llinarès, núm. 66; Platzeck, número 74.)

36. *Brevis practica tabulae generalis o Ars compendiosa* (Práctica breve de la Tabla general o Arte compendiado). Pa-

rís, 1299. Edt. t. latino, Maguncia, 1729; Ottaviano, París, 1930. (Carreras i Artau, núm. 34; Llinarès, núm. 76; Platzeck, núm. 92.)

37. *Quaestiones attrebatenses* o *Liber de quaestionibus quas quaesivit magister Thomas Le Myésier de Attrebato* (Cincuenta cuestiones propuestas por el maestro T. L. M. de Attrebato [y resueltas por el método del Arte demostrativo]). París, julio 1299. Edt. t. latino, Lyon, 1491; Palma de Mallorca, 1746. (Carreras i Artau, núm. 36; Llinarès, núm. 86; Platzeck, núm. 96.)

38. *Aplicació de l'Art general* (Aplicación del Arte general [en 1131 versos]). Edt. t. catalán, Mallorca, 1859-1938. (Carreras i Artau, núm. 241; Llinarès, núm. 95; Platzeck, núm. 107.)

39. *Lectura artis quae brevis practica tabulae generalis intitulata est* (Comentario del Arte que es llamado Práctica breve de la Tabla general). Génova, febrero 1304. Edt. t. latino, Maguncia, 1729. (Carreras i Artau, núm. 43; Llinarès, núm. 85; Platzeck, núm. 123.)

40. *Introductorium magnae artis generalis ad omnes scientias* (Introducción de la magna arte general a todas las ciencias). Montpellier, marzo 1306. Edt. t. latino; Lyon, 1515. trad. castellana, Bruselas, 1663. (Carreras i Artau, núm. 49; Llinarès, núm. 137; Platzeck, núm. 139.)

41. *Art breu.* Ars brevis quae est imago artis generalis (Arte breve. Compendio del *Ars generalis ultima).* Pisa, enero 1308; mss. t. catalán, B. F. P. 11. El texto catalán, de la edt. Avinyó, Barcelona, 1934, está traducido de la versión latina. Edt. t. latino Barcelona, 1485; Palma, 1844. (Carreras i Artau, núm. 53; Llinarès, núm. 127; Platzeck, número 142.)

42. *Ars generalis ultima* o *Ars Magna generalis ultima* (Arte Magna general última). Pisa, marzo 1308. Edt. t. latino, Venecia, 1480; Palma, 1645. (Carreras i Artau, núm. 54; Llinarès, núm. 126; Platzeck, núm. 146.)

43. *Liber de experientia realitatis artis generalis* (Libro de la experiencia de la realidad del Arte general). Montpellier, 1308. Mss. t. latino, B. N. P. lat. 15095, 15450, 16116, 17877, C. P. L. P. 1,1150. SALP, 3. Edt. de la *Epístola* final, S. Bové, Seu de Urgel, 1912. (Avinyó, núm. 130; Carreras i Artau, núm. 57; Littré-Hauréau, núm. 135; Llinarès, número 139; Longpré, núm. 40; Ottaviano, núm. 121; Platzeck, núms. 155 y 156.)

II. 4. Lógica

44. *La Lógica del Gatzel posada en rims.* Compendium logicae Algazelis (La lógica de al-Gazzālí rimada). Una de las primeras obras de R. Llull. Posible primera redacción en árabe, con la ayuda del «moro» que le instruyó en dicha lengua. Montpellier, entre 1275-1287. Ed. t. catalán, J. Rubió, Barcelona, 1913-1914; Palma de Mallorca, 1936. (Carreras i Artau, núm. 229; Llinarès, núm. 3; Platzeck, núms. 33 y 43.)

45. *Rethorica nova* (Nueva retórica). Bufarento, 1301; trad. lat. Génova, 1303. Mss. t. latino; BAM; N. 185 Sup.; BM Clem. 10529, 10544; BNP lat. 6443; BVR, Lat. 6925. (Carreras i Artau, núm. 38; Llinarès, núm. 99; Platzeck, núm. 108.)

46. *Logica nova.* Liber de nova logica (Magna lógica). Génova, mayo 1303. Ms. t. catalán, B. Halle, Y C9. B. M. Hisp. 56. Edt. t. latino, Valencia, 1512; Palma de Mallorca, 1744. (Carreras i Artau, núm. 45; Llinarès, núm. 103; Platzeck, núm. 112.)

47. *Logica brevis et nova* o *Logica abbreviata* (Nueva lógica abreviada). Génova, 1303. Edt. t. latino, Venecia, 1480. (Carreras i Artau, núm. 46; Llinarès, núm. 105; Platzeck, núm. 114.)

48. *Liber de modo applicandi novam logicam ad scientiam iuris et medicinae* (Libro acerca del modo de aplicar la lógica nueva al derecho y a la medicina). Génova, 1303.

Edt. t. latino, Ottaviano, Barcelona, 1929. (Carreras i Artau, núm. 47; Llinarès, núm. 104; Platzeck, núm. 113.)

49. *Liber de significatione* (Libro sobre la significación). Montpellier, febrero 1304. Ms. t. latino BVR, Ottob. 1250. (Avinyó, núm. 102; Carreras i Artau, núm. 40; Littré-Haréau, núm. 228; Longpré, núm. 31; Llinarès, núm. 116; Ottaviano, núm. 101; Platzeck, núm. 126.)

50. *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi* (Libro de la conversión de la sustancia, los accidentes y los mixtos). Montpellier, febrero 1308. Mss. t. latino, B. I. VIII. D. 1, VIII, C. 8; B. M. Clem. 10562, 10578, 10581; B. N. P. lat. 14713, 15450, 17829. (Avinyó, núm. 132; Carreras i Artau, núm. 51; Littré-Hauréau, núm. 139; Llinarès, núm. 130; Longpré, núm. 35; Ottaviano, núm. 115; Platzeck, núm. 145.)

51. *Liber de novis fallaciis* (Libro de los nuevos sofismas [no expuestos por Aristóteles]). Montpellier, octubre 1308. Mss. t. latina: B. I. VIII, C. 8; B. N. P. lat. 15096, 15450, 16116, 17877. (Avinyó, núm. 130; Carreras i Artau, núm. 57; Littré-Hauréau, núm. 135; Llinarès, núm. 138; Longpré, núm. 40; Ottaviano, núm. 121; Platzeck, número 152.)

52. *Liber de refugio intellectus* (Libro acerca del refugio intelectivo sobre cuestiones lógicas). Montpellier, hacia 1308-1309. Mss. t. latino B. V. R. Ottav. lat. 490 (f); lat. 832. (Llinarès, núm. 142; Platzeck, núm. 158.)

53. *De conversione syllogismi opinativi in demonstrativum cum fallacia vicesima* (Acerca de la conversión del silogismo de opinión en la demostración). Montpellier, hacia 1308-1309. Mss. t. latino B. V. R. Ottav., lat. 409-832. (Llinarès, núm. 143; Platzeck, núm. 159.)

54. *De XII Syllogismus concludentibus duos actos finales, unum intrinsecum, alium extrinsecum* (Acerca de doce silogismos que concluyen con dos actos finales, uno intrínseco y otro extrínseco). Montpellier, marzo 1309. Edt. t. la-

tino, Ottaviano, Roma, 1929. (Carreras i Artau, núm. 55; Llinarès, núm. 131; Platzeck, núm. 166.)

55. *Tractatus de conversione subiecti et praedicati per medium* o *Liber de conversione subiecti* (Tratado de la conversión del sujeto y del predicado por el término medio). París, julio 1310. Edt. t. latino, París, 1516. (Carreras i Artau, núm. 60; Llinarès, núm. 164; Platzeck, núm. 182.)

56. *Liber de quinque principiis quae sunt in omni eo quod est* (Libro acerca de los cinco principios [universales] que hay en cuanto existe). Mallorca, agosto 1312. Mss. t. latino, B. M. Clem. 10495. (Avinyó, núm. 178; Carreras i Artau, núm. 62; Littré-Hauréau, núm. 161; Llinarès, número 195; Longpré, núm. 44; Ottaviano, núm. 166; Platzeck, núm. 216.)

57. *Liber de medio naturali* (Libro acerca del término medio natural). Messina, octubre 1313. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 63; Llinarès, número 221; Platzeck, núm. 240.)

58. *Liber de quinque praedicabilibus et decem praedicamentis* (Libro acerca de los cinco predicables y las diez categorías). Messina, diciembre 1313. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1744; ídem, 1959. (Carreras i Artau, núm. 65; Llinarès, núm. 230; Platzeck, núm. 249.)

II. 5. METAFÍSICA. (Incluida la «teología» especulativa por ser imposible, y anti-luliano, separar la natural de la revelada.)

59. *Liber de mixtionibus principiorum o Investigatio generalium mixtionum* (Libro acerca de la combinación de los principios [generales]). Roma, hacia 1290. Mss. t. latino. B. M. Clem. 10562; B. N. P. lat. 15450; B. T. C. Gl. Rgl. S. 3478. (Avinyó, núm. 48; Carreras i Artau, núm. 81; Littré-Hauréau, núm. 152; Llinarès, núm. 50; Ottaviano, número 217; Platzeck, núm. 64.)

60. *Liber de potentia, obiecto et actu* (Libro acerca de la potencia, el objeto y el acto). Roma, junio 1296. Extracto

por Ottaviano, Barcelona, 1935. (Carreras i Artau, núm. 179; Llinarès, núm. 70; Platzeck, núm. 80.)

61. *Començements de teologia* o *Libre de quadratura e triangulatura de cercle.* Liber de quadratura et triangulatura circuli (Principios de teología o Libro de la cuadratura y triangulatura del círculo). París, 1229. Mss. t. catalán, B. M. Hisp. 58 y 64; mss. t. latino, B. M. Clem. 10510, 10543. (Avinyó, núm. 73; Carreras i Artau, núm. 35; Littré-Hauréau, núm. 160; Llinarès, núm. 83; Longpré, núm. 20; Ottaviano, núm. 71; Platzeck, núm. 95.)

62. *Libre del ès de Déu.* Liber de est Dei (Libro acerca del ser de Dios). Mallorca, septiembre 1300. Edt. t. catalán, Palma de Mallorca, 1901. Mss. t. latino, B. M. Clem. 10589; B. N. P. lat. 16615; J. C. L. O., misc. 141. (Carreras i Artau, núm. 91; Llinarès, núm. 94; Platzeck, núm. 103.)

63. *Liber de lumine* (Libro acerca de la luz [del ser]). Montpellier, noviembre 1303. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1752. (Carreras i Artau, núm. 10; Llinarès, núm. 108; Platzeck, núm. 118.)

64. *Liber de investigatione actum divinarum rationum* (Libro sobre la investigación de la actividad de la razón divina). Mss. t. latino, B. M. Clem. 10510; B. S. M. (Llinarès, núm. 117; Platzeck, núm. 127.)

65. *Liber de perversione entis removenda* (Libro acerca de la remoción de la corrupción del ente). París, diciembre 1309. Edt. t. latino. P. de Mallorca, 1967 (Avinyó, número 115; Carreras i Artau, núm. 58; Littré-Hauréau, número 158; Llinarès, núm. 155; Longpré, núm. 41; Ottaviano, núm. 131; Platzeck, núm. 175.)

66. *Metaphysica nova et compendiosa* (Nueva metafísica en compendio). París, enero 1310. Edt. t. latino, Barcelona, 1512. (Carreras i Artau, núm. 59; Llinarès, núm. 157; Platzeck, núm. 177.)

67. *Liber de ente infinito* (Libro acerca del Ser Infinito). París, febrero 1310. Mss. t. latino. B. M. Clem. 10567; B. N. P. lat. 13905, 14713, 16111. (Avinyó, núm. 148;

Carreras i Artau, núm. 115; Littré-Hauréau, núm. 199; Llinarès, núm. 150; Longpré, núm. 38; Ottaviano, núm. 136; Platzeck, núm. 179.)

68. *Liber de efficiente et effectu* (Libro de [Dios como causa] eficiente y del [mundo como su] efecto). París, marzo 1311. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1745. Pese al diferente «incipit», posiblemente no es diferente de la *Disputatio Raymundi et Averroistae* del ms. B. M. Clem. 10588, como indicó Avinyó. (Avinyó, núm. 156; Carreras i Artau, nums. 188 y 191; Littré-Hauréau, núm. 166; Llinarès, números 161 y 167; Longpré, núm. 7; Ottaviano, núm. 143; Platzeck, núms. 186 y 194.)

69. *Liber de Deo ignoto et mundo ignoto* (Libro acerca de Dios y el mundo desconocidos). París, junio 1311. Ms. t. latino: B. N. R. lat. F. V. Em. 244. (Avinyó, número 165; Carreras i Artau, núm. 192; Littré-Hauréau, número 184; Llinarès, núm. 177; Longpré, núm. 13; Ottaviano, 152; Platzeck, núm. 195.)

70. *Liber de forma Dei* (Libro acerca de la forma de Dios). París, julio 1311. Mss. t. latino: B. A. M., núm. 259 Sup.; B. M. Clem. 10554, 10588; M. E. M. 165. (Avinyó, núm. 165; Carreras i Artau, núm. 193; Littré-Hauréau, número 182; Llinarès, núm. 178; Longpré, núm. 14; Ottaviano, núm. 153; Platzeck, núm. 197.)

71. *Liber de existentia et agentia Dei* (Libro acerca de la existencia y operación de Dios). París, agosto 1311. Mss. t. latino, B. M. Clem. 10537. (Avinyó, núm. 166; Carreras i Artau, núm. 194; Littré-Hauréau, núm. 185; Llinarès, número 179; Longpré, núm. 15; Ottaviano, núm. 154; Platzeck, núm. 198.)

72. *Liber de ente quod est simpliciter per se existens et agens* (Libro acerca del ente que existe y opera *per se*). París, septiembre 1311. Mss. t. latino, B. M. Clem. 10537, 10565, 10580, 10591; B. N. P. lat. 15450, 17827; B. T. C. 105. (Avinyó, núm. 169; Carreras i Artau, núm. 197; Littré-Hauréau, núm. 200; Llinarès, núm. 184; Longpré, núm. 18; Ottaviano, núm. 169; Platzeck, núm. 207.)

73. *Liber de enti reali et rationis* (Libro acerca del ente real y del [ente] de razón). Vienne, diciembre 1311. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1745. (Carreras i Artau, número 61; Llinarès, núm. 190; Platzeck, núm. 211.)

74. *De ente simpliciter absoluto* (Acerca del ser absolutamente simple). Vienne, marzo 1312. Ms. t. lat. B. V. R. lat. 10592. (Avinyó, núm. 174; Carreras i Artau, núm. 123; Littré-Hauréau, núm. 201; Longpré, núm. 45; Llinarès, número 191; Platzeck, núm. 212.)

75. *Liber de ente absoluto* (Acerca del Ser Absoluto [en su Trinidad y en su Encarnación]). Messina, octubre 1313. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 144; Llinarès, núm. 217; Platzeck, núm. 236.)

76. *De infinito esse* (Acerca del Ser infinito). Messina, noviembre 1313. Edt. t. latino, Palma de Mallarca, 1959). (Carreras i Artau, núm. 151; Llinarès, núm. 225; Platzeck, núm. 244.)

77. *Liber de essentia et esse Dei* (Libro acerca de la esencia y existencia divinas). Messina, noviembre 1313. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, número 157; Llinarès, núm. 232; Platzeck, núm. 251.)

78. *Liber de creatione* (Libro acerca de la creación [temporal del mundo]). Messina, diciembre 1313. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, núm. 64; Llinarès, núm. 233; Platzeck, núm. 252.)

79. *Liber de affirmatione et negatione* (Libro de la afirmación y negación [del ser de Dios en la Trinidad y en la Encarnación]). Messina, febrero 1314. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, núm. 66; Llinarès, número 240; Platzeck, núm. 260.)

80. *Liber de perfecto esse* (Libro acerca del Ser Perfecto). Messina, marzo 1314. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, núm. 166; Llinarés, número 244; Platzeck, núm. 264.)

81. *Liber de obiecto finito et infinito* (Libro acerca del objeto finito y del infinito). Messina, marzo 1314. Edt. t. la-

tino, Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, núm. 167; Llinarès, núm. 245; Platzeck, núm. 265.)

82. *Liber de perseitate Dei* (Libro acerca del ser *per se* [de las «dignidades»] de Dios). Messina, abril 1314. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, número 170; Llinarès, núm. 248; Platzeck, núm. 268.)

83. *De inventione maiore* (Acerca de la mayor operación [de Dios: Trinidad y Encarnación]). Túnez, septiembre 1315. Edt. t. latino, Ottaviano, Roma, 1929; Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, núm. 67; Llinarès, núm. 270; Platzeck, núm. 288.)

84. *De exemplo unissimae unitatis et volissimae unitatis et volissimae voluntatis* (Acerca del ejemplo de la simplicísima unidad y las más queridas unidad y voluntad). ¿Túnez, 1315? Edt. t. latino, Ottaviano, Roma, 1929; Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, núm. 69; Llinarès, núm. 279; Platzeck, núm. 272.)

85. *De esse Dei* (Acerca del ser de Dios). ¿Túnez, 1315? Edt. t. latino, Ottaviano, Roma, 1929; Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, núm. 70; Llinarès, núm. 280; Platzeck, núm. 273.)

II. 6. Cosmología

86. *Libre de Chaos.* Libellus seu liber Chaos (Libro acerca del Caos). Montpellier, en 1275. Edt. t. latino, Maguncia, 1722. (Carreras i Artau, núm. 18; Llinarès, número 23; Platzeck, núm. 21 a.)

87. *Libre de natura.* Liber de natura (Libro sobre la naturaleza). Famagusta, diciembre 1301. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1774. Mss. t. catalán, C. P. L. P. 11; C. S. M. 25; S. A. L. P. (Carreras i Artau, núm. 9; Llinarès, número 100; Platzeck, núm. 109.)

88. *Liber novus physicorum compendiosus* (Nuevo libro en compendio sobre la física). París, febrero 1310. Edt. t. la-

tino, Barcelona, 1512; Palma de Mallorca, 1574. (Carreras i Artau, núm. 12; Llinarès, núm. 158; Platzeck, núm. 178.)

II. 7. PSICOLOGÍA (incluido conocimiento)

89. *Lo VI.º seyn lo qual appelam Afatus.* Liber de Affatu seu sexto sensu (Libro del «sexto sentido», que es llamado lenguaje verbal). Nápoles, 18 abril 1294. Ms. t. catalán B. M. Hisp. 60. Edt. extractada, Toulouse, 1912. Ms. t. latino. Kues lat. 83. (Carreras i Artau, núm. 31; Llinarès, núm. 62; Platzeck, núm. 70.)

90. *Novell libre de ànima racional.* Liber de anima rationali (Nuevo libro del alma racional). Roma, junio 1296. Edt. t. latino, Alcalá, 1519; Maguncia, 1737. Edt. t. catalán fragmentaria. Palma de Mallorca, 1950. (Carreras i Artau, núm. 33; Llinarès, núm. 71; Platzeck, núm. 79.)

91. *Libre de home.* Liber de homine (Libro del hombre). Mallorca, noviembre 1300. Edt. t. catalán, Palma de Mallorca, 1950. Edt. t. latino, Maguncia, 1737. (Carreras i Artau, núm. 37; Llinarès, núm. 96; Platzeck, núm. 105.)

92. *Liber de intellectu* (Libro acerca del intelecto). Montpellier, 1303. Mss. t. latina: B. A. M. 166 inf. B. Cortona, 13; B. N. P. lat. 16116, 16615. (Avinyó, núm. 102; Carreras i Artau, núm. 40; Littré-Hauréau, núm. 140; Llinarès, núm. 111; Longpré, núm. 27; Ottaviano, núm. 95; Platzeck, núm. 120.)

93. *Liber de voluntate* (Libro acerca de la voluntad). Montpellier, enero 1303. Mss. t. latino: B. A. M. 166 inf. B. I. VIII, B. 14; B. N. P. lat. 11616. (Avinyó, núm. 104; Carreras i Artau, núm. 41; Littré-Hauréau, núm. 141; Llinarès, núm. 112; Longpré, núm. 28; Ottaviano, núm. 96; Platzeck, núm. 122.)

94. *Liber de memoria* (Libro acerca de la memoria). Montpellier, febrero 1303. Mss. t. latino, B. A. M. 166 Inf.; B. I. VIII, B. 14; B. N. P. Lat. 16116. (Avinyó, núm. 105;

Carreras i Artau, núm. 42; Littré-Hauréau, núm. 142; Llinarès, núm. 113; Ottaviano, núm. 97; Platzeck, núm. 125.)

95. *Liber de ascensu et descensus intellectus* (Libro acerca del ascenso y descenso del intelecto). Montpellier, marzo 1304. Edt. t. latino, Valencia, 1512; Palma de Mallorca, 1754. Trad. castellana, Palma de Mallorca, 1753; Madrid, 1928. (Carreras i Artau, núm. 48; Llinarès, núm. 119; Platzeck, núm. 132.)

96. *Liber ad memoriam confirmandam* (Libro del modo de reafirmar la memoria). Pisa, enero 1308. Mss. t. latino; B. A. M. 153 Inf.; B. M. Clem. 10593; B. N. P. lat. 17839. (Avinyó, núm. 122; Carreras i Artau, núm. 52; Littré-Hauréau, núm. 143; Llinarès, núm. 125; Longpré, núm. 36; Ottaviano, núm. 111; Platzeck, núm. 143.)

III. OBRAS DE TEOLOGIA APOLOGETICA, CATEQUISTICA, DOGMATICA, MISIOLOGICA, PASTORAL Y SACRAMENTAL

97. *Libre del gentil e dels tres savis.* Liber de gentili et tribus sapientibus (Libro del gentil y de los tres sabios). Mallorca, entre 1273-1275. Escrito en árabe y después en catalán. Edt. t. catalán, Palma de Mallorca, 1901; Barcelona, 1957; edt. t. latino, Maguncia, 1722. (Carreras i Artau, número 71; Llinarès, núm. 21; Platzeck, núm. 6.)

98. *Commençements de teologia.* Liber principiorum theologiae (Principios de teología). Mallorca, entre 1273-1275. Edt. t. latino, Maguncia, 1721. (Carreras i Artau, número 72; Llinarès, núm. 14; Platzeck, núm. 8.)

99. *Libre de demonstracions.* Liber mirandarum demostrationum (Libro de las demostraciones [de las verdades de la fe cristiana]). Mallorca, entre 1273-1275. Edt. t. catalán, Palma de Mallorca, 1930; edt. t. latino, Maguncia, 1722. (Carreras i Artau, núm. 73; Llinarès, núm. 20; Platzeck, núm. 7.)

100. *Libre del Sant Esperit.* Liber de Sancto Spiritu (Libro del Espíritu Santo), Mallorca, entre 1273-1275. Edt. t. latino, Maguncia, 1722. (Carreras i Artau, núm. 74; Llinarès, núm. 19; Platzeck, núm. 13.)

101. *Libre de angels.* Liber de angelis (Libro de los ángeles). Mallorca, entre 1273-1275. Edt. t. catalán, Palma de Mallorca, 1950. Mss. t. latino, B. A. M. P. 79 Sup., B. M. Clem. 10503. (Carreras i Artau, núm. 75; Llinarès, núm. 22; Platzeck, núm. 18.)

102. *Libre de definitions.* Liber de definitionibus et quaestionibus (Libro de las definiciones y cuestiones [teológicas]). Mallorca, entre 1275-1281. Ms. t. catalán, B.A.M.O. 87, Sup. (Carreras i Artau, núm. 76; Llinarès, núm. 17; Longpré, número 6; Ottaviano, núm. 12; Platzeck, núm. 34.)

103. *Libre dels articles.* Liber de quatordecim articulis sacrosantae romanae catholicae fidei (Libro de los catorce artículos de la sacrosanta fe católica romana). Montpellier, entre 1275-1281. Edit. t. latino, Maguncia, 1722. Ms. t. catalán, B. M. Hisp. 52. (Carreras i Artau, núm. 77; Llinarès, núm. 37; Platzeck, núm. 24.)

104. *Plant de Nostra Dona Santa Maria* (Llanto [rimado] de Nuestra Señora Santa María). Mallorca?, entre 1276-1285. Edt. t. catalán, Palma de Mallorca, 1859; ídem, 1936; Barcelona, 1925; ídem, 1957. (Carreras i Artau, núm. 230; Llinarès, núm. 37; Platzeck, núm. 40.)

105. *Hores de Nostra Dona Santa María* (Horas [rimadas] de Nuestra Señora Santa María). Mallorca?, entre 1276-1285. Edt. frag. t. catalán, Palma de Mallorca, 1859; ídem, ampliado y prosificado. Palma de Mallorca, 1915; ídem, 1936. (Carreras i Artau, núm. 231; Llinarès, núm. 38; Platzeck, núms. 38 y 39.)

106. *Lo peccat de N'Adam* ([Poema teológico de 200 versos] sobre el pecado de Adán). Perpignan, hacia 1282-1287. Edt. t. catalán, Palma de Mallorca, 1859; ídem, 1936; Barcelona, 1932. (Carreras i Artau, núm. 232; Llinarès, núm. 24; Platzeck, núm. 41.)

— *A vos Dona Verge* ([Poema] a Vos Señora Virgen). Montpellier, hacia 1282-1287. Está incluido en el *Blanquerna* (núm. 2). (Carreras i Artau, núm. 234; Llinarès, núm. 36; Platzeck, núm. 44 e.)

— *Sènyer, ver Dèus, rei gloriós* ([Poema al] Señor, verdadero Dios, rey Glorioso). Montpellier, hacia 1282-1287. Está incluido en el *Blanquerna* (núm. 2). (Carreras i Artau, núm. 235; Llinarès, núm. 36; Platzeck, núm. 44 f.)

107. *Liber super psalmum Quicumque vult sive Liber Tartari et Christiani* (Libro sobre el salmo «Qualquiera que quiera», o Libro de los tártaros y los cristianos [contra la falsa predestinación astrológica]). Roma?, hacia 1282-1287. Edt. t. latino. Maguncia, 1722. (Carreras i Artau, núm. 79; Llinarès, núm. 40; Platzeck, núm. 46.)

108. *Disputatio fidelis et infidelis* ([Exposición del modo de presentar] la disputa de los fieles e infieles [sobre la fe, dirigida a los maestros de la Universidad de París]). París, hacia 1282-1289. Edt. t. latino. Maguncia, 1729. (Carreras i Artau, núm. 80; Llinarès, núm. 44; Platzeck, núm. 49.)

109. *Liber de Trinitate et Incarnatione. Dictatum de Trinitate* (Libro sobre la Trinidad y la Encarnación). ¿Hacia 1288-1289? Mss. t. latino. B. Lyon, 258; B. V. R. lat. 5044. (Avinyó, núm. 46; Carreras i Artau, núm. 32; Llinarès, número 124; Platzeck, núm. 47.)

110. *Los cent noms de Dèu.* De centum nominibus Dei (Los cien nombres de Dios [en verso y dispuestos para el canto]). Roma, 1289. Edt. t. catalán, Mallorca, 1859; ídem, 1936. (Carreras i Artau, núm. 236; Llinarès, núm. 41; Platzeck, núm. 52.)

111. *De adventu Messiae* ([Disputa] sobre la venida del Mesías [entre un teólogo judío y otro cristiano]). Roma, 1290-1292. Edt. t. latino frag. Ottaviano, Barcelona, 1929; Longpré, Barcelona, 1935. (Carreras i Artau, núm. 138; Llinarès, núm. 52; Platzeck, núm. 62.)

112. *Libre d'Anticrist.* Liber contra Antichristum (Libro contra el Anticristo). Roma, 1290-1292. Ms. t. catalán, B. M.

Clem. 10593; Mss. t. latino, B. A. M. N. 250 Lup.; B. M. Clem. 10497, 10565, 10578; B. N. P. lat. 15.450. (Avinyó, núm. 50; Carreras i Artau, núm. 83; Littré-Hauréau, número 239; Llinarès, núm. 51; Longpré, núm. 10; Ottaviano, núm. 43; Platzeck, núm. 61.)

113. *Quaestiones quas quaesivit quidam frater minor.* (Cuestiones propuestas por un franciscano). Roma, 1290-1292. Mss. t. latino B. M. Clem. 10563, 10582, 10682; B. N. P. lat. 15450. (Avinyó, núm. 48; Carreras i Artau, núm. 84; Littré-Hauréau, núm. 223; Llinarès, núm. 53; Longpré, número 11; Ottaviano, núm. 44; Platzeck, núm. 63.)

114. *Libre del Passatge.* Tractatus de modo convertende infidelis (Libro de la manera de convertir a los infieles). Roma, 1292. Edt. t. latino, Palma de M., 1954. (Llinarès, número 58; Platzeck, núm. 66.)

115. *De epistola Summo Pontifici, Quomodo Terra Sancta recuperari potest.* (Carta al Sumo Pontífice [Nicolás IV] acerca del modo como puede recuperarse la Tierra Santa). Roma, 1292. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1954. (Carreras i Artau, núm. 216; Llinarès, núm. 59; Platzeck, núm. 65.)

116. *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V* (Súplica de Ramon [Llull] a Celestino V para la conversión de los infieles). Nápoles, 1294. Edt. texto t. latino. Maguncia, 1722. (Carreras i Artau, núm. 297; Platzeck, núm. 73.)

117. *Disputació dels cinc savis.* Disputatio quinque hominum sapientibus (Disputa de los cinco sabios [el autor, un ortodoxo griego, un nestoriano, un jacobita y un musulmán, sobre la verdadera fe]). Nápoles, 1294. Edt. t. latino. Valencia, 1550; Maguncia, 1722. Mss. t. catalán, B. M. Hisp. 60. (Carreras i Artau, núm. 86; Llinarès, núm. 64; Platzeck, núm. 72.)

118. *Petitio pro conversione infidelium et recuperatione Terrae Sanctae* (Súplica [a Bonifacio VIII] para la conversión de los infieles y la recuperación de Tierra Santa). Roma, 1295. Edt. t. latino, H. Wieruszowski, Barcelona, 1935, (Ca-

rreras i Artau, núm. 218; Llinarès, núm. 69; Platzeck, número 75.)

119. *Libre dels articles de la fe.* Liber de articulis fidei sacrosantae et salutiferae legis christianae sive Liber Apostrophe (Libro de los artículos de la fe de la sacrosanta y salvadora ley cristiana o Libro del apóstrofe [para la conversión de los infieles]). Roma, junio 1296. Edt. t. latino, Barcelona, 1504; Maguncia, 1729. Ms. t. catalán, B. M. Hisp. 542. La edt. maguntina presenta las dos versiones latinas conservadas; la colación de ambas sería muy útil para establecer un camino que ayude a buscar los textos latinos originales de Llull. (Carreras i Artau, núm. 87; Llinarès, núm. 72; Platzeck, núm. 78.)

120. *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi* (Disputa de un ermitaño y Ramon [Llull] acerca de algunas dudas en las cuestiones de [los cuatro «Libros de] las Sentencias» del maestro Pedro Lombardo). París, agosto 1298. Edt. t. latino Lyon, 1491; Maguncia, 1729. (Carreras i Artau, núm. 82; Llinarès, núm. 78; Platzeck, núm. 87.)

121. *Quaestio utrum illud quod est congruum in divinis ad necessariam probationem possit reduci, salvo mysterio fidei* (Cuestión acerca de que puede reducirse a una prueba necesaria lo que es conveniente [a la esencia] divina, salvo [lo que pertenece al] misterio de la Fe). París, 1298-1299. Edt. texto latino, Munich, 1957. (Carreras i Artau, núm. 90; Llinarès, número 82; Platzeck, núm. 91.)

122. *Dictat de Ramon.* Compendiosus tractatus Raymundi de articulis fidei, de vulgari in latinum translatus (Dictado [rimado] de Ramon [Llull] acerca de los artículos de la fe, [dedicado a don Jaume]). Barcelona, 1299 (trad. libre, Mallorca, julio 1300). Edt. t. catalán, Palma de Mallorca, 1859; ídem, 1936; Barcelona, 1925. Mss. texto latino, BCIR 1175, B. H. Clem. lat., 50591. B. V. R. lat. 9344. (Carreras i Artau, núm. 239; Llinarès, núm. 89; Platzeck, núms. 97, 98 y 102.) Creo que el «dictat», su traducción en prosa y el texto latino «de articulis fidei» es en esencia la misma obra.

123. *Libre de conexença de Dèu.* Liber de cognitione Dei (Libro del conocimiento de Dios [especialmente de su Trinidad y Encarnación, dirigido a los infieles]). Mallorca, octubre 1300. Edt. t. catalán, Palma de Mallorca, 1901. Ms. t. latino B. N. P. lat. 16615; B. V. R. Urbin. lat. 1506. (Carreras i Artau, núm. 92; Llinarès, núm. 95; Platzeck, núm. 104.)

124. *Libre de Dèu de Jesucrist.* Liber de Deo et Jesu Christo (Libro de Dios y Jesucristo). Mallorca, diciembre 1300. Edt. t. catalán. Palma de Mallorca, 1901. Edt. t. latino, Maguncia, 1737. (Carreras i Artau, núm. 93; Llinarès, núm. 97; Platzeck, núm. 106.)

125. *Libre que deu hom creure de Dèu* (Libro sobre lo que debe el hombre creer de Dios). Armenia, 1301. Ms. t. catalán, B. C. I. R. 1/43; B. M. Clem. 10516; B. Zaragoza, 1257. Ms. texto latino, B. A. M. N. 259, Sup. (Avinyó, número 90; Carreras i Artau, núm. 94; Littré-Hauréau, número 177; Longpré, núm. 21; Llinarès, núm. 101; Ottaviano, núm. 86; Platzeck, núm. 110.)

126. *Liber de sex syllogismis seu Liber ad probandum aliquos articulos fidei per syllogisticas rationes* (Libro para probar algunos artículos de la fe por medio de argumentos silogísticos). Génova, febrero 1303. Mss. t. latino, B. N. P. lat. 64436, 15385, BVR, B. M. 10497, 15094; B. I. 4, VIII c 8; B. Oxford Sand. ms. 210. (Avinyó, núm. 96; Carreras i Artau, núm. 96; Littré-Hauréau, núm. 218; Llinarès, número 114; Longpré, núm. 23; Ottaviano, núm. 99; Platzeck, núm. 124.)

127. *De investigatione actuum rationum divinarum* (Acerca de la investigación de los actos de la razón divina [a propósito de una disputa con los infieles]). Montpellier, abril 1304. Se suele confundir con el núm. 138. Pero el ms. t. latino, B. N. P. lat. 10510, tiene un comienzo radicalmente distinto. (Platzeck, núm. 129.)

128. *Liber de praedestinatione et libero arbitrio* (Libro acerca de la predestinación y el libre albedrío). Montpellier, 1304. Mss. t. latino, B. L. VIII, c. 11. B. Londres, Harl. 3770; B. M. Clem. 10563, 10580; B. N. P. lat. 15450;

B. Roma Casanat. 1414. (Avinyó, núm. 111; Carreras i Artau, núm. 100; Littré-Hauréau, núm. 224; Llinarès, número 121; Longpré, núm. 28; Ottaviano, núm. 107; Platzeck, núm. 130.)

129. *Ars magna praedicationes o Liber de praedicatione* (Arte magna de la predicación). Montpellier, diciembre 1304. Edt. t. latino. Palma de Mallorca. 1961-1963. (Carreras i Artau, núm. 97; Llinarès, núm. 118; Platzeck, núm. 131.)

130. *Liber de demonstratione per aequiparantiam* (Libro de la demostración por equiparación [de la reducción recíproca de las «dignidades»]). Montpellier, marzo 1305. Edt. t. latino, Valencia, 1510; Maguncia, 1729; Palma de Mallorca, 1844. (Carreras i Artau, núm. 98; Llinarès, núm. 120; Platzeck, núm. 133.)

131. *Liber de erroribus iudaeorum seu Liber de praedicatione contra iudaeos* (Libro de los errores de los judíos). Barcelona, agosto 1305. Edt. t. latino, Madrid-Barcelona, 1957. (Carreras i Artau, núm. 102; Llinarès, núm. 132; Platzeck, núm. 136.)

132. *Liber de Trinitate et Incarnatione* (Libro sobre la Trinidad y la Encarnación [para refutar los argumentos contrarios de judíos y musulmanes]). Barcelona, agosto 1308. Parece distinto de los núms. 163 y 183. Ms. t. latino, B. V. R. lat. 5044. (Platzeck, núm. 137.)

133. *Supplicatio sacrae theologiae professoribus ac baccalaureis studii Parisiensis* (Ruego a los maestros y licenciados en sagrada teología de la Universidad de París [para que estudien y aprueben cuarenta argumentos sobre la Trinidad y la Encarnación]). París, 1306. Edt. t. latino, Maguncia, 1729. (Carreras i Artau, núm. 116; Llinarès, núm. 156; Platzeck, núm. 140.)

134. *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Sarraceni* (Disputa entre el cristiano Ramon [Llull] y el musulmán Hamar). Pisa, abril 1308. Edt. t. latino, Valencia, 1510; Maguncia, 1729. (Carreras i Artau, núm. 103; Llinarès, número 132; Platzeck, núm. 147.)

135. *Liber de centum signis Dei* (Libro sobre los cien signos de Dios). Pisa, mayo 1308; Mss. t. latino, B. Berna, 244; B. M. Clem. 10567, 10584; B. M. P. 2155; B. N. P. lat. 14713, 15096. (Avinyó, núm. 124; Carreras i Artau, número 105; Littré-Hauréau, núm. 180; Llinarès, núm. 134; Longpré, núm. 31; Ottaviano, núm. 118; Platzeck, núm. 149.)

136. *Libre de l'orde de Clerecia.* Liber clericorum (Libro sobre el orden de la Clerecía). Pisa, mayo 1308. Edt. t. latino, París, 1499; Palma de Mallorca, 1906. (Carreras i Artau, núm. 104; Llinarès, núm. 138; Platzeck, núm. 150.)

137. *Ars Dei seu Ars divina* (Arte de Dios). Montpellier, mayo 1308. Mss. t. latino, B. A. P. 725; B. M. Clem. 10515, 10567; B. N. P. lat. 14713, 15095. (Avinyó, núm. 125; Carreras i Artau, núm. 106; Littré-Hauréau, núm. 181; Llinarès, núm. 136; Longpré, núm. 32; Ottaviano, núm. 119; Platzeck, núm. 151.)

138. *Liber de investigatione vestigiorum productionis personarum divinarum* (Libro sobre la investigación de las huellas de la procesión de las personas divinas). Montpellier, noviembre 1308. Mss. t. latino, B. I, VIII; B. 11; VIII, C 3; B. V. R. Ottob. Lat. 1095, 1278, 7623; B. Marqués de Vivot L. 2. Palma de Mallorca, 2. (Avinyó, núm. 129; Carreras i Artau, núm. 99; Littré-Hauréau, núm. 206; Llinarès, número 140; Longpré, núm. 24; Ottaviano, núm. 102; Platzeck, núm. 154.)

139. *De aequalitate potentiarum animae in beatitudine* (Acerca de la igualdad de las potencias del alma en la bienaventuranza). Montpellier, noviembre 1308. Edt. t. latino, Xiberta, Barcelona, 1935. (Carreras i Artau, núm. 107; Llinarès, número 135; Platzeck, núm. 153.)

140. *Excusatio Raymundi* (Aclaración de Ramón [Llull sobre los problemas de la Trinidad, Encarnación y «dignidades» divinas]). Montpellier, diciembre 1308. Mss. t. latino, B. Lyon, 258; B. Marqués de Vivot, Palma de Mallorca, L. 2; B. V. R. Ottob. lat. 1095, 1278. (Carreras i Artau, núm. 108; Llinarès, núm. 145; Platzeck, núm. 157.)

141. *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (Libro sobre la conquista de la Tierra Santa). Montpellier, marzo 1309. Edt. t. latino, Longpré, Barcelona, 1927. (Carreras i Artau, núm. 221; Llinarès, núm. 147; Platzeck, núm. 165.)

142. *Liber de agentia Dei maiori* (Libro sobre la mayor acción de Dios [en la Trinidad y en la Encarnación]). Montpellier, marzo 1309. Edt. t. latino, Xiberta, Barcelona, 1935. (Carreras i Artau, núm. 109; Llinarès, núm. 148; Platzeck, núm. 163.)

143. *Liber de propriis et communibus actibus divinarum rationum* (Libro acerca de los actos propios y comunes de las razones divinas [en las procesiones trinitarias]). Montpellier, abril 1309. Mas. t. latino, B. A. M., núm. 259 Sup.; B. M. Clem. 10565, 10583; B. N. P. lat. 15450, 16160. (Avinyó, núm. 134; Carreras i Artau, núm. 111; Littré-Hauréau, núm. 207; Llinarès, núm. 150; Longpré, núm. 36; Ottaviano, núm. 126; Platzeck, núm. 167.)

144. *De potestate divinarum rationum* (Acerca del poder de las razones divinas). Montpellier, abril 1309. Edt. t. latino, Ottaviano, Roma, 1929. (Carreras i Artau, núm. 112; Llinarès, núm. 151; Platzeck, núm. 168.)

145. *De nominibus divinarum personarum seu Liber de Trinitate in unitate permansiva in essentia Dei* (Acerca de los nombres de las personas divinas o Libro de la Trinidad en la unidad permanente de la esencia divina). Montpellier, abril 1309. Edt. t. latino. Roma, 1929. (Carreras i Artau, núm. 101; Llinarès, núm. 152; Platzeck, núm. 169.)

146. *Liber de probatione quod in Deo sint tres personae et nom plures neque pauciores* (Libro acerca de la demostración de que en Dios hay tres personas y no más ni menos). Montpellier, abril 1309. Edt. t. latino, Ottaviano, Roma, 1929. (Carreras i Artau, núm. 114; Llinarès, núm. 153; Platzeck, núm. 170.)

147. *Ars mystica theologiae et philosophiae* (Arte mística de la teología y la filosofía [sobre la trinidad divina]). París, noviembre 1309. Edt. t. latino, P. de Mallorca, 1967.

(Avinyó, núm. 144; Carreras i Artau, núm. 182; Littré-Hauréau, núm. 172; Llinarès, núm. 154; Longpré, número 2; Ottaviano, núm. 130; Platzeck, núm. 174.)

148. *Liber de praedestinatione et praescientia* (Libro acerca de la predestinación y de la presciencia [divinas]). París, abril 1310. Mss. t. latino B. M. 10567, 10580, 14713; B. M. P. 1390, 2155; B. N. P. lat. 2446 A, 14713, 15097. (Avinyó, núm. 149; Carreras i Artau, núm. 117; Littré-Hauréau, núm. 225; Llinarès, núm. 160; Longpré, núm. 39; Ottaviano, núm. 137; Platzeck, núm. 180.)

149. *Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis* (Libro en el que se expone como la fe de la Santa Católica [Iglesia] es más probable que improbable [desde el punto de vista filosófico]). París, agosto 1310. Ms. t. latino, B. N. P. lat. 16111. ¿Se trata de «otra» versión del *Libro de los articles de la fe* (número 119)? (Avinyó, núm. 61; Carreras i Artau, núm. 196; Littré-Hauréau, núm. 79; Longpré, núm. 17; Llinarès, número 181; Platzeck, núm. 184.)

150. *Liber natalis* o *De natali pueri parvuli Christi Iesu* (Libro del nacimiento del niño Jesús [dedicado al Rey de Francia Philippe le Bel, para que provea la fundación de colegios de estudios orientales, la fusión de las órdenes militares, la realización de una nueva cruzada y la condena del averroísmo]). París, 1311. Edt. t. latino, París, 1499. Trad. catalana moderna, Barcelona, 1960. (Carreras i Artau, número 222; Llinarès, núm. 166; Platzeck, núm. 187.)

151. *Liber de correlativis innatis* (Libro sobre [las «dignidades» divinas y sus] correlaciones increadas). París, febrero 1311. Edt. t. latino, Valencia, 1512; Palma de Mallorca, 1733. (Carreras i Artau, núm. 118; Llinarès, núm. 168; Platzeck, núm. 190.)

152. *Liber de divina unitate et pluralitate* (Libro sobre la divina unidad y la pluralidad [de las «dignidades», dedicado al rey de Francia, Philippe le Bel]). París, marzo 1311. Mss. t. latino, B. A. M. núm. 259 Sup.; B. I. VIII, B. 11, VIII, c 3; B. M. Clem. 10588. (Avinyó, núm. 162; Carreras i

Artau, núm 119; Littré-Hauréau, núm. 183; Llinarès, número 172; Longpré, núm. 41; Ottaviano, núm. 148; Platzeck, núm. 192.)

153. *Liber facilis scientiae* (Libro acerca de la fácil ciencia [teológica]). París, junio 1311. Edt. t. latino. Maguncia, 1729; Palma de Mallorca, 1746. (Carreras i Artau, núm. 120; Llinarès, núm. 175; Platzeck, núm. 196.)

154. *Quaestiones super librum facilis scientiae* (Cuestiones sobre el libro de la fácil ciencia [teológica]). París, junio 1311. Edt. t. latino, Maguncia, 1729; Palma de Mallorca, 1746. (Carreras i Artau, núm. 121; Llinarès, núm. 176; Platzeck, núm. 196 a.)

155. *Petitio Raymundi in Concilio generali ad adquirendam Terram Sanctam* (Súplica de Ramón [Llull] al Concilio General [de Vienne] para la reconquista de Tierra Santa). París, septiembre 1311. Edt. t. latino, Wieruszowski, Barcelona, 1935. (Carreras i Artau, núm. 244; Llinarès, número 184; Platzeck, núm. 207 a.)

156. *Lo concili* ([El proyecto en verso de los temas que debía tratar] el Concilio [de Vienne]). P. Vienne, septiembre 1311. Edt. t. catalán, Palma de Mallorca, 1859; ídem, 1958; Barcelona, 1925; ídem, 1957. (Carreras i Artau, número 243; Llinarès, núm. 183; Platzeck, núm. 209.)

157. *Disputatio clerici et Raymundo phantastici o Phantasticus* (Discusión entre un prelado y el fantástico Ramon [Llull sobre una cruzada universal de conversión de infieles]). Vienne, septiembre 1311. Edt. t. latino, París, 1499; München-Geadbach, 1935. (Carreras i Artau, núm. 223; Llinarès, núm. 182; Platzeck, núm. 210.)

158. *Libre de locutione angelorum (sic)* (Libro del habla de los ángeles). Posible error del copista por *locatione* «del lugar». Montpellier, abril 1312. Ms. latino. B. M. Clem. 10495. (Avinyó, núm. 175; Carreras i Artau, núm. 124; Littré-Hauréau, núm. 241; Llinarès, núm. 192; Longpré, núm. 46; Ottaviano, núm. 163; Platzeck, núm. 213.)

159. *Liber de participatione christianorum et sarracenorum* (Libro acerca de la participación de los cristianos y musulmanes). Mallorca, julio 1312. Edt. t. latino, Wieruszowski, Barcelona, 1935. Ms. texto latino, B. N. P. Lat. 15450, 17829; B. M. Clem. 10495, 10594; B. V. R. Lat. 9344. (Carreras i Artau, núm. 225; Llinarès, núm. 194; Ottaviano, núm. 165; Platzeck, núm. 214.)

160. *Liber differentiae correlativarum divinarum dignitatum* (Libro acerca de la diferencia de las correlaciones de las «dignidades» divinas [dedicado a Federico II, rey de Sicilia]). Mallorca, julio 1312. Mss. t. latino, B. N. P. lat. 17824; B. M. Clem. 10495; B. V. R. lat. 9344; Ottob. lat. 1095; B. S. M. 6, núm. 117. (Avinyó, núm. 177; Carreras i Artau, núm. 125; Littré-Hauréau, núm. 209; Llinarès, número 193; Longpré, núm. 47; Ottaviano, núm. 164; Platzeck, núm. 215.)

161. *Liber de novo modo demonstrandi, sive Ars praedicativa magnitudinis* (Libro sobre el nuevo modo de demostración [teológica]). Mallorca, septiembre 1312. Edt. t. latino, Maguncia, 1729; Palma de Mallorca, 1746. (Carreras i Artau, núm. 127; Llinarès, núm. 197; Platzeck, núm. 217.)

162. *Liber qui continet confessionem* (Libro acerca de lo que se refiere a la confesión). Mallorca, hacia 1312. Mss. t. latino, B. M. Clem. 10495; B. C. I. R. t. 144; B. Copenhague Thot, 15. (Avinyó, núm. 188; Carreras i Artau, número 128; Littré-Hauréau, núm. 245; Llinarès, núm. 198; Longpré, núm. 50; Ottaviano, núm. 169; Platzeck, núm. 218.)

163. *De secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis* (Acerca de los secretos de la Santísima Trinidad y de la Encarnación). Mallorca, hacia 1312-1313. Escrito originalmente en árabe, trad. p. en catalán. Mss. t. latino, B. M. Clem. 10495, 10596; B. A. M. N. 259 Sup.; B. V. R. Ottob. Lat. 499; B. S. M. (Avinyó, núm. 189; Carreras i Artau, núm. 126; Littré-Hauréau, núm. 205; Llinarès, núm. 196; Longpré, núm. 48; Ottaviano, núm. 167; Platzeck, núm. 219.)

164. *De septem Sacramentis Ecclesiae* (Sobre los siete sacramentos de la Iglesia). Mallorca, octubre 1312. Mass. véa-

se núm. 165. (Avinyó, núm. 183; Carreras i Artau, núm. 133; Littré-Hauréau, núm. 231; Longpré, núm. 51; Llinarès, número 199; Ottaviano, núm. 170; Platzeck, núm. 220.)

165. *Sermones de decem praeceptis* o *Liber de sermonibus de decem praeceptis* (Sermones sobre los diez mandamientos). Mallorca, octubre 1312. Ms. t. latino, B. N. P. 18450; B. M. Clem. 10495, 10564, 10576, 1587; B. P. P. 31, 36, 52, 77. (Avinyó, núm. 182; Carreras i Artau, número 132; Littré-Hauréau, núm. 229; Longpré, núm. 51; Llinarès, núm. 220; Platzeck, núm. 221.)

166. *Expositis super Pater Noster* (Exposición [en ocho sermones] del Padrenuestro). Mallorca, octubre 1312. Mss, véase 165. (Avinyó, núm. 185; Carreras i Artau, núm. 135; Littré-Hauréau, núm. 233; Longpré, núm. 51; Llinarès, número 201; Ottaviano, núm. 170; Platzeck, núm. 222.)

167. *Expositio super Ave María* (Exposición [en siete sermones] del Ave María). Mallorca, octubre 1312. Mss. véase 165. (Avinyó, núm. 186; Carreras i Artau, núm. 136; Littré-Hauréau, núm. 234; Longpré, núm. 51; Llinarès, número 202; Ottaviano, núm. 170; Platzeck, núm. 223.)

168. *Ars infusa* o *Scientia generalis ad habendum certam cognitionem Dei et rerum omnium creaturam, infusa per gratiam Sancti Spiritus* (Arte infusa o ciencia general para obtener conocimiento cierto de Dios y de las cosas de todas las criaturas, infusa por gracia del Espíritu Santo). Mallorca, hacia 1312-1313. Edt. t. latino, Galmes, Barcelona, 1932; Palma de Mallorca, 1952; ídem, 1955. (Carreras i Artau, núm. 129; Llinarès, núm. 209; Platzeck, núm. 224.)

169. *Libre de virtuts e peccats.* Liber de virtutibus et peccatis (Libro [de sermones] sobre las virtudes y los pecados). Mallorca, enero 1313; Ms. texto latino, véase 165. (Avinyó, núm. 180; Carreras i Artau, núm. 130; Littré-Hauréau, núm. 247; Longpré, núm. 51; Llinarès, núm. 203; Ottaviano, núm. 170; Platzeck, núm. 225.)

170. *Art abreviada de predicació.* Ars brevis praedicationis (Arte compendiada de predicar [resumiendo y explican-

do el *Libre de virtuts e peccats*]). Mallorca, febrero 1313. Ms. véase 165. (Avinyó, núm. 181; Carreras i Artau, número 131; Littré-Hauréau, núm. 248; Longpré, núm. 53; Llinarès, núm. 207; Ottaviano, núm. 172; Platzeck, núm. 226.)

171. *Liber de Septem donis Spiritus Sancti* (Libro [de sermones] sobre los siete dones del Espíritu Santo). Mallorca, hacia febrero 1313. Mss. t. latino, véase 165. (Avinyó, número 184; Carreras i Artau, núm. 134; Littré-Hauréau, número 232; Longpré, núm. 51; Llinarès, núm. 204; Ottaviano, núm. 170; Platzeck, núm. 227.)

172. *Liber de operibus misericordiae* (Libro [de sermones] sobre las obras de Misericordia). Mallorca, febrero 1313. Mss. véase núm. 165. (Avinyó, núm. 187; Carreras i Artau, núm. 137; Littré-Hauréau, núm. 236; Longpré, núm. 51; Llinarès, núm. 205; Ottaviano, núm. 170; Platzeck, número 228.)

173. *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et magis vera* (Libro por el que puede conocerse qué ley sea la más buena, grande y verdadera). Mallorca, febrero 1313. Mss. texto latino, B. N. P. lat. 15450, 16116; B. M. Clem. 10495, 10579, 10594, 10655; B. V. R. lat. 9344. B. C. I. R., 1/108. (Avinyó, núm. 190; Carreras i Artau, núm. 139; Littré-Hauréau, núm. 219; Llinarès, número 206; Longpré, núm. 52; Ottaviano, núm. 171; Platzeck, núm. 229.)

174. *Liber de virtute veniali atque vitali et de peccatis venialibus et mortalibus* (Libro sobre las virtudes veniales y vitales y sobre los pecados veniales y mortales). Mallorca, abril 1313. Ms. t. latino, B. M. Clem. 10495, 10589, 1313. (Avinyó, núm. 191; Carreras i Artau, núm. 140; Littré-Hauréau, núm. 250; Longpré, núm. 54; Llinarès, núm. 268; Ottaviano, núm. 173; Platzeck, núm. 230.)

175. *Liber de definitionibus Dei* (Libro acerca de las definiciones de Dios). Mesina, septiembre 1313; Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 142; Llinarès, número 215; Platzeck, núm. 234.)

176. *Liber de accidente et substantia.* Idem *per novum modum,* idem *de Venatione Trinitatis,* etc. (Libro del accidente y de la sustancia [expuesto] de modo nuevo sobre la Trinidad). Mesina, octubre 1313. Edit. t. latino. Valencia, 1510; Palma de Mallorca, 1744; ídem, 1959. (Carreras i Artau, núm. 143; Llinarès, núm. 216; Platzeck, núm. 235.)

177. *Liber de actu maiori* (Acerca del acto mayor [de Dios]). Mesina, octubre 1313. Edt. texto latino, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 145; Llinarès, número 218; Platzeck, núm. 237.)

178. *Liber de divinis dignitatibus infinitis et benedictis* (Acerca de las «dignidades» divinas, infinitas y benditas). Mesina, octubre 1313. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 146; Llinarès, núm. 219; Platzeck, núm. 238.)

179. *Liber propter bene intelligere, diligere et possificare* (Libro acerca del modo de bien entender, amar y posificar [de la Esencia divina]). Mesina, octubre 1313. Edt. texto latino, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 147; Llinarès, núm. 220; Platzeck, núm. 239.)

180. *Liber de Scientia perfecta* (Acerca de la perfecta ciencia [divina]). Mesina, noviembre 1313. Edt. latina, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 148; Llinarès, núm. 222; Platzeck, núm. 241.)

181. *Liber de infinita et ordinata potestate* (Acerca de la infinita y ordenada potestad [divina]). Mesina, noviembre 1313. Edt. latina, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 149; Llinarès, núm. 223; Platzeck, núm. 242.)

182. *Liber de minori loco ad maiorem* (Libro acerca del [ascenso] del lugar menor al mayor). Mesina, noviembre 1313. Edt. texto latino, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 150; Llinarés, núm. 224; Platzeck, núm. 243.)

183. *Liber de Trinitate trinitissima* (Acerca de la muy trina Trinidad). Mesina, noviembre 1313. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 152; Llinarès, núm. 226: Platzeck, núm. 245.)

184. *Liber de Sanctitate Dei* (Acerca de la santidad de Dios). Mesina, noviembre 1313. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 153; Llinarès, núm. 227; Platzeck, núm. 246.)

185. *Liber de divina unitate* (Acerca de la unidad divina). Mesina, noviembre 1313. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 154; Llinarès, número 228; Platzeck, núm. 247.)

186. *Liber de inventione Dei* (Acerca del descubrimiento de Dios). Mesina, noviembre 1313. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 155; Llinarès, número 229; Platzeck, núm. 248.)

187. *Liber de divina natura* (Acerca de la naturaleza divina). Mesina, noviembre 1313. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 156; Llinarès, núm. 231; Platzeck, núm. 250.)

188. *Liber de concordantia et contrarietate* (Acerca de la concordancia y contrariedad [respecto de Dios trino y encarnado]). Mesina, diciembre 1313. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 158; Llinarès, número 224; Platzeck, núm. 253.)

189. *De ostensione per quam fides catholica est probabilis atque demonstrabilis* (Acerca de la evidencia por la cual la fe católica es probable y demostrable). Mesina, 1313-1314. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 122; Llinarès, núm. 249; Platzeck, núm. 254.)

190. *Liber de potestate pura* (De la pura potestad [divina]). Mesina, enero 1314. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 160; Llinarès, núm. 235; Platzeck, núm. 255.)

191. *Liber de intelligere Dei* (Acerca del entendimiento de Dios). Mesina, enero 1314. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 161; Llinarès, número 236: Platzeck, núm. 256.)

192. *Liber de voluntate Dei infinita et ordinata* (Acerca de la infinita y ordenada voluntad de Dios). Mesina, enero 1314. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 162; Llinarès, núm. 238; Platzeck, núm. 258.)

193. *Liber de Deo maiore et Deo minore* (Acerca de Dios mayor y menor). Mesina, enero 1314. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 159; Llinarès, núm. 239; Platzeck, núm. 259.)

194. *Liber de iustitia Dei* (Acerca de la justicia de Dios). Mesina, febrero 1314. Edt. t. latino. Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, núm. 163; Llinarès, núm. 241; Platzeck, núm. 261.)

195. *Liber de fine et mayoritate* (Acerca del fin y de la mayoridad [divinas]). Mesina, febrero 1314. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, núm. 164; Llinarès, núm. 242; Platzeck, núm. 262.)

196. *Liber de vita divina* (De la vida divina). Mesina, febrero 1314. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, núm. 165; Llinarès, núm. 243; Platzeck, número 263.)

197. *Liber de memoria Dei* (De la memoria divina). Mesina, marzo 1314. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, núm. 168; Llinarès, núm. 246; Platzeck, núm. 266.)

198. *Liber de multiplicatione quae fit in essentia Dei per divinam trinitatem* (Libro sobre la multiplicación que se opera en la esencia de Dios por la Trinidad divina). Mesina, abril 1314. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, núm. 169; Llinarès, núm. 247; Platzeck, núm. 267.)

199. *Liber de civitate mundi* (Libro acerca de la ciudad del mundo [y de su relación con Dios]). Una de sus partes es el *Liber de Consilio divinarum dignitatum*. Mesina, mayo 1314. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, núm. 171; Llinarès, núm. 250; Platzeck, núm. 269.)

200. *Liber de Deo et suis propris qualitatibus infinitis* (Libro sobre Dios y sus propias cualidades infinitas). Túnez, julio 1315. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, núm. 178; Llinarès, núm. 254; Platzeck, núm. 286.)

201. *Liber de agentia maiore* (Acerca de la mayor acción [divina]). Túnez, septiembre 1315. Edt. t. latino. Ottaviano, Barcelona, 1929; Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, núm. 172; Llinarès, núm. 272; Platzeck, núm. 289.)

202. *Liber de Deo et mundo* (Libro acerca de Dios y el mundo). Túnez, diciembre 1315. Edt. t. latino, Ottaviano, Barcelona, 1929; Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, núm. 173; Llinarès, núm. 278; Platzeck, núm. 292.)

203. *Liber de maiore fine intellectus amoris et honoris* (Libro acerca del fin mayor del entendimiento, amor y honor). Túnez, diciembre 1315. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, núm. 174; Llinarès, núm. 277; Platzeck, núm. 291.)

IV. «UTOPIA»

IV. 1. Etica «monástica»

204. *Libre d'intenció.* Liber de prima et secunda intentione (Libro de la primera y segunda intención [del orden moral universal]). ¿Montpellier? Hacia 1282-1287. Edt. t. catalán, Roselló, Palma de Mallorca, 1901. Galmés, Palma de Mallorca, 1935. Edt. t. latino, Maguncia, 1737. (Carreras i Artau, núm. 78; Llinarès, núm. 33; Platzeck, núm. 45.)

205. *Proverbis de Ramon o Libre de Proverbis.* Liber proverbiarum (Libro de proverbios de Ramon [Llull de carácter religioso-moral]). Roma, 1296. Edt. t. catalán, Galmés, Palma de Mallorca, 1928. Edt. t. latino, Barcelona, 1493; Ma-

guncia; 1737; Palma de Mallorca, 1735-1738. (Carreras i Artau, núm. 212; Llinarès, núm. 88; Platzeck, núm. 81.)

206. *De gradibus conscientiae seu De declaratione conscientiae* (Acerca de los grados de conciencia [moral]). París, hacia 1297. Mss. t. latino, B. I. VIII, B. 13; B. M. P., 1390, 2155; B. N. P. lat. 12097. (Avinyó, núm. 75; Carreras i Artau, núm. 88; Littré-Hauréau, núm. 162; Llinarès, número 74; Longpré, núm. 15; Ottaviano, núm. 64; Platzeck, núm. 84.)

207. *Medicinat de pecat* ([Poema en verso sobre la] medicina del pecado). Mallorca, julio 1300. Edt. t. catalán, Palma de Mallorca, 1859; ídem, 1938; Barcelona, 1957, fragm. (Carreras i Artau, núm. 240; Llinarès, núm. 93; Platzeck, núm. 101.)

208. *Libre dels mil proverbis* (Libro de mil proverbios). Mallorca, 1302. Edt. t. catalán con versión latina, Palma de Mallorca, 1736, edt. Galmés, Palma de Mallorca, 1928; Barcelona, 1954-1957. Trad. castellana, Madrid, 1933. (Carreras i Artau, núm. 238; Llinarès, núm. 102; Platzeck, núm. 111.)

209. *Liber de bono et malo* (Libro acerca del bien y del mal). Túnez, diciembre 1315. Edt. t. latino, Ottaviano, Roma, 1929; Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, núm. 68; Llinarès, núm. 272; Platzeck, núm. 290.)

IV. 2. Etica política

210. *Consolatio venetorum et totius gentis desolatae* (Consolación de los venecianos [derrotados el 8-IX-1298] y de todas las gentes desconsoladas). París, diciembre 1298. Ms. t. latino, B. N. P. lat. 15148. Edt. fragm. de L. Riber, Barcelona, 1928; Palma de Mallorca, 1934. (Carreras i Artau, núm. 228; Llinarès, núm. 80; Platzeck, núm. 89.)

211. *Ars electionis* ([Aplicación del] «Arte» a las elecciones). París, 1299. Ms. t. latino, B. V. R., lat. 9332. Edt. t.

latino, Honecker, 1937. (Llinarès, núm. 187; Platzeck, número 93.)

212. *Liber de consilio* (Libro del consejo [del arte de bien gobernar]). Montpellier, marzo 1304. Mss. t. latino. B. M. Clem. 10568, 10581; B. N. P. lat 14713. (Avinyó, núm. 106; Carreras i Artau, núm. 214; Littré-Hauréau, número 220; Llinarès, núm. 115; Longpré, núm. 5; Ottaviano, núm. 100; Platzeck, núm. 128.)

213. *Liber de fine* (Libro del fin [político de la humanidad]). Montpellier, abril 1305. Edt. t. latino, Mallorca, 1665. (Carreras i Artau, núm. 220; Llinarès, núm. 122; Platzeck, núm. 134.)

214. *Ars Consilii* (Arte del Consejo [del arte de buen gobierno]). Túnez, julio 1315. Edt. t. latino, Ríus, Barcelona, 1935; Palma de Mallorca, 1960. (Carreras i Artau, núm. 215; Llinarès, núm. 253; Platzeck, núm. 285.)

IV. 3. Pedagogía

215. *Libre del orde de cavalleria* (Libro del orden de la caballería). Mallorca, hacia 1275-1281. Edt. t. catalán, Barcelona, 1897; ídem, 1957; Palma de Mallorca, 1906. Trad. castellana, Barcelona, 1901; Madrid, 1942. (Carreras i Artau, núm. 210; Llinarès, núm. 7; Platzeck, núm. 37.)

216. *Doctrina pueril* (Doctrina del niño [dedicada a su hijo, sobre la educación del niño y del joven]). Montpellier, 1282-1287. Edt. t. catalán en dialecto mallorquín, Palma de Mallorca, 1736; edt. Obrador, Palma de Mallorca, 1906, y Barcelona, 1907. Trad. castellana, Salamanca, 1742. (Carreras i Artau, núm. 211; Llinarès, núm. 5; Platzeck, núm. 42.)

217. *Proverbis d'ensenyament* ([Colección en verso de] proverbios para la enseñanza). Montpellier, 1309. Edt. t. catalán, Morel-Fatio, París, 1882; Palma de Mallorca, 1928, Trad. castellana, Madrid, 1933. (Carreras i Artau, núm. 242; Llinarès, núm. 90; Platzeck, núm. 161.)

V. OBRAS MISTICAS

218. *Libre de oracions e contemplacions del enteniment.* Liber de orationibus et contemplationibus intellectus (Libro de las oraciones y contemplaciones del entendimiento). Mallorca, hacia 1272-1275. Edt. t. catalán, Galmes, Mallorca, 1935. Ms. t. latino, B. M. 118 Inf. (Carreras i Artau, número 198; Llinarès, núm. 12; Platzeck, núm. 16.)

— *Libre d'amic e Amat.* Liber amici et amati (Libro del amigo y del Amado). Mallorca, hacia 1282-1287. Incluido en el *Blanquerna.* Edt. t. catalán, Mallorca, 1904; Barcelona, 1935. Edt. t. latino, París, 1505. (Existen traducciones en español, francés, inglés e italiano.) (Carreras i Artau, núm. 199; Llinarès, núm. 36; Platzeck, núm. 44 g.)

— *Art de contemplació* (Arte de la contemplación). Mallorca, hacia 1282-1287. Incluido en el *Blanquerna.* Edt. t. catalán, Probst, Münster, 1914. (Carreras i Artau, núm. 200; Llinarès, núm. 36; Platzeck, núm. 44 h.)

219. *Art amativa.* Ars amativa boni (Arte amativa). Montpellier, hacia 1288-1290. Edt. t. catalán, Galmés, Mallorca, 1933. Edt. t. latino, Maguncia, 1737. (Carreras i Artau, núm. 201; Llinarès, núm. 34; Platzeck, núm. 58.)

220. *Arbre de filosofia desiderat.* Arbor philosophiae desideratae (Arbol de filosofía desiderativa [para amar a Dios]). Montpellier, hacia 1289-1290. Edt. t. catalán, Galmés, Mallorca, 1933; edt. t. latino, Maguncia, 1737. (Carreras i Artau, núm. 202; Llinarès, núm. 55; Platzeck, núm. 59.)

221. *Libre de Sancta Maria.* Liber de laudibus Beate Mariae (Libro de loores a Santa María). Montpellier, hacia 1290-1291. Edt. t. catalán, Pijoán, Barcelona, 1905; ídem, 1957; Palma de Mallorca, 1966. Edt. t. latino, París, 1494. Trad. castellana, Palma de Mallorca, 1785. (Carreras i Artau, núm. 203; Llinarès, núm. 56; Platzeck, núm. 60.)

222. *Flors d'amor.* Flores amoris et intelligentiae (Flores de amor y del entendimiento). Nápoles, 1294. Edt. t. catalán,

Galmés, Mallorca, 1935. Edt. t. latino, Maguncia, 1737. (Carreras i Artau, núm. 204; Llinarès, núm. 63; Platzeck, número 71.)

223. *Lo Desconhort* ([Poema de 828 versos sobre] el desconsuelo). Roma, 1295. Edt. t. catalán, Mallorca, 1859; ídem, 1936; Barcelona, 1925; ídem, 1936; ídem, 1957. Traducción castellana, Madrid, 1948; Barcelona, 1950. (Carreras i Artau, núm. 237; Llinarès, núm. 68; Platzeck, núm. 76.)

224. *Contemplatio Raymundi* o *Liber de decem modis contemplandi Deum* (De los diez modos de contemplar a Dios según Ramón [Llull]). Y *Liber quomodo contemplatio transit in raptum* (Libro acerca del modo como la contemplación llega al éxtasis). París, 1297. Edt. t. latino. Galmés, Palma de Mallorca, 1935. (Carreras i Artau, núms. 205 y 206; Llinarès, núm. 73; Platzeck, núms. 82 y 83.) La segunda obra es una continuación de la primera, como expresa el propio Llull.

225. *Arbre de filosofia d'amor*. Arbor philosophiae amoris (Arbol de la filosofía del amor [de Dios, dedicado al rey de Francia Philippe le Bel y a la reina Juana de Navarra]). París, octubre 1298. Edt. t. catalán, Palma de Mallorca, 1901; ídem, 1935; Barcelona, 1960. Edt. t. latino, París, 1516; Maguncia, 1737. (Carreras i Artau, núm. 207; Llinarès, número 79; Platzeck, núm. 88.)

226. *Cant de Ramon* (Canto [en 84 versos] de Ramon [Llull sobre el camino de su vida hacia Dios]). París, 1298-1299. Edt. t. catalán, Mallorca, 1859; ídem, 1936; Barcelona, 1925, 1928, 1932, 1936, 1949, 1957. Trad. castellana, Madrid, 1948. (Carreras i Artau, núm. 238; Llinarès, número 84; Platzeck, núm. 90.)

227. *Libre de oraçions*. Liber de tredecim orationibus (Libro de oraciones). Barcelona, hacia 1299-1300. Edt. t. catalán, Palma de Mallorca, 1901; ídem, 1935. (Carreras i Artau, núm. 208; Llinarès, núm. 91; Platzeck, núm. 99.)

228. *Liber de compendiosa contemplatione* (Compendio sobre la contemplación [de Dios]). Mesina, mayo 1313. Edt. t.

latino, Galmés, Palma de Mallorca, 1935; ídem, 1959. (Carreras i Artau, núm. 209; Llinarès, núm. 213; Platzeck, número 232.)

229. *Libre de consolació d'eremità.* Liber de consolatione eremitiae. (Libro sobre la consolación del ermitaño). Mesina, agosto 1813. Edt. t. catalán, Barnils, Barcelona, 1911; Sponer, Barcelona, 1935. Edt. t. latino, Alós-Moner, Madrid, 1914; Palma de Mallorca, 1959. (Carreras i Artau, núm. 141; Llinarès, núm. 214; Platzeck, núm. 233.)

VI. 1. Astronomía

230. *Tractat d'astronomia.* Tractatus novus de astronomia (Tratado de astronómica [astrológica]). París, octubre 1297. Mss. t. catalán, B. A. M. núm. 184 Sup.; B. B. M. L. Add 16434; Mss. texto latino, B. N. P. lat. 7267 A, 15098, 17822, 17827; B. C. I. R. 1/108; B. M. Clem. 10544, 10569, 10597. (Carreras i Artau, núm. 7; Littré-Hauréau, núm. 169; Longpré, núm. 4; Llinarès, núm. 75; Platzeck, núm. 85.)

VI. 2. Geometría

231. *Libre de nova geometria.* Liber de nova et compendiosa geometria (Libro del compendio de la nueva geometría [de acuerdo con el «Arte» luliano]). París, julio 1299. Edt. t. latino, Barcelona, 1953. (Carreras i Artau, núm. 8; Llinarès, núm. 87; Platzeck, núm. 94.)

VI. 3. Medicina

232. *Començaments de medicina. A.* Liber principiorum medicinae (Libro de los principios de la Medicina). Mallorca, hacia 1273-1275. Ms. t. catalán, B. A. M. núm. 101 Sup.; B. P. P. Edt. t. latino, Maguncia, 1727. (Carreras i Artau, núm. 4; Llinarès, núm. 16; Platzeck, núm. 11.)

233. *Començaments de Medicina. B.* Ars compendiosa medicinae (Arte de la Medicina en compendio). Montpellier, hacia 1275-1281. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1752. (Carreras i Artau, núm. 5; Llinarès, núm. 16; Platzeck, número 29.)

234. *Libre de leugeria et de ponderositat dels elements.* Liber de levitate et ponderositate elementorum. (Libro acerca de la ligereza y peso de los elementos [y sus aplicaciones médicas, a petición de los médicos napolitanos]). Nápoles, 1293. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1752. (Carreras i Artau, núm. 6; Llinarès, núm. 65; Platzeck, núm. 69.)

235. *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis* (Libro sobre las regiones de la salud y de la enfermedad). Montpellier, diciembre 1303. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1752. (Carreras i Artau, núm. 11; Llinarès, núm. 109; Platzeck, núm. 119.)

VII. OBRAS JURIDICAS

236. *Començaments de Dret.* Liber principiorum iuris (Principios de Derecho). Mallorca, hacia 1273-1275. Edt. t. latino, Maguncia, 1721. (Carreras i Artau, núm. 16; Llinarès, núm. 15; Platzeck, núm. 10.)

237. *Ars iuris* (Arte del Derecho). Montpellier, hacia 1275-1281. Edt. t. latino, Roma, 1546; Palma de Mallorca, 1745. (Carreras i Artau, núm. 25; Llinarès, núm. 129; Platzeck, núm. 28.)

238. *Ars iuris naturalis seu Ars de iure* (Arte del Derecho natural). Montpellier, enero 1304. Mss. t. latino, B. A. M. I. 121, Inf.; B. Kues, 83, 86; B. M. Clem. 10514. (Avinyó, núm. 100; Carreras i Artau, núm. 39; Llinarès, número 150; Longpré, núm. 32; Ottaviano, núm. 94; Platzeck, núm. 121.)

239. *Ars brevis quae est de inventione mediorum iuris civilis seu Ars brevis iuris* (Arte breve del Derecho acerca del descubrimiento de los medios en el derecho civil). Montpellier, hacia 1308. Edt. t. latino, Wolhauptner, Barcelona, 1935. (Carreras i Artau, núm. 50; Llinarès, núm. 128; Platzeck, núm. 144.)

VIII. OBRAS VARIAS

240. *Epistola Raymundi ad Regem Aragoniae* (Carta de Ramón [Llull] al rey de Aragón [D. Jaume II]). Montpellier, 19 de febrero de 1308. Edt. Finke II, núm. 557. (Platzeck, núm. 162.)

241. *Epistolae* ([Tres] Cartas [dirigidas al rey de Francia, Philippe le Bel, a la Universidad de París y a un amigo, respectivamente, pidiendo la creación de colegios de estudios orientales]). París, 1308. Edt. t. latino, Martène y Durand, París, 1717. (Carreras i Artau, núm. 219; Llinarès, números 47, 48 y 49; Platzeck, núms. 171, 172 y 173.)

242. *Testamentum*. Mallorca, 13 abril 1313. Edt. Bofarull, Barcelona, 1896. (Llinarès, núm. 120; Platzeck, número 231.)

243. *Epistola ad iuratos civitatis maioricarum* (Carta a los jurados de la ciudad de Mallorca). Túnez, septiembre 1314. Edt. t. catalán. Palma de Mallorca, 1960. Edt. t. latino, Custurer. (Platzeck, núm. 270.)

IX. OBRAS DUDOSAS

244. *De lege Sarracenorum et mahometi* (Acerca de la ley de los musulmanes y mahometanos). Mallorca, 1273-1275.

(Carreras i Artau, núm. 177; Golubovich, p. 398; Longpré, núm. 61, 3; Ottaviano, núm. 226; Platzeck, núm. 6 a.)

245. *Artificium electionis personarum* (Modo acerca de la elección de las personas [según el «Arte» luliano]). Mallorca, hacia 1273-1275. Ms. t. latino, B. V. R. lat. 9332. (Platzeck, núm. 12.) ¿Es parte del *Ars notandi*?

246. *Fons divinalis paradisi* (Fuente del paraíso divino). ¿Génova?, 1282-1287. Mss. t. latino, B. M. Clem. 10552; B. N. P. lat. 3446 A, 15097, 17827. (Alós-Moner, los *Catálogos*, p. 73; Avinyó, núm. 47; Carreras i Artau, núm. 85; Littré-Hauréau, núm. 237; Llinarès, núm. 57; Longpré, número 12; Ottaviano, núm. 48; Platzeck, núm. 48.)

247. *Libre de «Benedicta tu in mulieribus»* (Libro [Comentario al] «Bendita eres entre todas las mujeres»). ¿Roma, 1289? Edt. t. catalán, Palma de Mallorca, 1915. Ms. t. latino, B. A. M., N. 81 Sup. (Avinyó, núm. 172; Littré-Hauréau, núm. 82; Carreras i Artau, núm. 43, apócrifo; Galmés, ídem; Platzeck, núm. 53.)

248. *Quaestio quae claruit palam sarracenis in Bugia* (Cuestión aclarada [por Ramón Llull] en Bugia, ante los musulmanes). Mayo 1307. (Carreras i Artau, núm. 175; Golubovich, p. 398; Longpré, núm. 61, 2; Ottaviano, núm. 225; Platzeck, núm. 141.)

249. *De venatione medii inter subiectum et praedicatum* (Acerca de la relación del [término] medio entre el sujeto y el predicado). Montpellier, hacia 1308-1310. Edt. t. latino, Palma de Mallorca, 1744. (Carreras i Artau, 30, apóc.; Platzeck, núm. 160.)

250. *De fide catholica contra Sarracenos* (Sobre la fe católica contra los musulmanes). Túnez, 1315. (Carreras i Artau, núm. 175; Golubovich, p. 398; Longpré, núm. 61, 1; Ottaviano, núm. 224.) Puede ser el núm. 133.

APENDICE III

BIBLIOGRAFIA SOBRE RAMON LLULL

La bibliografía sobre Ramon Llull, pasada y presente, es tan extraordinariamente abundante como complicada. Reproducirla en su totalidad mediante el cómodo recurso del orden alfabético no tendría ningún sentido. Intentando servir al no especialista, voy a intentar una amplia selección, apoyándome hasta 1868 en la *Bibliografía* de Rogent Duràn; hasta 1935, en Alós-Moner; hasta 1943, en Carreras i Artau, y hasta 1973, en la revista *Estudios Lulianos*. Al diferirse la impresión de este libro el Dr. Sr. Garcías Palou ha tenido la amabilidad de completarla hasta 1976. Remitiré a las obras bibliográficas, catálogos, escritos sobre manuscritos, estudios que plantean problemas críticos importantes y a los trabajos generales y particulares que he creído pueden ayudar a la comprensión de Llull, y en los que he apoyado este libro. Pido perdón por las muchas omisiones. Como he escrito en el prólogo, el sistema que he seguido para exponer el pensamiento de Ramon Llull —como es habitual en mí— ha partido de la lectura previa de la bibliografía existente; pero tras ella he releído a Llull y he seleccionado los textos que he considerado fundamentales para «montar» mi exposición.

La bibliografía la ordeno del modo siguiente: 1.° Repertorios bibliográficos y obras generales, o de otra índole, que contienen amplias bibliografías. 2.° Fuentes para establecer la vida de Ramon Llull y trabajos sobre ella. 3.° Obra escrita de Ramon Llull, con los apartados: 3.1. Manuscritos lulianos. 3.2. Ediciones catalanas y latinas. Respecto a las traducciones, haré alguna excepción respecto a las castellanas. 3.3. Trabajos sobre las obras lulianas. 4.° Obras sobre el pensamiento de

Ramon Llull. Para economizar espacio utilizo las abreviaturas siguientes:

A	Arbor, Madrid.
AB	Analecta Bollandiana. París-Bruselas.
ACHCA	Actas del Congreso de Historia de la Corona de Aragón. Barcelona.
AHDLMA	Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age. París.
AIEC	Anuari del Institut d'Estudis Catalans. Barcelona.
AST	Analecta Sacra Tarraconensia. Barcelona.
BABL	Boletín de la Real Academia de Buenas Letras. Barcelona.
BBC	Butlletí de la Biblioteca de Catalunya. Barcelona.
BGPM	Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster.
BH	Bulletin Hispanique. Burdeos.
BHR	Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. París.
BSAL	Boletín de la Sociedad Arqueológica luliana. Palma de Mallorca.
EF	Estudios Franciscanos. Barcelona.
EL	Estudios Lulianos. Palma de Mallorca.
ER	Estudis Romanics. Barcelona.
EUC	Estudis Universitaris catalans. Barcelona.
HDMA	L'homme et son destin, selon les penseurs du Moyen Age. Amsterdam, 1961.
LC	Las Ciencias, Madrid.
LNT	La Nostra Terra. Palma de Mallorca.
LPC	La Paraula Cristiana. Barcelona.
M	Mediterraneum. Palma de Mallorca.
ML	Miscellanea Lul-liana. Barcelona, 1935.
OE	Obres essencials [de Ramon Llull]. Barcelona 1957-1960.
OEO	Obres. Edició original. Palma de Mallorca, 1901.
OOL	Opera Omnia Latina. Palma de Mallorca, a partir de 1959.
RAM	Revue d'Ascetique et Mystique. Toulouse.
RET	Revista Española de Teología. Madrid.

RF	Revista de Filosofía. Madrid.
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique. Lovaina.
RL	Revista Luliana. Barcelona.
RM	Revue de la Mediterranée. Argel.
RMAL	Revue du Moyen Age Latin. Lyon.
RyF	Razón y Fe. Madrid.
SFGG	Spanische Forschungen der Görresgessellschaft. Münster.
VV	Verdad y Vida. Madrid.
WW	Wissenschaft und Weisheit. Munich.

1. Repertorios bibliográficos

La *Vita Coetanea,* principal fuente para el establecimiento de la vida de Llull, va seguida de una relación de 124 títulos, cerrada en agosto de 1311. Una segunda relación, del año 1314, añade 30 títulos más. A partir de las ediciones impresas de las obras lulianas, los catálogos a que se hizo referencia al estudiar someramente el movimiento lulista se van sucediendo, pero sin el menor sentido crítico. El más importante y detallado es el de Fray Rafael Barceló, realizado sobre un fondo luliano de Mallorca, en gran parte desaparecido; este catálogo fue descubierto por A. Gottron y publicado en 1920-1922 (núm. 108). A esta obra deben añadirse las de Littré-Hauréau (núm. 54), P. Glorieux (núm. 107), Joan Avinyó (núm. 6), Carreras i Artau (núm. 13), A. Llinarès (núm. 16), H. A. Platzeck (núm. 18) y, sobre todo, la de Ramón d'Alós-Moner (núm. 2). El más documentado trabajo sobre las ediciones impresas de Llull, o sobre Llull, desde el primer incunable (Venecia, 1480) hasta 1868 es la obra de E. Rogent y E. Duràn (núm. 20). A partir de 1915 hasta 1935, R. d'Alós-Moner publicó una valiosa crónica de la producción bibliográfica luliana. A partir de 1957 cubre este servicio la revista *Estudios Lulianos.*

1. Alós (R. D.): *El ms. ottoboniano lat. 465. Contribución a la bibliografía luliana.* Trabajos de la Escuela esp. de Arqueología e Historia en Roma, II. Madrid, 1914, pp. 97-127.

2. Idem: *Los catálogos lulianos.* Barcelona, 1918.

3. Idem: *Lullistische Literatur des Gegenwart.* WW, 1935, pp. 288-310.

4. Idem: *Estudio bibliográfico.* Pub. en J. Xirau, «Vida y obra de Ramon Llull», México, 1947.

5. Avinyó, J.: *Catàleg de les Obres autèntiques del beat R. Llull.* EF XLIV, 1938, pp. 42-75, 169-184.

6. Idem: *Les obres autèntiques del beat R. Llull.* Barcelona, 1935.

7. Batllori, M.: *Introducción bibliográfica a los estudios lulianos.* Palma, 1945. (Nueva edición aumentada en OE.)

8. Idem: *Bulletin bibliographique pour l'histoire de la spiritualité catalane des XIII° et XIV°s.* AST, 1954, páginas 117-123.

9. Idem: *Orientacions bibliogràfiques sobre R. Llull i el lullisme.* Pub. en OE II, pp. 1.358-1.374.

10. Idem: *La cultura catalano-aragonesa durant la dinastia de Barcelona (1162-1410). Corrents actuals de la investigació. VII° Congrés d'Hist. de la Corona d'Aragó.* Barcelona, 1962, pp. 329-407.

11. Blanco, P.: *La Apología del Dr. Dímaz de Miguel y el Catálogo de las obras R. Llull del Dr. Arias de Loyola.* C. de D., 1908, pp. 326-333, 412-420, 590-596; 1909, pp. 319-324; 1910, pp. 60-64, 132-141, 223-232.

12. Idem: *Estudios de bibliografía luliana.* Madrid, 1916.

13. Carreras i Artau, T. y J.: *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XII al XV.* 2 v., Madrid, 1939-1943.

14. Gobulovich, G.: *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano.* I, Florencia, 1906, pp. 361-392.

15. Longpré, E.: *Art. Lulle Raymond (Le bienheureux).* Dict. de Théol. cath., IX, col., 1073-1141.

16. Llinarès: *Raymond Lulle, philosophe de l'action.* Grenoble, 1961.

17. Ottaviano, C.: *L'«Ars compendiosa» de R. Lulle, avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle.* París, 1930.

18. Platzeck, E. W.: *Raimund Lull.* II° *Kataloge, Anmerkungen. Bibliographie.* Dusseldorf, 1964.

19. Rogent, E., y Duràn, A.: *Les editions lulianes de la biblioteca Universitaria de Barcelona.* Barcelona, 1913.

20. Idem: *Bibliografia de les impressions lulianes.* AIEG, 1927.

21. Rubió i Lluch, A.: *R. Lull. Sumari d'unes lliçons.* EUC, 1911, pp. 281-298.

22. Sureda Blanes, F.: *El lulismo como expresión de una escuela filosófica nacional.* LC, 1940, pp. 151-219, 399-412, 659-690.

23. Urmeneta, F. de: *R. L. y Luis Vives, homologías bibliográficas.* EF, 1950, pp. 71-85.

24. Vives, J.: *Bibliografia hispànica de ciències històrico-eclesiàstiques.* AST, 1928, pp. 1-96; 1948, pp. 193-436.

2. Fuentes y bibliografía para la vida de Ramón Llull

La fuente fundamental para la vida de Ramon Llull es la *Vita Beati Raimundi Lulli (Vita coetanea),* escrita por su discípulo, y al parecer *socius sorbonicus,* el canónigo de Arras Thomás Le Myésier. Del texto latino original se dispone de una excelente edición realizada por un bolandista.

25. Gaiffier, B. de: *Vita Beati Raimundi Lulli,* «Analecta Bollandiana», XLVIII, pp. 130-178, 1930.
El texto catalán fue publicado por S. Bové, Barcelona, 1915, y más tarde por Francisco de B. Moll. La *Vida coetània del Reverend Mestre Ramon Llull, segons le ms. 16432 del British M.* «Bulletí del Diccionari de la

llengua catalana», XV, Barcelona, 1933; Palma de Mallorca, 1953. La última reedición es del P. Platzeck, núm. 74. Esta fuente se completa con la gran documentación recogida por Joan Avinyó, *Catalech de documents lulians* (núm. 5), que constituye un auténtico «cartulario luliano». Los orígenes de la familia barcelonesa Amat, cuyo apodo *Llull* sería el que pasaría a la historia, fue estudiado por J. Miret i Sans, *La vila nova de Barcelona i la familia d'En Ramon Llull en la XIII centùria* (núm. 63). Cronológicamente la primera vida de Llull, que utiliza la *Vita Coetanea,* los datos de las obras lulianas y muchos de su documentos que luego recogería Avinyó, fue la del monje cisterciense P. Antoni Ramon Pasqual, *Vindiciae Lulliane* (núm. 66).

26. André, M.: *Le Bienheureux Raymond Lulle.* París, 1900.

27. Andreu de Palma de Mallorca: *A l'entorn de les proves documentals del martiri de R. L.,* LNT, 1934, páginas 402-406.

28. Idem: *Hacia las pruebas documentales del martirio del B. R. Llull,* BSAL, 1937-1938, pp. 241-284.

29. Idem: *Nuevos documentos lulianos de los siglos XIII y XIV.* EL, I, 1958, pp. 323-324.

30. Idem: *Dos nuevos documentos lulianos del siglo XIV.* EL, III, 1959, pp. 71-72.

31. Avinyó, J.: *El Terciari francescà Beat R. L.* Igualada, 1912.

32. Batllori, M.: *R. Llull en el món del seu temps.* Barcelona, 1960.

33. Idem: *Introducción a R. Llull.* Madrid, 1960.

34. Idem: *Certeçes i dubtes en la biografia de R. Llull.* EL, IV, 1960, pp. 317-320.

35. Bofarull y Sans, F. de: *El testamento de R. L. y la escuela luliana de Barcelona,* BABL, 1896, pp. 435-479.

36. Bové, S.: *R. Llull y la llengua llatina.* BABL, 1915, pp. 65-88.
Carreras i Artau, T. y J.: *Op cit.*, núm. 13.

37. Idem: *Introducció biogràfica* (OE, I, pp. 19-29).

38. Coll, J. M.: *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV.* AST, 1944, pp. 115-135; 1945, páginas 58-59; 1946, pp. 217-220.

39. Custurer, J.: *Disertaciones históricas del culto inmemorial del beato R. L., Doctor iluminado y mártir y de la inmunidad de sus censuras, con un apéndice de su vida.* Palma, 1700.

40. Dewailly, P.: *R. Llull,* París, 1947.

41. Ferrà, M.: *R. L., valor universal,* Palma, 1915.

42. Galmés, S.: *Vida compendiosa del Beat R. L.,* Palma, 1915.

43. Idem: *Viatges de R. L.,* LPC, 1928, pp. 196-225.

44. Idem: *El dinamisme de R. L.,* Palma, 1935.

45. Garcías Palou, S.: *Miramar,* San Jorge, núm. 49, Barcelona, 1960, pp. 22-25.

46. Idem: *Incertidumbres cronológicas derivadas de una probable relación directa existente entre el beato Ramon Llull y fray Mateo d'Acquasparta,* EL, IV, 1960, pp. 321-328.

47. Idem: *La presencia de Focio en una obra de Ramon Llull, en sus relaciones con la supuesta primera estancia en el Oriente cristiano* (1279-1281?), EL, VI, 1962, pp. 139-150.

48. Idem: *La fecha del «Desconhort», en relación con las visitas del beato Ramon Llull a la corte papal,* EL, VII, 1963, pp. 79-87.

49. Idem: *Cronología de las cinco primeras estancias del Beato Ramon Llull en la corte papal: fecha del «Desconhort»,* EL, X, 1966, pp. 81-93.

50. Idem: *Un error histórico de monta en el texto latino de la «Vita Coetanea» del Beato Ramon Llull,* EL, X, 1966, pp. 247-261.

51. Gottron, A.: *R. Llulls Kreuzzugsideen,* Berlín, 1912.

52. Iriarte, M. de: *Genio y figura del iluminado maestro R. L.* A, Madrid, 1945, pp. 375-435.

53. Kellerhals, E.: *R. L. Ein Ritter Jesu Christi,* Basilea, 1948.

54. Littré, E., Hauréau, B.: *Histoire littéraire de la France,* t. XXIX, París, 1885.

55. Llinarès, A.: *Le dramatique épisode algérien de la vie de R. L.,* R. M, XIX, 1959, páginas 385-397.

56. Idem: *Les séjours de Raymond Lulle à Tunis et les derniers moments de sa vie,* ídem, XX, 1960, pp. 495-502.

57. Idem: *Llull y Africa,* San Jorge, Barcelona, 1960, páginas 35-39.

58. Idem: *R. L. et l'Afrique,* Revue Africaine, CV (Alger, 1961), pp. 98-116.

59. Idem: *Le séjour de Raymond Lull à Bougie (1307) et la «Disputatio Raymundi christiani et Hamar Sarraceni»,* EL, IV, 1961, pp. 63-72.

— Longpré, E.: *Op. cit.,* núm. 15.

60. Martí de Barcelona, P.: *Nous documents sobre R. L. i la seva Escola,* ML, 1935, pp. 166-198.

61. Marx, J.: *Des R. L. Leben und Werke in Bildern des XIV, Jahrhunderts,* Karlsruhe, 1893.

62. Menéndez Pelayo, M.: *Historia de los heterodoxos españoles.* I. Edt. CSIC, Madrid, 1956.

63. Miret y Sans, J.: *La vila nova de Barcelona y la familia d'en R. L. en la XIII centùria,* BABL, 1910, pp. 525-635.

63 bis. Idem: *Noves biogràfiques d'en R. L.*, BABL, 1915, páginas 101-106.

63 trip. Idem: *Lo primitiu nom de familia d'en R. L.*, ibid., pp. 305-307.

64. Moll, F. de B.: *El monte de Randa y R. L.*, San Jorge, núm. 40, Barcelona, 1960, p. 1.721.

65. Morey Mora, G.: *El primitivo ermitorio de R. L. sobre el monte de Randa*, EL, III, 1950, pp. 277-284.

66. Pasqual, A. R.: *Vindiciae lullianae, sive Demonstratio critica immunitatis Doctrinae Illuminati B. R. L.*, 4 v., Avignon, 1773.

67. Idem: *Vida del beato R. L., mártir y Doctor Iluminado*, 2 v., Palma, 1891 (trad. esp. de la primera parte del núm. 66).

68. Peers, E. A.: *R. L. A. biography*, Londres, 1929.

69. Pérez Martínez, L.: *Fray Lucas Wadding, Postulador de la Causa de Beatificación de R. L.* (1638), EL, I, 1957, pp. 262-268.

70. Idem: *Intervención de la Santa Sede en la causa luliana. Avance de un estudio crítico*, EL, VI, 1962, páginas 151-178.

71. Idem: *Intervención de la Santa Sede en la causa luliana*, Palma de Mallorca, 1962.

72. Perroquet, A.: *Apologie de la vie et des oeuvres du b. R. L.*, Vendome, 1667.

73. Platzeck, E. W.: *Raimund Lull, Sein Leben, seine Werke, die Grundlagen Denkens (Principienlebre).* I. *Darstellung*, Düsseldorf, 1962. II. *Kataloge, Anmerkungen, Bibliographie*, Düsseldorf, 1964.

74. Idem: *Das Leben des sebgen Raimund Lull. Die «Vita Cöetanea» und aus gewahlk Texte zum Leben Lulls aus seinen werken und aus Zeitdokumenten*, Düsseldorf, 1964.

75. Reyes, A.: *R. L. en la Isla Dorada,* Caracas, 1954.

76. Idem: *Las previsiones del Dr. Iluminado,* Caracas, 1954.

77. Riber, L.: *Vida i actes del reverend mestre i benaventurat màrtir R. L.,* Palma, 1916.

78. Idem: *La vida de R. L.,* Quaderns d'estudi (1916-1917), pp. 164-172.

79. Idem: *R. L. en Montpellier y en la Sorbona.* Revista quincenal, Barcelona, 1917, pp. 310-339.

80. Idem: *R. L. Vida, empresas y virtudes de este apostólico y magnánimo varón,* Barcelona, 1926.

81. Idem: *Raimundo Lulio* (trad. esp.), Barcelona, 1935, 2.ª ed., 1949.

82. Rubió, J.: Art. *Lull, Ramón.* Enciclopedia Espasa, t. 49, 1923, pp. 551-559.

83. Idem: *Ramon Llull,* La Revista dels Libres, II, Barcelona, 1926, pp. 83-110.

84. Idem: *El Breviculum i les miniatures de la vida d'en R. L. de la Biblioteca de Karlsruhe,* BBC, 1916, III, pp. 73-83.

85. Sabater y Mut, J.: *San Ignacio y el b. R. L. Analogías biográficas,* SMR, 1953, pp. 63-86, et ML, 1955, páginas 203-226.

86. Seguí, J.: *Vida y hechos del admirable Doctor R. L.,* Palma, 1606.

87. Seguí Vidal, G.: *El cenáculo del beato R. L.,* AST, 1942.

88. Idem: *La influencia cisterciense en el Beato R. L.,* EL, I, 1957, pp. 351-370; II, 1958, pp. 245-272.

89. Sollier, J. B.: *Acta beati R. L. Maioricensis Doctoris Illuminati,* Amberes, 1708.

90. Soulairol, J.: *Raymond Lulle,* París, 1951.

91. Sugranyes de Franch, R.: *R. L., docteur des missions,* Schöneck-Beckenried, 1954.

92. Sureda Blanes, F.: *El beato R. L. Su época, su vida, sus obras, sus empresas,* Madrid, 1934.

93. Tarré, J.: *El darrer quinquenni de la vida de R. L.* (1311-1315), SMR, 1955, pp. 33-42.

94. Valentí, J. I.: *Dues crisis en la vida de R. L.,* LNT, 1934, pp. 341-356.

95. Weyler y Laviña: *R. L. juzgado por sí mismo,* Palma, 1866.

96. Xirau Palau, J.: *Vida y obra de R. L.,* México, 1946. También en *Obras,* Barcelona, 1968.

3. Fuentes y bibliografía para las obras de Ramon Llull

3.0. *Principios generales*

Como en tantos otros pensadores medievales, el establecimiento de la bibliografía de Ramon Llull constituye un problema permanente. Es cierto que en los últimos cien años el conocimiento de los fondos manuscritos de autores medievales ha experimentado un desarrollo extraordinario, pero incluso esta labor suele plantear tantos nuevos problemas como resuelve. Por otra parte, la existencia de numerosos manuscritos miscelláneos, de los que a veces sólo se conocen los títulos de las obras que encierran —en algunos casos ni eso— y la necesidad de cotejar los textos de los títulos, para ver si la obra presentada como independiente no coincide en su contenido con otra de igual título, o es una parte de ésta, impide el establecimiento de un *nomina* absolutamente segura. Agréguese a ello las bibliotecas aún mal exploradas, porque no están ni ordenadas, y la revisión permanente fundamental de todo trabajo científico. En el caso de Llull, el problema es extraordinariamente grave. Su planteamiento y desarrollo exigiría todo un volumen dedicado exprofeso al tema. Buscando el servicio del no especialista, me he decidido

por seguir las orientaciones bibliográficas de Alós-Moner, Batllori, Carreras i Artau, Colomer, Llinarès y Platzeck.

La problemática para establecer el catálogo de la *opera* escrita luliana encierra nada menos que los siguientes problemas: 1.° Lengua original en que fue escrita cada obra. 2.° Traducciones realizadas en vida de Llull. 3.° Conservación. 4.° Cronología. 5.° Catálogos. 6.° Ordenación y clasificación; y 7.° Ediciones.

a) *Lenguas en que fueron escritas*

Las lenguas en que escribió Ramón Llull sus obras fueron el árabe, el catalán y el latín. Hay obras escritas originariamente en árabe, después traducidas al catalán y más tarde al latín; pero en alguna al menos la traducción latina es anterior al texto catalán. Lo mismo sucede con otras, donde el texto latino parece preceder al catalán. Ahora bien, en conjunto, la obra de Llull es fundamentalmente catalana, como se verá al recorrer el catálogo. Originariamente Llull escribe en árabe y catalán; la razón del uso de la primera lengua fue su labor apologética y misionera. El *Libre de contemplació en Dèu, Libre del gentil,* el *Compendio de la lógica de Algacel* y el *Liber de Trinitate et incarnatione,* fueron escritos originariamente en árabe, según testimonio explícito (*explicit* del texto catalán del *Liber de contemplació en Dèu,* prólogo del *Libre del gentil,* principio del *Compendio* y del *Liber de Trinitate*). También la *Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni* fue escrita en árabe; perdido por el propio Llull su original en el naufragio de Pisa, la rehizo en latín. El *Art inventiva* fue escrito en catalán y traducido al árabe (*Vita coetània* y prólogo del *Libre del ès de Dèu*). En cambio la *Lògica nova* fue escrita en latín y traducida al catalán (*explicit* del mss. de Halle). Los textos lulianos, tal como han llegado a nosotros, no nos permiten conocer la profundidad de su conocimiento del árabe culto. A veces su terminología más arabizada presenta literalismos importantes, pero en conjunto es menos rigurosa que la de Ibn Dāwūd, Juan Hispano, Domingo Gundisalvo y Gerardo de Cremona, pero superior a la de Miguel Escoto y Hermann el Alemán. En algún caso hay transliteraciones exactas para su tiempo, como

en *Moluco,* para designar a los soldados musulmanes de origen no árabe, actualmente en español *mameluco* (mamālīk en árabe), pero en el caso de Llull, tomado del término *mulūqí:* que es propiedad del rey. Son muy escasas las posibilidades de que alguna vez podamos tener los textos árabes de los escritos de Llull. Por razones obvias no existe gran posibilidad de que aparezcan en las bibliotecas árabes. En cuanto a los fondos cristianos medievales, al poseer los textos catalanes y latinos tampoco debió ser grande el interés por su conservación.

Respecto al uso del catalán por Llull, no existe ninguna especial dificultad. Es la lengua preferida del pensador mallorquín, por razones obvias. La crítica de los especialistas en historia de la lengua catalana coincide en reconocer el extraordinario valor histórico y literario de la obra en catalán de Llull: es el catalán de su tiempo, con la particularidad de un menor «provenzalismo» que otras obras catalanas del período 1270-1330. Las versiones latinas, pese a las inevitables correcciones de copistas, editores, etc., presentan frecuentes catalanismos, como *exaloch, grech, lebeich, maistre, palmos, transmontana.* En cuanto a las obras escritas en latín, el problema es muy complejo. Existen al menos cuatro tipos de textos latinos en la *opera* conservada en latín de Llull: 1.° Textos escritos en latín por Llull, bien directamente —ejemplo, la *Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni,* pues él mismo perdió el texto árabe—, bien traduciendo del árabe (infrecuente) o del catalán. 2.° Textos traducidos por discípulos, amigos o «huéspedes» que alojaron a Llull. Por ejemplo, Guillermo de Mallorca, o Simón de Puigcerdá. 3.° Textos latinos procedentes de los dos grupos anteriores «corregidos» en las ediciones renacentistas; y 4.° Traducciones latinas sobre textos catalanes, correspondientes a la gran edición de Maguncia (1721-1742). Dados mis limitados conocimientos del latín medieval, no soy capaz de distinguir los textos latinos originales de Llull de los de sus traductores medievales; pero tengo la impresión —he cursado tres años de latín medieval y con frecuencia manejo los textos filosóficos y teológicos latinos medievales— de que la distinción es imposible, incluso computando el vocabulario. En cambio, hay diferencias importantísimas respecto de la edición Maguntina; en un solo folio,

explorado como muestra, aparecen en varias decenas de vocablos. Los problemas que estas diferencias plantean no alteran el contenido del pensamiento de Llull; pero en el aspecto literario obligan a atenerse exclusivamente a los textos catalanes.

b) *Conservación del «corpus lulianum»*

Respecto a la conservación del *Corpus lulianum* hay que empezar por afirmar que es excelente en cuanto a la cantidad. Rara es la biblioteca europea con fondos medievales que no posea algún manuscrito de Ramón Llull. Pero no puede decirse lo mismo en cuanto a la calidad. Dejando aparte más de un centenar de manuscritos u obras atribuidos a Llull que no le pertenecen, ya que las supuestas obras de alquimia atribuidas a Llull fueron de las más difundidas, muchos de estos manuscritos se corresponden con capítulos o partes de otras obras lulianas. Y respecto del texto, en los manuscritos en catalán se presentan variantes fonéticas casi imposibles de coleccionar, pese a los exhaustivos esfuerzos que la investigación lulista ha realizado en los últimos setenta y cinco años.

La cronología de la *opera* luliana es de una complejidad abrumadora. Hasta 1293 ninguna obra presenta indicación de lugar y fecha de composición y dada la vida de constantes viajes de Ramón Llull, en otras posteriores a dicha fecha, faltan los datos en el *explicit* y otras no coinciden con sus viajes. El primer catálogo cronológico es el de la edición de Maguncia (Salzinger, *Catalogi librorum magni operis lulliani,* vol. I, 1721); la cronología carece hoy de cualquier valor. Poco menos debe decirse de la de A. R. Pasqual (*Librorum Beati Raymundi Lulli: Chronologia et cathalogus per materias distributus,* en *Vindiciae lullianae,* Avignon, 1771, vol. I). El primer intento científico es el del Dr. C. Ottaviano en su *tabla cronologica,* incluida en su edición de *L'Ars compendiosa de R. Lulle avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle,* París, 1930, que propuso una numeración «definitiva» que mediante supresión o duplicación de números podía irse rectificando.

En 1971 el Dr. Garcías Palou pedía «una revisión crítica de la cronología de las obras lulianas, compuestas los años

anteriores a aquellos en que el mismo Ramon Llull dató sus escritos a partir de fines del siglo XIII». Con su sabio conocimiento de todo cuanto se refiere a Llull, sólo el propio García Palou ha sabido plantear científicamente el problema; a quien interese esta cuestión no le queda otro arbitrio que leer sus trabajos que se especifican en el apéndice bibliográfico. El problema es poco menos que insoluble, ya que nos faltan dos fechas primordiales: el año del nacimiento de Llull y la fecha exacta de su «conversión»; y, por otra parte, la mayor parte de las obras no fechadas no incluyen elementos internos que faciliten su datación. Por esto no hemos querido entrar en este problema a fondo, y menos polemizar, pues la mayoría de los que se han ocupado de él apenas si dan razones sólidas para aceptar o proponer las fechas. Creo que García Palou ha sido el único que ha dado pruebas críticas de que ni el *Libre de contemplació en Dèu* ni el *Libre del gentil e les tres savis* son la primera obra de Llull, sino el *Art abreujada de trobar veritat,* que inicia la serie del «Arte» luliano que culmina la *Ars magna generalis ultima* (Lyon, noviembre 1305; Pisa, marzo 1308). Dentro de la serie es importante para la cronología la *Art inventiva,* pues a partir de ella las *dignidades* se reducen siempre a *nueve* de las *dieciséis* originales. El profesor Pring-Mill ha estudiado a fondo las conexiones astrológicas, aritmológicas y médicas (pues su concepción está más cerca de dichos modos del saber científico que de lo que hoy se entiende por astronomía y geometría) que motivaron el paso del «cuadrado» al «triángulo». Como el cambio, además, fue fluctuante, como se ve en otras obras no pertenecientes al grupo del *Arte,* tampoco cabe hacerse demasiadas ilusiones precisivas, como García Palou ha expuesto con encomiable precisión. Por tanto, y mientras no se realice un trabajo de grupo, utilizando criterios cuantificativos de vocabulario con ayuda de las modernas técnicas de computación, no cabe datación segura de las obras siguientes: 1.° Todas las del grupo del *Arte* luliano anteriores a la *Ars Magna generalis última.* 2.° La casi totalidad de las obras «científicas», «filosóficas» y «teológicas» anteriores a 1296. 3.° La *Doctrina pueril,* el *Blanquerna,* el *Libre d'amic e Amat,* el *Libre del orde de cavalleria,* el *Libre de Sancta Maria,* el *Fèlix de les Meravelles del món,* el *Libre de contemplació en Dèu* y el

Libre del gentil e les tres savis. Por esto, y como ni Llinarèes ni Platzeck aportan pruebas suficientes para los cambios que introducen, me he atenido a las cronologías de Carreras i Artau y Garcías Palou, cuyas fuentes (Pasqual y Galmés) son las mismas que las utilizadas por los otros autores y para no tener que repetir demasiadas fechas recurro a los eufemismos *hacia* o *entre*.

c) *Catálogos*

Los catálogos más antiguos son contemporáneos de los últimos años de vida de Ramon Llull. En 1308 Llull hablaba de haber escrito 182, pero no hace precisiones que permitan deducir si hay obras que considera independientes o como partes de otras. El catálogo de 1311 cita 121 obras, el de hacia 1314, 151. El catálogo de Barcelona (1488) es muy incompleto, así como el de Ch. Bouvelles (1514). Alfonso de Proaza cita más de 270 obras (Valencia, 1515); Juan Arce Herrera las acerca a las 300. El muy informado Lucas Wadding cita 343 (1650), Nicolás Antonio (1696) las eleva a 404. El antes citado catálogo cronológico de Salzinger, en la edición Maguntina (Maguncia, 1721), las reduce a 342; A. R. Pasqual (1771), a 246. La crítica científica, a partir de la escuela histórica, ha reducido aún más estas últimas cifras. Así Littré-Hauréau, de las 313 obras estudiadas considera como auténticas unas 199 (París, 1885); como duda ante algunas, es difícil establecer el número exacto. El valioso catálogo de E. Longpré (1926) recoge un número de 215 obras (hay cuatro que no son obras distintas o independientes). C. Ottaviano (1930), en su extraordinario intento de ordenación, catalogación y cronología, cataloga 231. J. Avinyó (1935) las amplía a 239. Los profesores Carreras i Artau, a 243 conservadas y más de 12 perdidas (doce, y algunos de los quince opúsculos redactados en Túnez en 1315). Llinarès, a 280, de las cuales 26 perdidas, ocho cartas y dos repetidas. Platzeck ha realizado un extraordinario esfuerzo para establecer el catálogo de la obra escrita luliana: 120 páginas de apretada confección y concisa redacción. Considera 327 obras, de las cuales 35 están incluidas en otras y 36 se han perdido; quedan, pues, 256 título auténticos. Ahora bien, entre ellas in-

cluye la *Vita Coetanea,* sin demostrar que saliese de la pluma de Llull; cuenta cada carta como obra independiente, e incluye como auténticas obras, si no apócrifas sí muy dudosas. Su esfuerzo clasificatorio, muy meritorio, sólo es útil en las obras teológicas, divididas en seis grupos; pero separa de ellas las obras ascéticas y místicas (grupo aparte, pese a que existe una «teología mística», y el grupo que titula *De crucigerorum rebus*). Por otra parte, insiste en la tradicional separación por criterios extrínsecos de las obras rimadas y de las obras en prosa. En las que llamaríamos *más* «filosóficas», prescinde de mi grupo para la praxis (ética). Los grupos E (Enciclopedias) y S (Ciencias) son los más conseguidos, pero coinciden con los de Carreras i Artau. Aun en las obras editadas cita los manuscritos, pero muy incompletos.

Aunque personalmente no he podido realizar un estudio de toda la *opera* luliana, para corregir los anteriores catálogos, en varios casos la colacción realizada me ha obligado a pequeñas modificaciones de la nómina, como se indicará en su lugar, pues se trataba de la misma obra o de dos partes de una misma obra, etc.

d) *Ordenación de las obras*

El carácter de los escritos de Ramon Llull impide una rigurosa clasificación científica. Como habrá podido advertirse, hay obras que aparecen citadas en varios de los capítulos en que he dividido este libro. Creo, pues, que no cabe una auténtica clasificación. Lo que sí cabe es una ordenación. La que se ha presentado sigue criterios internos. Los criterios externos (prosa y verso, texto catalán o latino, editadas o inéditas, ordenación cronológica) o no dicen mucho, como los primeros, o es harto complicado, como el último. Los criterios internos, iniciados por A. R. Pasqual en 1778, han resultado muy conflictivos. El criterio de A. R. Pasqual es estrictamente teológico y de un postridentismo muy escolastizado. El de Weyler y Laviña (1866) está condicionado por las polémicas cientistas del siglo XIX. Es muy curiosa la ordenación de S. Bové (1908), pero poco aprovechable, pues el propósito de este notable lulista entraba dentro de las «restauraciones renovadoras» del siglo XIX. El criterio literario

aparece en el período romántico con el artículo de E. J. Delescluze (París, 15-XI-1840) y fue desarrollado por A. Helferich (1814), J. M. Guardia (1862) y, sobre todo, por el citado Littré-Hauréau (1885). Desde este punto de vista fue realizada la importante clasificación de Rubió i Lluch (1910). El P. E. Longpré (1926), siguiendo en general la clasificación de Rubió i Lluch, la matizó aplicando también el criterio interno de la ordenación del saber en el pensamiento medieval. Esta clasificación fue seguida por los profesores Carreras i Artau, que es para mí una de las más equilibradas de las existentes, y cuyos criterios son irreprochables desde el punto de vista de la historia del pensamiento medieval. Ahora bien, posiblemente impresionados por el prestigio del P. E. Longpré no aplicaron los criterios que ellos mismos apuntan. Así reconocen que son obras enciclopédicas *Blanquerna* y *Libre de Meravelles,* pero los incluyen en su grupo noveno (obras literarias). Establecen los criterios para subdividir el grupo tercero (obras filosóficas), pero no lo aplican. Mantienen en un grupo aparte las obras de polémica antiaverroísta, tanto las implícitas como las explícitas. Finalmente, mantienen la separación de las obras en verso de las predominantemente literarias y clasifican ciertas obras en filosofía, teología, etc., con criterios demasiado complejos. Llinarès realiza primero una relación que llamaríamos cronológica (pp. 11-17) y luego un excelente catálogo en cinco grupos: 1.° Lógicas y científicas. 2.° Metafísicas y teológicas. 3.° Misiológicas y polémicas. 4.° Morales. 5.° Místicas. Cabe hacer los mismos reparos que a Carreras i Artau.

La ordenación que he presentado es estrictamente práctica y sigue el orden de exposición de este libro. Comprende los siguientes grupos: I. Obras enciclopédicas. II. Obras filosóficas en el sentido medieval del término, con los siguientes subgrupos: II.1. Generales; II.2. Sentido de la sabiduría cristiana; II.3 *Arte* luliano; II.4. Lógica; II.5. Metafísica «luliana»; II.6, Cosmología (filosofía natural, exceptuada la psicología); II.7. Psicología. III. Obras teológicas, apologéticas y catequísticas. IV. Utopía: IV.1. Etica «monástica»; IV.2. Etica política; IV.3. Pedagogía. V. Obras místicas. VI. Obras científicas: VI.1. Astronomía; VI.2. Geometría; VI.3. Medicina. VII. Derecho. VIII. Obras varias (cartas,

testamento). IX. Obras dudosas. Renuncio a las desaparecidas y a las apócrifas.

3.1. BIBLIOGRAFÍA SOBRE LOS MANUSCRITOS LULIANOS

— Alós-Moner, R. d', *op. cit.*, núm. 1.

98. Idem: *Inventari de mss. lulians, de Mallorca, segons notas de J. Rosselló,* ML, 1935, pp. 385-402.

99. Andreu de Palma de Mallorca: *Manuscritos relativos al beato R. L. y a la historia del lulismo,* EL, III, 1959, pp. 191-194, 193-196.

100. Batista i Roca, J. M.: *Catálech de les obres lulianes d'Oxford,* BABL, 1915-1916, pp. 204-228, 308-330.

101. Batllori, M.: *Reliquies manuscrites del Lullisme italià,* AST, 1935, pp. 129-141.

102. Idem: *El lulismo en Italia (ensayo de síntesis),* RF, 1943, pp. 253-313, 479-537.

103. Bohigas, P.: *Repertori de manuscrits catalans, Missió d' Anglaterra,* EUC, 1927, pp. 411-457.

104. Idem: *Repertori de manuscrits catalans de la Fundació Patxot. Missió de París,* EUC, 1930, pp. 92-139, 197-230; 1931, pp. 82-111, 213-310.

105. Idem: *Fondos manuscritos de bibliotecas de Mallorca,* Biblioteconomía, Barcelona, 1944, pp. 80-88.

106. Colomer, E.: *Ramon Llull i Nicolau de Cusa a la llum dels manuscrits lulians de la biblioteca cusana,* EL, IV, 1960, pp. 129-150.

107. Glorieux, P.: *Répertoire des maitres en Théologie de Paris au XIII siècle,* II, París, 1934, pp. 146-191.

108. Gottron, A.: *Catàleg de la Biblioteca Lulliana del Convent dels Franciscans de Mallorca,* BBC, 1920-1922, pp. 146-224.

109. Hauréau, B.: *Notices et extraits de quelques mss. latins de la Bibliothèque Nationale,* t. IV, París, 1892, pp. 290-294.

110. Hillgarth, J. N.: *Una biblioteca cisterciense medieval. La Real (Mallorca),* AST, 1959, pp. 89-191.

111. Idem, García Pastor, J., y Pérez Martínez, L.: *Manuscritos lulianos de la Biblioteca pública de Palma,* Barcelona-Palma de Mallorca, 1965.

112. Idem: *Manuscritos lulianos de la biblioteca del convento franciscano de Dun Nhuire, Killiney, Co Dublin, Irlanda,* EL, X, 1966, pp. 73-79.

113. Millás Vallicrosa, J. M.: *Els manuscrits lullians de la Biblioteca capitular de Toledo,* ML, 1935, pp. 206-213.

114. Obrador, M.: *R. L. en Venecia. Reseña de los códices e impresos lulianos existentes en la Biblioteca veneciana de San Marcos,* BSAL, 1899-1900, pp. 301-324.

115. Idem: *Notes per un catàleg d'alguns códexs lullians de les biblioteques de Palma de M.,* EUC, 1932, páginas 166-183. Edt. (J. Rubió).

116. Obrador, M., y Aguiló, E.: *Viatge d'investigació a les biblioteques de Munich y Milà,* AIEC, 1908, páginas 598-613.

117. Ottaviano, C.: *Il perduto «Liber de potentia, obiecto et actu» di Lullo in uno manoscritto romano,* EF, 1934, pp. 257-268.

118. Pareja Fernández, E. M.: *El manuscrito luliano Torcaz I del seminario de Canarias,* SMR, 4, 1950, páginas 46-75.

119. Pérez Martínez, L.: *Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca,* EL, II, 1958, pp. 209-226, 325-334; III, 1959, 73-88, 195-214, 297-320; IV, 1960, páginas 83-102, 203-212, 329-346; V, 1961, pp. 183-197, 325-348; VII, 1963, pp. 89-96, 217-222.

120. Idem: *El «Ars notandi» y el «Ars electionis», dos obras desconocidas de R. L.,* EL, III, 1959, pp. 275-278.

121. Idem: *Los fondos lulianos existentes en las bibliotecas de Roma,* «Anthologica Annua», VIII, 1960, pp. 382-480.

122. Rambaud-Buhot, J.: *R. L. Le Livre du Passage,* dans *B. Magistri R. L. Opera latina,* III, Palma, 1954, pp. 93-95.

123. Rubió, J.: *Los códices lulianos de la Biblioteca de Innichen (Tirol),* Revista de Filología Española, Madrid, 1917, pp. 303-340.

124. Idem: *Notes sobre la transmissió manuscrita de l'opus lul.liá,* Franciscalia, Barcelona, 1928, pp. 335-343.

125. Idem: *Interrogaçions sobre una vella versió llatina del «Libre de contemplació»,* ML, 1935, pp. 111-119.

126. Ruffini, M.: *Un ignoto ms. della traduzione francese del «Libre de l'Orde de Cavalleria», di R. L.,* EL, II, 1958, pp. 77-82.

127. Stöhr, J.: *Literarkritisches zur Uberlieferung der lateinischen Werke R. L.,* EL, I, 1957, pp. 45-61.

128. Tarré, J.: *Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París,* AST, 1941, pp. 155-182.

3.2. Ediciones catalanas y latinas

a) *Ediciones de varias obras*

129. B. R. L.: *Opera ea quae ad... artem universalem, etc.,* Strasburg, 1598, 1609, 1617, 1651.

130. *Beati Raymundi Lulli Opera omnia,* éd. par. I. Salzinger, 8 vol. (I-VI y IX-X) in. fol. Maguncia, 1721-1742. Reedición Stegmüller, Franckfurt, 1966.

131. *Beati Raymundi Lulli Opera parva,* 3 vols. in-8 (I, IV, V), Palma, 1744.

132. *B. R. L. Obras rimadas,* edt. J. Roselló, Palma, 1859.

133. *Obras de R. L.,* ed. B. R. L. Opera medica, Mallorca, 1752, por J. Roselló, M. Costa i Llobera, M. Obrador, 3 vol. in-8, Palma, 1901-1903.

134. *Obres de R. L. Edició original,* edt. por M. Obrador, M. Ferrá y S. Galmés; t. XXI, por M. Caldentev, R. Ginard Baucà, M. Tous, 22 vol. in-8.°, Palma, 1906-1951.

135. *Beati Magistri R. L. Opera latina,* edt. por S. Galmés, P. Galszécs, I. Giers, H. Günter Bender, J. Rambaud-Buhot, T. Schneider, F. Stegmüller, 3 fasc. in-8.°, Palma, 1952-1954.

136. *R. L. Obres essencials,* éd. por M. Arbona, A. Badia Margarit, M. Batllori, P. Bohigas, A. Caimari, T. y J. Carreras i Artau, A. Comas, S. Garcías Palou, F. de B. Moll, J. Pons i Marquès, L. Riber, J. Romeu i Figueras, J. Rubió, A. Sancho i Nebot, 2 vols. in-8.°, Barcelona, 1957-1960.

I. *Blanquerna, Libre de meravelles, Libre de l'orde de cavalleria. Arbre de sciència, Libre del gentil e los tres savis, Libre de Sancta María, Libre dels mil Proverbis, Poesíes.*

II. *Arbre de filosofia d'amor, Libre de contemplació, Liber de Natali Pueri Iesu.*

137. *R. L. Opera Omnia Latina,* ed. crítica dirigida por F. Stegmüller, vols. in 4.°, Palma, 1959-1973. J. Stöhr (I-II), A. Soria Flores (III-IV), Riedlinger (V-VI), Sala Molins (VIII).

b) *Ediciones de obras sueltas y antológicas*

138. *B. R. L. De alchimimia oposcula,* Nüremberg, 1546.

139. *B. R. L. Libelli aliquot chemici,* Basilea, 1572, 1650.

140. *Poesies,* edt. Alós, Barcelona, 1925.

141. *R. L. Antología,* por M. Batllori, 2 vols., Madrid, 1961.

142. *Libre de Meravelles,* 4 v., edt. Galmés, Barcelona, 1931-1934.

143. *Ars infusa,* EUC, edt. Galmés, 1932, pp. 291-301; SMR, 1952, pp. 52-64; ML, 1955, pp. 42-54.

144. *Libre de Evast e Blanquerna,* 3 v., Barcelona, 1935-1954 (S. Galmés, II y III. P. Bohigas y S. Garcías Palou).

145. *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita,* edt. Keicher, BGPM, 1909, pp. 94-221.

146. *Logica Algazelis,* edt. Ch. Lohr, texto crítico, «Traditio», XXI, 1965, pp. 223-290.

147. *Liber de acquisitione Terrae Sanctae,* «Criterion», I, Barcelona, 1927, edt. Longpré, pp. 265-278.

148. *El libro de la «Nova Geometria» de R. L.,* edt. J. M. Vallicrosa, Barcelona, 1953.

149. *El «Liber Predicationis contra Judeos» de R. L.,* edt. J. M. Vallicrosa, Madrid-Barcelona, 1957.

150. *L'opuscle de R. L. sobre el pecat d'Adam. Assaig d'edició critica,* edt. F. de B. Moll, Anuari de l'Oficina Romanica de Lingüistica i Literatura, V (Barcelona, 1932), pp. 297-310.

151. *Proverbis d'ensenyament,* edt. A. Morel-Fatio, Palma, 1928.

152. *Das «Liber natalis pueri parvuli Christi Iesu», des R. L.,* edt. M. Müller, XX, 1936, pp. 139-146, 230-236, 298-305; 1937, pp. 69-71, 145 sq., 292 sq.

153. *De XII sylogismis concludentibus duos actus finales, unum intrinsecum, alium extrinsecum. De inventione maiore. De exemplo unissimae unitatis et volissimae voluntatis. De potestate divinarum rationum,* edt. C. Ottaviano, Rivista di Cultura, fasc. 5-6, Roma, 1929.

154. *De esse Dei. De nominibus divinarum personarum. Liber de probatione quod in Deo sint tres personae et nom plures neque pauciores,* ibid., edt. C. Ottaviano, fasc. 7-8, Roma, 1929.

155. *De agentia maiore. Liber de modo aplicandi novam logicam ad scientiam iuris et medicinae,* EUC, edt. C. Ottaviano, 1929, pp. 3-12.

156. *Ars compendiosa,* edt. C. Ottaviano, París, 1930.

157. *Quaestio utrum illud quod est congruum in divinis ad necessariam probationem possit reduci, salvo misterio fidei,* edt. E. W. Platzeck, Theolog. Zeitschrift, Munich, 1957.

158. *Quattuor libri principiorum.* Reimpresión de 130. Introd. de Pring-Mill, París, 1969.

159. *Libro de Amigo y Amado. El desconsuelo* (texto catalán y traducción española), edt. M. de Riquer, Barcelona, 1950.

160. *Ars consilii,* edt. J. Ríus Serra, ML, 1935, pp. 263-298.

161. *La lógica del Gazzali posada en rims,* edt. J. Rubió, AIEC, 1913-1914, pp. 310-354.

162. *Petitio pro conversione infidelium. Petitio Raymundi in concilio generali ad acquirendam Terram Sanctam,* ML, 1935, pp. 416-425.

163. *Ars brevis iuris,* edt. E. Wohlhaupter, ML, 1935, páginas 169-250.

164. *Liber de maiori agentia Dei. De aequalitate potentiarum animae in beatitudine,* ibíd., edt. B.-M. Xiberta, pp. 147-165.

3.3. Trabajos sobre las obras de Ramón Llull

165. Avinyó, J.: *El «Liber de ascensu et descensus intellectus», de R. L.,* BSAL, 1934, pp. 57-63.

166. Awe, E.: *Algunas observaciones sobre la traducción alemana de Ludwig Klasber del «Libro de Amigo y Amado»,* EL, V, 1961, pp. 306-316.

167. Batllori, M.: *En torno a una nueva edición de R. L.,* A, XXXIX, 1958, pp. 283-290.

168. Bertini, G. M.: *«Lo libre de amic e Amat», di R. L.,* in una versione castigliana inedite del secolo XVI, B. H., 1940, pp. 113-125.

169. Idem: *Aspectos ascético-místicos del Blanquerna (El «Libre d'amic e Amat» y los «Fioretti» de S. Francisco,* EL, V, 1961, pp. 145-162.

170. Bohigas, P.: *Las obras de Lulio,* Orbis catholicus, II, Barcelona, 1960, pp. 358-362.

171. Brummer, R.: *Zur Datierung von R. L. «Libre de Blanquerna»,* «Festschrift v. Klempeser», Halle, 1957, pp. 89-117, y EL, I, 1957, pp. 257-261.

172. Idem: *Un poeme latin de controverse religieuse et le «Libre del gentil e les tres savis» de Ramon Llull,* EL, VI, 1962, pp. 275-281.

173. Carreras i Artau, J.: *La edición de las «R. L. Opera latina»,* EL, III, 1959, pp. 185-190.

174. Demfle, H.: *Zur Verdammung der Schriften des R. L.,* ALKG, 1888, pp. 352-356.

175. Fajarne, E.: *Sobre la impresión de las obras de R. L. en Maguncia, del compilador de las mismas I. Salzinger,* RM, 1929, pp. 168-171.

176. Garcías Palou, S.: *El «Liber de quinque sapientibus» del B. R. L. en sus relaciones con la fecha de composición del «Libre de Blanquerna»,* EL, I, 1957, páginas 357-384.

176 bis. Idem: *El «Liber de Sancto Spiritu» del beato Ramon Llull, ¿fue escrito con motivo de la celebración del segundo concilio de Lyon (1274)?,* EL, III, 1959, pp. 59-70.

177. Idem: *Circunstancias históricas que inspiraron la composición del «Tractatus de modo convertendi infidelis» del B. R. L.,* EL, VII, 1963, pp. 182-200.

178. Idem: *¿El «Libro de Sancto Spiritu» del beato Ramon Llull fue escrito en Oriente?,* EL, XI, 1967, páginas 169-179.

179. Idem: *¿Qué año escribió Ramon Llull la «Doctrina pueril»?,* EL, XII, 1968, pp. 33-45.

180. Idem: *La «Doctrina pueril» del beato Ramon Llull y su «Liber de Sancto Spiritu» en su relación cronológica,* EL, XII, 1968, pp. 201-214.

181. Idem: *La primera obra que escribió Ramon Llull,* XIII, 1969, pp. 67-82.

182. Idem: *El primer texto orientalista del beato Ramon Llull,* EL, XIII, 1969, pp. 183-194.

183. Idem: *Hacia una revisión crítica de la cronología de las obras del B. R. L.,* EL, XV, 1971, pp. 67-85.

184. Gottron, A.: *L'edició maguntina de R. L. Amb un apendix bibliogràfic des mass. i impresos lulians de Maguncia,* Barcelona, 1915.

185. Llinarès: *Raymond Lulle «Traité de la physique»,* EL, XI, 1967, pp. 41-66.

186. Lohr, Ch.: *Ramon Llull «Liber Alquindi» und «Liber Teliph»,* EL, XII, 1968, pp. 145-160.

187. Millás-Vallicrosa, J. M.: *El «Tractatus novus de Astronomía» de R. L.,* EL, VI, 1962, pp. 257-273.

188. Morel-Fatio, A.: *Le roman de Blanquerna,* «Romania», 1877, pp. 504-528.

189. Morey Mora, G.: *Puntos de relación entre la «H. del I. H. D. Quijote de la M.» y el «Libre del orde de Cavalleria» de R. L.,* EL, VI, 1962, pp. 117-126.

190. Muntaner, J.: *Para la historia de la edición maguntina,* EL, III, 1959, pp. 84-89.

191. Oliver, A.: *El «Libre del Orde de Cavalleria», de R. L. y el «De laude novae militiae» de S. Bernardo,* EL, II, 1958, pp. 175-186.

192. Idem: *La fecha de composición del «Libre de Blanquerna» de R. L.,* EL, III, 1959, pp. 325-330.

193. Pierce, F.: *Blanquerna and «The Pilgrim's Progress» compared,* ER, 1951-1952, pp. 88-98.

194. Platzeck, E. W.: *R. Lull's «Quaestio de congruo (aducto ad necessariam probationem),* M. T. Z., 1957, páginas 13-22.

195. Pons, J. S.: *Les oeuvres rimées de R. L.,* Annales du Midi, 1937, pp. 186-197.

196. Pring-Mill, R.: *Grundzüge von Lulls «Ars invenidi veritatem»,* AGPh, XLIII, 1961, pp. 239-266.

197. Idem: *La estructura del «Liber de natura» del beato Ramon Llull,* «Actes du III° Congrès Int. pour l'étude de la Ph. Med.», Milán, 1966, pp. 566-575.

198. Idem: *Entorne de l'unitat del «Libre d'amich e Amat»,* «Estudis J. Rubió i Balaguer», Barcelona, 1967, páginas 33-61.

199. Riedlinger, H.: *Ein wiedergefundenes Werk Raimund Llulls aus der Zeit des Viennenser Konzils: «De divina habentia»,* EL, VII, 1963, pp. 181-184.

200. Rubió, J.: *Sobre la prosa rimada en R. L.,* «Estudios dedicados a Menéndez Pidal», II, Madrid, 1954, páginas 307-318.

201. Idem: *La «Rethorica nova» de R. L.,* EL, III, 1959, pp. 5-20.

202. Idem: *L'expossió literaria en l'obra lul.liana,* EL, V, 1961, pp. 133-144.

203. Rufini, M.: *Lo Stile del Lullo nel «Libre del orde de Cavayleria»,* EL, III, 1959, pp. 37-52 y 251-262.

204. Idem: *El ritmo prosaico nella «Vita Beati Raymundi Lulli»*, EL, V, 1961, pp. 5-60.

205. Schleicher, W.: *Ramon Llulls «Libre de Evast e Blanquerna»*, Ginebra, 1958.

206. Stegmüller, F.: *La edición de las obras latinas de R. L.*, EL, V, 1961, pp. 217-241.

207. Wolhaupter, E.: *Die «Ars brevis, quae est de inventione mediorum iuris civilis» del R. L.*, EF, 1934, pp. 196-215.

4. Bibliografía sobre el pensamiento de Ramon Llull

208. Algaida, S. D': *Cristología luliana*, Collectanea Franciscana, I, 1931, pp. 145-183.

209. Allerit, O. D': *R. L. y la tradición del eremitismo apostólico*, EL, VI, 1962, pp. 105-115.

210. Alós, R. D.: *Idees lullianes de Comunitat universal*, Miscellània Patxot, Barcelona, 1931.

211. Alvaro de Barcelona = Alvar Maduell: *Llull i el doctorat de la Inmaculada*, EL, V, 1961, pp. 61-97; EL, VI, 1962, pp. 5-49 y 221-255.

212. Andreu de Palma de Mallorca: *Els sistemes juridics i les idees juridiques de R. L.*, «Les files d'or», núm. 14, Palma de Mallorca, 1936.

213. Idem: *R. L. y la Sociedad de las Naciones*, EF, 1948.

214. Antón, E. de: *La actualidad de R. L.*, RF, 1958, páginas 55-63.

214 bis. Idem: *Necesidad de vigencia de la primera intención luliana*, RF, 1961, pp. 197-215, y EL, V, 1961, pp. 243-262.

215. Asín Palacios, M.: *El lulismo exagerado*, Madrid, 1906.

216. Batllori: *El seudo-Lull y Arnau de Vilanova. Notas de mss. italianos,* BSAL, 1939-1943, pp. 441-458.

217. Idem: *Certeses i dudtes en la biografía de R. L.,* EL, IV, 1960, pp. 317-320.

218. Bauzá Bauzá, R.: *Doctrinas jurídicas internacionales de R. L.,* EL, II, 1958, pp. 157-174; III, 1959, pp. 181-184; V, 1961, pp. 171-175, 295-304.

219. Bohigas, P.: *El sentimiento de la naturaleza en R. L.,* «San Jorge», núm. 40, Barcelona, 1960, pp. 30-33.

220. Bonafede, G.: *La vida como amor,* ibid., Orbis catholicus, II, Barcelona, 1960, pp. 311-327.

221. Idem: *La condanna di Stefano Tempier e la «Declaratio» di R. L.,* EL, IV, 1960, pp. 21-44.

222. Bové, S.: *El sistema científico luliano: Ars magna,* Barcelona, 1908.

223. Idem: *Santo Tomás de A. y el descenso del entendimiento. Platón y Aristóteles harmonizados por el b. R. L.,* Barcelona, 1913.

224. Brige, A. F.: *R. L.: su pensamiento jurídico,* Caracas, 1955.

225. Brummer, R.: *R. L. als Erzähler,* Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock, 1951-1952, páginas 49-54.

226. Idem: *L'importance de la prose dans la formation de la langue littéraire catalane,* Comunicazione letta all' VIII Congresso di studi romanzi, Florencia, 1959, pp. 91-96.

227. Idem: *Ramon Llull, Eine Literaturstudie,* «Zeitschr. für romanische Philologie», LXXXIV, 1968, pp. 340-379.

228. Idem: *Ramon Llull und das Studium des Arabischen,* «Z. f. r. Ph.», LXXXV, 1969, pp. 132-143.

229. Caldentey, M.: *Principio fundamental de la mariología luliana,* VV, 1943, pp. 113-124.

230. Idem: *La Paz y el Arbitraje internacional en R. L.,* VV, 1943, pp. 456-485.

231. Idem: *La corredención de la Virgen a la luz del B. R. L.,* Estudios marianos, Madrid, 1944, pp. 287-322.

232. Canalejas, Fr. de P.: *Las doctrinas del Doctor Iluminado R. L.,* Madrid, 1870.

233. Carreras i Artau, J.: *De R. L. a los modernos ensayos de formación de una lengua universal,* Barcelona, 1946.

233 bis. Idem: *R. L. y la Cabala,* LC, 1957, pp. 146-150.

234. Idem: *La Etica de R. L. y el lulismo,* EL, I, 1957, pp. 1-30.

235. Idem: *Influencia de R. L. en el pensamiento teológico-filosófico de los siglos XIV y XV,* DMA, pp. 642-651.

236. Idem: *R. L. pensador y hombre de acción,* Orbis catholicus, II, Barcelona, 1960, pp. 273-286.

237. Idem: *Una filosofía de la Unidad,* San Jorge, núm. 40, Barcelona, 1960, pp. 41-44.

238. Idem: *Raymond Lulle un logicien et enciclopediste du XIIIè siécle,* Pub. Apports hispaniques à la philosophie chrétienne d'Occident, Lovaina, 1960, pp. 33-52.

239. Carreras i Artau, T.: *Introducció a la historia del pensament filosòfic a Catalunya i cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica,* Barcelona, 1931.

240. Idem: *L'esperit cavalleresc en la producció lulliana,* LNT (1934), pp. 319-321.

241. Idem: *Fonaments metafisics de la filosofia lulliana,* EF, 1935, pp. 130-150.

242. Idem: *El llenguatge filosòfic de R. L.,* Homenatge a A. Rubió i Lluch, I, pp. 545-552, Barcelona, 1936.

243. Casadessus, J.: *El «Arte Magna» de R. L.,* Barcelona, 1917.

244. Cirac Estopañán: *Bizanció y España. El Beato R. L. y la Unión con los bizantinos,* Cuadernos de Historia, III, Zaragoza, 1954, pp. 7-66.

245. Clausen, A.: *Lullus Muhammedaners Apostol,* Copenhague, 1955.

246. Colomer, E.: *Doctrinas lulianas en Emmerich van den Velde,* EL, III, 1959, pp. 117-136.

247. Idem: *Ramon Llull y Nicolás de Cusa. Ensayo de síntesis.* Pensamiento, XVII, 1961, pp. 471-491.

248. Idem: *El ascenso a Dios en el pensamiento de R. L.,* «Metaphysik des Mittelalters», Berlín, 1963, pp. 582-588.

249. Idem: *Autorretrato de R. L.: conversión y misión,* «Pensamiento», XX, 1964, pp. 5-25.

250. Idem: *Die Beziehungen des Ramon Llull zum Iudentum im Rahmen des Spanischen Mittelalters,* «Miscellanea Mediaevalia», IV, 1966, pp. 183-277.

251. Idem: *Las artes liberales en la concepción científica y pedagógica de Ramon Llull,* «Actes du IV° Cong. International de Philosophie Medievale», Montreal, París, 1969, pp. 683-690.

252. Delescluze, E. J.: *R. L.,* «Revue des deux Mondes», París, 1840, pp. 519-542.

253. Eijo Garay, L.: *La finalidad de la encarnación según el b. R. L.,* RET, 1942, pp. 201-227.

254. Feijóo, B. J.: *Sobre la Arte de R. L.,* Biblioteca de autores españoles, t. 56, Madrid, 1952, pp. 498-499.

255. Idem: *Sobre R. L.,* ídem, pp. 528-540.

256. Flori, M.: *Las relaciones entre la filosofía y la teología y el concepto de filosofía cristiana en el «Arte Magna» del R. L.,* RyF, 1934, pp. 289-296 y 450-468.

257. Idem: *Actualidad de R. L.,* RyF, 1941, pp. 156-161.

258. Font y Puig, P.: *Polarización y unificación en el lulismo,* Orbis catholicus, II, Barcelona, 1960, pp. 328-331.

259. Forteza, G.: *Irradiació estética de l'obra lulliana,* LNT, 1934, pp. 357-373.

260. Galino, M. A.: *La condición de los que aprenden. Un aspecto de la pedagogía luliana,* Revista Española de Pedagogía, 1961, pp. 5-17.

261. Gama Caeiro, F. Y. da: *Aportación para el estudio de las fuentes del pensamiento místico del B. R. L.,* EL, VIII, 1964, pp. 33-40.

262. Garcías Palou, S.: *El primado romano en los escritos del b. R. L.,* RET, 1942, pp. 521-546.

263. Idem: *Cuestiones de psicología y fisiología humanas en Cristo, tratadas en los escritos del b. R. L.,* AST, 1943, pp. 249-307.

264. Idem: *Notas de introducción al estudio de las obras teológicas del b. R. L.,* Miscelánea Comillas, 1944, pp. 203-234.

265. Idem: *La infalibilidad pontificia en «Arbre de Sciencia» del b. R. L.,* RET, 1944, pp. 229-255.

266. Idem: *El beato R. L. y la cuestión de la renunciabilidad de la Sede Romana,* AST, 1944, pp. 67-96.

267. Idem: *San Anselmo de Canterbury y el Beato R. L.,* EL, I, 1957, pp. 63-89.

268. Idem: *Omisión del tema del Primado Romano en los tratados y opúsculos orientalistas del b. R. L.,* EL, I, 1957, pp. 245-256.

269. Idem: *Hacia la localización del punto de emanación del espíritu de la teología luliana,* EL, II, 1958, páginas 67-76.

270. Idem: *¿Fue R. L. el primero en usar las expresiones «teología positiva» y «teólogo positivo»?*, EL, II, 1958, pp. 187-196.

271. Idem: *Indole científica del saber teológico, según el b. R. L.*, EL, II, 1958, pp. 317-322.

272. Idem: *El beato R. L. y las controversias teológicas en el oriente cristiano*, EL, III, 1959, pp. 161-180.

273. Idem: *El punto básico del cisma oriental en la mente de R. L.*, EL, III, 1959, pp. 285-292.

274. Idem: *Un discutido argumento trinitario de R. L. usado por el cardenal fray Mateo d'Acquasparta* († 1301), EL, IV, 1960, pp. 73-82.

275. Idem: *Una propia opinión trinitaria, rectificada por R. L., en sentido tomista*, ibíd., EL, IV, 1960, páginas 181-190.

276. Idem: *Incertidumbres cronológicas derivadas de una probable relación directa existente entre el b. R. L. y fray Mateo d'Acquasparta*, EL, IV, 1960, pp. 321-328.

277. Idem: *La presencia de Focio en una obra del b. R. L. en sus relaciones con su supuesta primera estancia en el Oriente cristiano* (1279-1281), EL, VI, 1962, páginas 139-150.

278. Idem: *Los «rationes necessariae» del b. R. L. en los documentos presentados por él mismo a la Sede Romana*, EL, VI, 1962, pp. 311-325.

279. Idem: *El tratado «De Spiritus Sancti mystagogia» de Focio en el «Liber de quinque sapientibus» del beato Ramon Llull*, RET, XXIII, 1963, pp. 309-331.

280. Idem: *El método teológico usado por el beato Ramon Llull en sus escritos relativos al cisma griego y el de sus coetáneos teólogos latinófonos*, EL, VIII, 1964, pp. 215-220.

281. Idem: *Eficacia del método especulativo seguido por el beato Ramon Llull en sus tratados que versan sobre el capital error trinitario de la desmembración oriental,* EL, IX, 1965, pp. 71-84.

282. Guardia, J. M.: *Littérature catalane: le Docteur Illuminé,* Revue germanique et française, 1862, pp. 200-225.

283. Guasp, B.: *La vida eremítica en Mallorca,* BSAL, 1941, pp. 224-304.

284. Guibert, J. de: *La mèthode des trois puissances et l'Art de Contemplation de R. L.,* RAM, 1925, páginas 366-378.

285. Haebler, K.: *R. L. und seine Schüle,* Leipzig, 1921.

285 bis. Helfferich, A.: *R. L. und die Anfänge der katalanischen Literatur,* Berlín, 1858.

286. Hernández, E.: *Valoración de la dialéctica luliana,* Pedagogía, IV, 1946, pp. 77-119.

287. Hilgarth, J. N.: *La Biblioteca de la Real: ¿fuentes posibles de L.?,* EL, VII, 1963, pp. 5-17.

288. Idem: *Some notes en Llullian Hermits in Majorca,* «Studia Monastica», V, 1964, pp. 219-228.

289. Idem: *R. L. und lullismo in fourteenth Century France,* Oxford, 1970.

290. Kamar, E.: *La controverse sur la Procession du Saint-Esprit dans les écrits de R. L.,* EL, I, 1957, pp. 31-43, 207-216.

291. Keicher, O.: *R. L. und seine Stellung zur arabischen Philosophie,* BGPM, 1909, fasc. 4-5.

292. Klaiber, L.: *Der Mystiker, R. L.,* Geist und Leben, 1950, pp. 205-214.

293. Longpré, E.: *Le b. R. L. et Raymond Martí,* BSAL, 1933, pp. 269-271.

294. Luanco, J. R. de: *R. L. considerado como alquimista,* Barcelona, 1870.

295. Llinarès: *Sensibilité et caractere selon R. L.,* «E. Ph.», 1961, pp. 297-301.

296. Idem: *R. L. Philosophie de l'action,* Grenoble, 1963.

297. Idem: *Métaphysique et théologie chez R. L.,* «Die Metaphysik in Mittelalters», Berlín, 1963, pp. 589-593.

298. Idem: *Note sur le climat intellectuel en France à l'époque de R. L.,* «Anuar. est. medievals», III, 1966, pp. 481-487.

299. Idem: *Propos de Lulle sur l'alchimie,* BH, LXIII, 1966, pp. 86-94.

300. Idem: *Ramon Llull,* Barcelona, 1968.

301. Madurell Marimon, J. M.: *Miscelánea luliana,* EL, XII, 1968, pp. 59-76.

302. Massuti, M.: *La teoría lulliana de les marees,* LNT, 1934, pp. 304-315.

303. Idem: *R. L. y la alquimia,* BSAL, 1939-1943, pp. 515-539.

304. Maura i Gilabert, J.: *Ensayo sobre la filosofía del b. R. L.,* RL, 1901, pp. 26-32 y 49-56.

305. Idem: *El optimismo del b. R. L.,* Barcelona, 1904.

306. Mendía, B.: *Posición adoptada por R. L. en el problema de las relaciones entre la fe y la razón,* VV, 1946. pp. 29-62 y 221-258.

307. Idem: *En torno a las razones necesarias de la apologética lulliana,* VV, 1950, pp. 41-117.

308. Idem: *El b. Maestro R. L. vindicado de la nota de racionalismo,* ML, 1955, pp. 99-116.

309. Menéndez Pelayo, M.: *Historia de las ideas estéticas en España,* 1883, OC. I. 1940, pp. 397-429.

310. Idem: *R. L.... Discurso...* 1884, La Ciencia Esp., II, 1953, pp. 367-386.

311. Idem: *Orígenes de la novela*, I, 1905, XIII, 1943.

312. Idem: *La Mística Española,* edt. Sainz Rodríguez, Madrid, 1956.

313. Millás-Vallicrosa, J. M.: *Las relaciones entre la doctrina luliana y la cábala,* DMA, páginas 635-642.

314. Miralles Sbert, J.: *Carta con motivo del 7.º centenario del nacimiento del b. R. L.,* BSAL, 1932-1933, pp. 173-186, y RyF, 1932, III, pp. 96-115.

315. Misser Vallés, S.: *R. L. y las iglesias disidentes orientales,* EF, 1961, pp. 37-70.

316. Molas, J.: *La poesía de R. L. i l'amor cortès,* SMR, 1955, pp. 43-55.

317. Moll, Fr. de B.: *Notes per a una valoració del lexic de R. L.,* EL, I, 1957, pp. 157-206.

318. Montoliu, M. de: *R. L. trobador,* EUC, 1936, páginas 363-398.

318 bis. Muntaner, J.: *Una carta inédita del lulista Ivo Salzinger* (1728), EL, I, 1957, pp. 269-272.

319. Nicolau, B.: *El Primado absoluto de Cristo en la mente del b. R. L.,* EL, II, 1958, pp. 297-312.

320. Oliver, A.: *El papa «vicarius Petri» en R. L. (Origen, vicisitudes y justificación del título papal),* EL, III, 1959, pp. 53-58.

321. Idem: *El poder temporal del papa, según R. L., y postura de éste relativa a las controversias de su tiempo,* EL, V, 1961, pp. 99-131.

322. Idem: *La «Donatio Constantini» en los escritos y en la mente de R. L.,* EL, VII, 1964, pp. 155-170.

323. Idem: *El b. R. L. en sus relaciones con la escuela franciscana de los siglos XIII-XIV,* EL, IX, 1965, páginas 55-70; X, 1966, pp. 47-55; XI, 1967, pp. 89-119; XIII, 1969, pp. 51-65.

324. Oltra, M.: *Cuestiones trinitarias en D. Scoto y R. L.,* VV, 1940, pp. 287-292.

325. Idem: *Sugerencias acerca del mando en «Blanquerna»,* EL, IV, 1960, pp. 5-20.

326. Pagés, A.: *Le Desconhort ou le Découragement de R. L.,* Annales du Midi, 1938, pp. 113-156, 225-267.

327. Pastre, L.: *La pédagogia de R. L.,* Quaderns d'Estudi, Barcelona, 1916-1917, pp. 190-203.

328. Platzeck, E. W.: *Al margen del lulista P. A. R. Pasqual, O. cist.,* AST, 1941, pp. 183-197.

329. Idem: *La vida eremítica en las obras del b. R. L.,* Revista de la Espiritualidad, San Sebastián, 1942, páginas 61-79 y 117-143.

330. Idem: *Die Lullsche Kombinatorik. Ein erneuter Deutungs-und Darstellungsversuch mit Bezug auf die Westeuropaische Philosophie,* Franziskanische Studien, 1952, pp. 32-60 y 377-407.

331. Idem: *La Figura «A» del «Ars» luliano y la Esfera inteligible de Plotino,* SMR, 1953-1954, pp. 17-34; ML, 1955, pp. 57-62.

332. Idem: *La Figura «T» del «Ars» luliano y la doctrina de las significaciones,* SMR, 1953-1954, pp. 35-49; ML, 1955, pp. 73-87.

333. Idem: *De valore ad mentem b. R. L.,* Antonianum, Rome, 1955, pp. 151-184.

334. Idem: *R. L. Auffassung von der Logik,* EL, II, 1958, pp. 5-36 y 273-296.

335. Idem: *Esencia del arte luliano,* Orbis Catholicus, II, Barcelona, 1960, pp. 287-295.

336. Idem: *De tendentia beati Iobannis Duns Scoti versus divisionem formalem relationum respectu relationum tabellae, a beato R. L. propositae,* Antonianum (Roma, 1963), pp. 87-101.

337. Idem: *Das Leben des Seligen R. L.,* versión alemana con introduc. y notas de la *Vita Coëtanea,* Düsseldorf, 1964.

— Idem: *R. L. Sein Leben, seine Werke und die Grundlagen seines Denkes,* 2 vol., Düsseldorf, 1964 (núm. 73).

339. Idem: *R. L. allgemeiner Relationsbegriff unter besonderer Berücksichtigung der aristotelischen Auffassung,* «Metaphysik im Mittelalter», Berlín, 1963, pp. 572-581.

340. Idem: *Der Platonismus bei R. L.,* «Philosophische Jahrbuch GG», 1964, pp. 66-83.

341. Idem: *Descubrimiento y esencia del arte del b. R. L.,* EL, VIII, 1964, pp. 137-154.

342. Idem: *Von der lullischen zur kusanischen Denkform,* Mitteil. und Forsch. der Cusanus-Gesseschafts», IV, 1964, pp. 145-163.

343. Idem: *Der Naturbegriff R. L. im Rahmen seiner «Ars Magna»,* «A. III° Congrès Int. p. l'Etude de la Ph. Médiévale», Milán, 1966, pp. 90-113.

344. Pons, J. S.: *Réflexions sur le livre d'Ami et d'Aimé,* BH, 1933, pp. 23-31.

345. Pring-Mill, R. D. F.: *Some Lullian contributions to the Catalan technical lexicon with special reference to the terminological structure of R. L.'s world picture,* Cambridge, 1956.

346. Idem: *The Trinitarian World Picture of R. L.,* Romanistisches Jahrbuch, VII, 1955-1956, pp. 229-256.

347. Idem: *El número primitivo de las «dignidades» en el «Arte general»,* EL, 1957, pp. 309-334; II, 1958, pp. 129-156.

348. Idem: *El Microcosmos lu.lià,* Palma de M.-Oxford, 1961 y 1962, respectivamente.

349. Idem: *R. L. y el número primitivo de las dignidades en el «Ars general»,* Oxford, 1963.

350. Idem: *R. L. y la «De divisione naturae»,* EL, VII, 1963, pp. 167-180.

351. Idem: *R. L. y las tres potencias del alma,* EL, XII, 1968, pp. 101-130.

352. Probst, J. H.: *Caractére et origine des idées du b. R. L.,* Toulouse, 1912.

353. Idem: *La mystique de R. L. et l'Art de contemplació,* Münster, 1914.

354. Idem: *L'amour mystique dans l'«Amic e Amat» de R. L.,* AIEC, 1917, pp. 293-322.

355. Idem: *Lull, mystique pour l'action,* ML, 1935, páginas 436-445.

356. Idem: *R. Lulls Mystik, ihre Grundlage, ihre Form,* WW, 1935, pp. 252-265.

357. Idem: *Le b. R. L., chevalier par hérédité et par vocation,* Palma de Mallorca, 1944.

358. Idem: *Langage imagé et symboles du b. R. L.,* SMR, 1955, pp. 11-36, ML, 1955, pp. 151-176.

359. Puigdollers, M.: *Doctrinas pacifistas de R. L. en relación con la Comunidad Internacional,* Anales de la Universidad de Valencia, 1925-1926, pp. 208-222.

360. Reyes, A.: *Averroès y Lulio. El racionalismo averroista y el razonamiento luliano,* Caracas, 1940.

361. Rubió i Lluch, A.: *R. L. i el concepte de l'art en l'edat mitjana,* LPC, 1934, pp. 292-308.

362. Sala Molins: *Le refus de l'identification dans la mystique lullienne,* EL, IX, 1965, pp. 39-53 y 181-193.

363. Idem: *Au començement, R. L.*, «Europe», XII, 1967, pp. 18-25.

364. Salva, B.: *Qualiter fidei articuli sint demonstrabiles ex B. R. L. sententia,* SMR, 1955, pp. 1-10, et ML, 1955, pp. 141-150.

365. Sanchis Guarner, M.: *L'ideal cavalleresc definit per R. L.,* EL, II, 1958, pp. 37-62.

366. Sancho, A.: *La mística de R. L.,* Rev. de la Espiritualidad, 2, 1943, pp. 19-34.

367. Stöhr, J.: *Die Theologie des seligen R. L. nach seine Spätschriften,* Freiburg im Br., 1956.

368. Sugranyes de Franch, R.: *La doctrina misional de R. L.,* Orbis Catholicus, III, Barcelona, 1960, pp. 296-310.

369. Idem: *Els projectes de creuáda en la doctrina misional de R. L.,* EL, IV, 1960, pp. 275-290.

370. Sureda Blanes, F.: *Ideas filosófico-pedagógicas lulianas,* LC, 1941, pp. 685-706 y 949-973.

371. Idem: *Estética luliana...,* Rev. de Ideas Estéticas, Madrid, 1944, pp. 3-51 y 103-114.

372. Torrás i Bages: *La tradició catalana,* Obras compl., VI, Barcelona, 1935, pp. 274-380.

373. Tusquets, J.: *Posició de R. L. en el problema de la eternitat del món,* Criterion, I, pp. 95-114.

374. Idem: *R. L. pedagogo de la Cristiandad,* Madrid, 1954.

375. Urmeneta, F. D.: *El pacifismo luliano,* EL, II, 1958, pp. 197-208.

376. Van Steenberghen, F.: *La significación de l'oeuvre antiaverroiste de R. L.,* EL, IV, 1960, pp. 113-128.

377. Verdaguer, J.: *Perles del «Llibre d'Amic et d'Amat»,* Barcelona, 1908.

378. Wieruszowski, H.: *R. L. et l'idée de la Cité de Dieu. Quelques nouveaux écrits sur la Croisade,* M. L., 1935, pp. 403-426.

379. Wohlhaupter, E.: *R. L. und die Rechtwissenschaft,* Ernst Mayer Festschrift, Weimar, 1932, pp. 169-202.

380. Idem: *R. L. ein Vorläufer der Postglossatorem,* «Atti del Congresso internazionale di diritto romano», Roma, 1934, pp. 493-514.

381. Xiberta, B.: *La doctrina del Doctor Iluminado beato R. L., sobre la demostrabilidad de los dogmas, juzgada a la luz de la Historia y de la Sagrada Teología,* SMR, 1947, pp. 5-32.

382. Yates, R. A.: *The Art of R. L. (An Approach to it through Lull's Theory of the Elements),* Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Londres, 1954, pp. 115-173.

383. Idem: *La teoría luliana de los elementos,* EL, III, 1959, pp. 237-250.

384. Idem: *R. L. y Johannes Scotus Eriugena,* EL, VI, 1962, pp. 71-81.

385. Zambella: *Intorno a possibili fonti di Lullo e ad alcuni sviluppi della sua combinatoria, etc.,* «A. III Congrès Int. de Ph. Médiévale», Milán, 1966, pp. 587-593.

386. Zaragüeta, J.: *Cómo cabría entender en la filosofía actual el ascenso del entendimiento,* EL, IV, 1960, páginas 257-273.

387. Idem: *La vida de Blanquerna culminante en la contemplativa del amor divino,* EL, VI, 1962, pp. 51-70.

5. *Bibliografía posterior a la redacción de este libro.* (Por cortesía del Dr. Sebastián Garcías Palou.)

388. Andreu de Palma: *El mon millor, en els seus aspectes social i religios, segons les obres del beat Ramon Llull,* EL, XIX, 1975, pp. 53-59.

389. Capanaga, V.: *San Agustín y el lulismo,* Augustinus, XXI, 1976, pp. 3-15.

390. Eijo Garay, L.: *Las dignidades lulianas,* EL, XVIII, 1974, pp. 26-46.

391. Esteva de Sagrera, J.: *Ramon Llull y Arnau de Vilanova ¿alquimistas?,* Medicamenta, XIX, 1974, pp. 129-138.

392. Gandillac, Maurice de: *El «Raimund Llull» del P. E.-W.* Platzeck, EL, XVIII, 1974, pp. 62-87.

393. Garcías Palou, S.: *Ramon Llull y la abolición de los templarios,* Hispania Sacra, XXVI, 1973, pp. 123-136.

394. Idem: *Los diálogos teológicos en el pensamiento de Ramon Llull,* Communio, VII, 1974, pp. 229-243.

395. Idem: *Estudios histórico-lulianos,* EL, XVIIII, 1974, pp. 88-114.

396. Idem: *Ramon Llull ante la convocación del concilio de Vienne,* EF, 76, 1975, pp. 343-358.

397. Idem: *La renuncia del Papa «Blanquerna» al Papado,* EL, XIX, 1975, pp. 61-70.

398. Gaya Estelric, J.: *El conocimiento teológico, como precepto, según Ramon Llull,* EL, XVIII, 1974, pp. 47-51.

399. Idem: *La concepción luliana de «punctum» en su contexto medieval,* EL, XIX, 1975, pp. 41-51.

400. Genovard Rosselló, C.: *Historia de las instituciones pedagógicas lulianas en Mallorca,* EL, XVIII, 1974, páginas 180-188.

401. Gracia, J. J.: *The Structural Elements of Necèssary Reason in Anselm and Llull,* Diálogos, IX, 1973, páginas 105-129.

402. Idem: *La doctrina luliana de las razones necesarias en el contexto de algunas de sus doctrinas epistemológicas y sicológicas.* EL, XIX, 1975, pp. 25-40.

403. Llinarès, A.: *La presencia de Ramon Llull en Francia,* EL, XIX, 1975, pp. 107-115.

404. Morey, G.: *Nuevos datos sobre el primitivo ermitorio de Ramon Llull en el monte de Randa,* EL, XIX, 1975, pp. 117-120.

405. Oliver, A.: *El agustinismo político de Ramon Llull,* Augustinus, 21, 1976, pp. 17-35.

406. Perarnau, J.: *Un manuscrit lul.lià no identificat,* AST, XLVI, 1973, pp. 71-82.

407. Pérez Martínez, L.: *Una nueva versión del poema de Francisco Prats sobre Ramon Llull,* EL, XVIII, páginas 143-151.

408. Platzeck, E.-W.: *De existentia essentiae divinae sive Primae Causae respectu conceptu aeternitatis secundum Raimundum Lullum,* EL, XIX, 1975, pp. 5-24.

409. Pons, A.: *Beatriu de Pinos i l'Estudi General,* EL, XIX, 1975, pp. 81-105.

410. Pring-Mill, R. D.: *Els recontaments de l'Arbre exemplifical en Ramon Llull: la transmutació de la ciència en literatura,* Actes del Tercer Col.loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes, Oxford, 1976, páginas 311-323.

411. Riedlinger, H.: *Ramon Lull und Averroes nach dem Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois,* en: C. P. Mayer (ed.), Scientia Augustiniana, Würzburg, 1975, pp. 184-199.

412. Rodríguez Díez, J.: *La inmortalidad del alma en san Agustín y Ramon Llull,* Augustinus, XXI, 1976, páginas 37-58.

413. Trias Mercant, S.: *El «microcosmos luliè» del prf. Pring-Mill,* EL, XVIII, 1974, pp. 52-61.

414. Idem: *Raíces agustinianas en la filosofía del lenguaje de R. Llull,* Augustinus, XXI, 1976, pp. 59-80.

415. Urvoy, D.: *L'apport de Fr. B. de Sahagún à la solution du probleme lullien de la comprehension d'autrui,* EL, XVIII, 1974, pp. 5-24.

416. Idem: *Le role des facteurs culturels comme lien entre la mentalité islamique et la pensée lullienne: l'exemple de la musique,* EL, XIX, 1975, pp. 71-80.

417. Xiberta, B.: *La doctrina del maestro Ramon Llull sobre la demostración de los dogmas, juzgada a la luz de la Historia de la Teología,* EL, XVIII, 1974, pp. 152-179.

APENDICE IV

MANUSCRITOS LULIANOS DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Apud. Florencio Marcos Rodríguez: *Los manuscritos pretridentinos hispanos de ciencias sagradas en la Biblioteca Universitaria de Salamanca,* Salamanca, IHTE, 1971.

1. Núm. 1.870. S. XV, papel, 225 × 150 mm. (150 × × 90), ff. 111 (ff. 3-108). RAIMUNDO LULIO, DE ASCENSU ET DESCENSU INTELLECTUS. «*Deus cum gratia influentiarum sublimis. Incipit "liber de ascensu et descensu intellectus". Quoniam aliqui homines seculares desiderant scientias adquirere... X ... probantes dictam incarnationem. "De fine huius libri". Ad laudem et honorem beatissime Trinitatis fininit Raymundus istum librum in monte Pessullano in mense marci anno trecentessimo quarto incarnationis domini nostri Ihesu Christi. Istum enim librum commendamus in custodia dicte beatissime trinitatis. Finito libro laus et gloria Christo Amen. Ihesu Christus benedictus. Amen.*»

Letra gótica cursiva. Iniciales en rojo. Rúbricas. Calderones en rojo y verde. Apostillas. Reclamos. Signaturas. El f. 1 dice: «Iste liber est domini Marci portugalensis de Villa». F. 1-2 y 108 v. vac. Emc: Pasta española. Sign. ant: Colegio de San Bartolomé 281. Biblioteca de Palacio, VII-D5, 2-G-5, 765.

2. Núm. 1.875. S. XV, papel, 220 × 140 mm. (150 × × 90), 1 ff. 104 (ff. 1-87). RAIMUNDO LULIO. LIBER DE GENTILI ET TRIBUS SAPIENTIBUS. «*Deus excellentissime... Incipet "liber de gentili et tribus sapientibus super rationibus trium legum". Cum longi temporis participatione ... X ...*

summi Dei. Explicit liber. Deo gratias ... Ego nimis pecator sacerdos indignus Ihoannes Martini de Baluas diocesis burgensis tuus famulus tibi humiliter gracias refero propter beneficium ueri intellectus mihi collatum. Et bendicta sit virgo Maria.»

2 (ff. 88-104). RAIMUNDO LULIO, «ARS BREVIS QUAE EST IMAGO ARTIS GENERALIS». *Deus cum tua gracia, sapientia et amore... Ratio quare facimus istam artem breuem ... X ... sine magister doceat scolares de predictis. Ad honorem... finiuit Raymundus hunc librum Pisis in monasterio sancti Dominici mense januarii, anno Mª CCC septimo Incarnationis D. n. I. X.*

Letra gótica cursiva. Rúbricas. Reclamo en todos los ff. Iniciales sencillas y calderones en rojo. Enc.: Pasta española. Sign. ant.: Colegio de San Bartolomé. Biblioteca de Palacio, VII, 2-G-5, 789.

3. Núm. 2.312. 2 (ff. 73-100 v.). ¿RAIMUNDO LULIO? DE XIV ARTICULIS FIDEI. «*De XIIII articulis fidei*» *Dominus quemadmodum... «De primo articulo qui est credere unum Deum». Unitas diuina infinita ... X ... voluntatis placitum semper fiat.*

3 (ff. 101-105 v.). RAIMUNDO LULIO (PSEUDO), ART DE CONFESSIO. *Com a so saber sia a molts cosa nescessaria ... X ... datme penitentia saludable. Explicit. Deo gracias. Amen.*

4 (ff. 105 v.-108). ¿RAIMUNDO LULIO? DICTAT DELS INFANTS. «*Deus per fer a vos honrrament...*» *Com los infeels sien error ... X .... por pauor o por amor. Acabada es... la doctrina de aqueste ditado de los infantes... E per todas las gentes del mundo. Amen.*

6 (ff. 108-112). RAIMUNDO LULIO (PSEUDO). LIBER DE VIRTUTIBUS, DE PECCATIS ET DE POTENTIIS. «*Venerande Deus... Incipit liber iste qui fertur fore de virtute veniali...*» *Quoniam plerique homines ... X ... et dignoscere ipsa et eorum inicia. Unde cum ista scientia sit tam alta tamque profunda*

supplicat Raymundus illustrissimo et excellentissimo domino regi Maioricarum quatenus dignetur istum benigne et fauorabiliter recipere librum qui est compositus ad honorem... creatoris. Explicit Raymundus Lulii istum librum in ciuitate Maiorice in mense vocato aprili anno incarnationis Ihesu Christi millesimo CCC° tercio decimo. Deo gratias.

7 (ff. 112-112 v.). RAIMUNDO LULIO (PSEUDO). FORMA O DOCTRINA SENS NEGUNA SPLANACIO. *Aquelles que volrran rebre la dicta forma pus brev sens neguna splanacio... Aquestos son los X manaments ... X ... e pecats ne esquiuara.* (ff. 116-113) vacat.

8 (ff. 117-131 v.). RAIMUNDO LULIO (PSEUDO). LIBRE DE ARTE DE CONFESSIO DEL PRELET. «*Deus qui sots piedos e misericordios... fac libre de arte de confessio del prelet*». *Com multos sien que desigen saber que es confessio ... X ... la habit tan solament. Finido es aquesta art de confessio... en la ciudat de Valencia en lo mes de agost... de MCCCXVII... ordinat unxit.*

Letra gótica cursiva de varios escribas. Iniciales en rojo.

Enc.: Pasta española. Sign. ant.: Colegio de San Bartolomé, 111. Biblioteca de Palacio, VII-J-5, 2-I-6, 1360.

4. Núm. 2.577. S. XIV (finales), perg. 290 × 200 mm. (195 × 135) ff. 103, col. 2 (ff. 88-102 v.). RAIMUNDO LULIO. EPISTOLA AD BONIFACIUM VIII DE LIBRO DE ARTICULIS FIDEI. «*Apostrophe ad summum pontificem*». *Suscipiat sublimis apex reuerenda corona...* «*Deus in virtute tua sperantes...*» *Ad probationem articulorum fidei attendentes ... X ... et etiam fortiora.* «*Huius operis compositi loci descriptio. Factus fuit iste tractatus Rome anno domini Mi° CC° nonagessimo sexto, et completus ibidem in vigilia beati Iboannis Baptiste precursoris domini Ihesu Christi...*

Letra gótica cursiva. Reclamos. Rúbricas.

Enc.: Pasta española. Sign. ant.: Colegio de San Bartolomé, 126. Biblioteca de Palacio, VII-Y-3, 2-H-4, 931.

RAIMUNDO LULIO INDEX:

Ars brevis, 1875, núm. 2.
Art de confessiò, 2311, núm. 3.
De ascensu et descensu intellectus, 1870.
De XIV articulis fidei, 2311, núm. 2.
Dictat del infants, 2311, núm. 4.
Epistola ad Bonifatium VIII de articulis fidei, 2577.
Forma o doctrina sens nenguna splanaciò, 2311, núm. 7.
Liber de virtutibus, de peccatis et potentiis, 2311, núm. 6.
Liber de gentili et tribus sapientibus, 1875, núm. 1.
Libre de art de confessiò del prelet, 2311, núm. 8.

LAMINAS

BEATI

RAYMUNDI

LULLI

DOCTORIS ILLUMINATI

ET

MARTYRIS

OPERA.

QUINQUE SÆCULORUM VICISSITUDINIBUS

ILLÆSA ET INTEGRA SERVATA,

Et omnibus Terrarum Orbis partibus jam collecta, recognita, à mendis purgata, & in unum corpus adunata, in quibus ipsemet B. Author exponit admirandam & non humanâ industriâ sed superno Lumine acquisitam Scientiam Scientiarum & Artem Artium, à non paucis in vanum impugnatam, à multis laudabiliter investigatam, & ex parte inventam, à neminè verò ad supremum perfectionis apicem nisi à solo Divo Authore perductam.

IN QUA

DEUS ET CREATURA, INFINITUM ET FINITUM

uno modo confluunt in unum Opus Sapientiæ & Scientiæ,

Sapientibus & Prudentibus hujus Sæculi absconditum,

Parvulis autem revelatum & manifestum.

Comprehenditur primis quatuor Tomis Methodus hactenus incognita Synthesis & Analysis speciosæ universalissima realis & intentionalis, naturalis & artificialis, quâ per supremas primitivas veras & necessarias Demonstrationes non solum Principia singularum Scientiarum & Artium sed & earum Principiata mirificentur, profundissima Naturæ & Artis Secreta revelantur, Artes Combinatoriæ naturalis numeros, ordines & leges principiorum universalium & particularium rerumque habendarum, proprietates, actiones & passiones &c. explicantur. In reliquis vero Tomis ipsius Scientiæ & Artis Usus in singulis Scientiis & Artibus particularibus mirifice demonstratur; hic clauditur, quidquid in hac mortali Vita homines intellectu attingere & Voluntate capere possunt.

CIO SACRÆ

ET PERMISSU SUPERIORUM.

1. Portada de la edición maguntina de las obras de R. Llull. Ejemplar de la B.U.S. sig. $\frac{1}{6184}$, procedente de la Bib. del Colegio de la Compañía de Jesús, donado por el arzobispo de Burgos don Manuel de Samaniego.

BEATI

RAYMUNDI

LULLI

DOCTORIS ILLUMINATI

ET

MARTYRIS

OPERUM

TOMUS I.

In quo continentur sequentes Tractatus:

Ars Magna & Major seu Ars Compendiosa inveniendi Veritatem.
Ars Universalis seu Lectura super Artem Compend. inveniendi Verit.
Liber Principiorum Theologiæ.
Liber Principiorum Philosophiæ.
Liber Principiorum Juris.
Liber Principiorum Medicinæ.

Anno Salutis Humani M DCC XXI

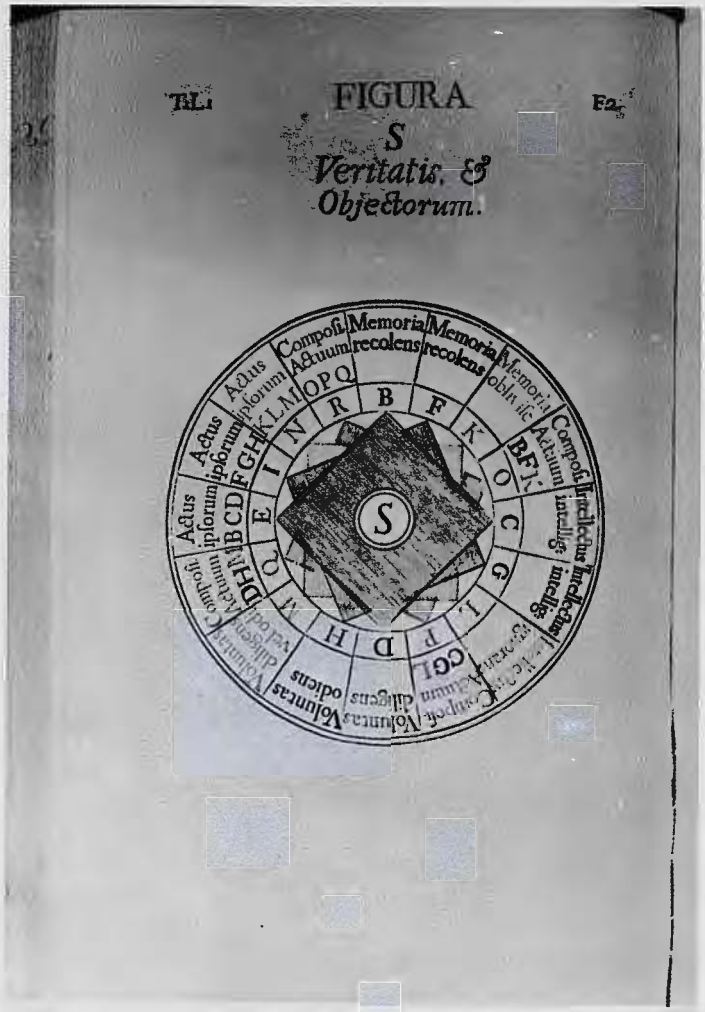
MOGUNTIÆ,

EX OFFICINA TYPOGRAPHICA MAYERIANA,

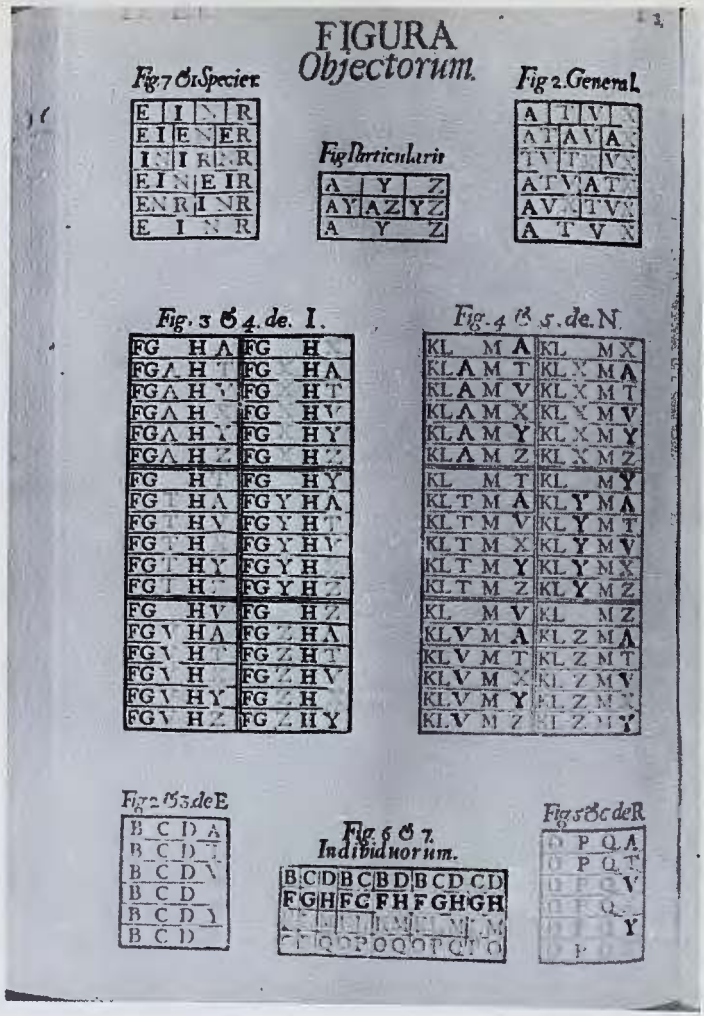
Per JOANNEM GEORGIUM HÄFFNER

2. Portada correspondiente al vol. I de la edit. maguntina (del mismo ejemplar de la figura 1).

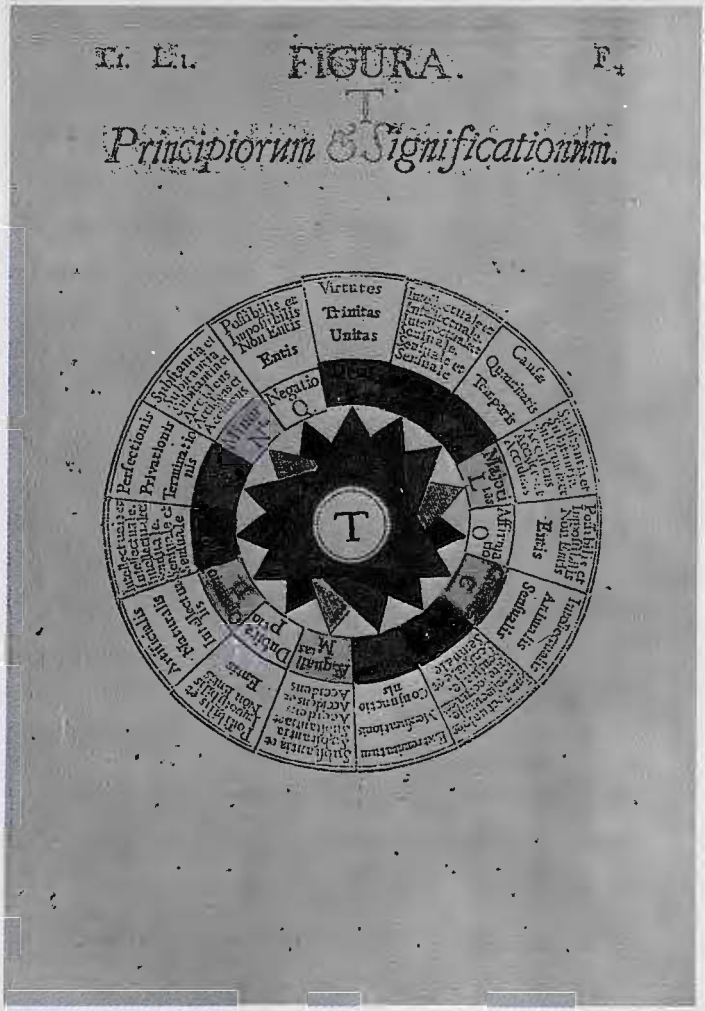
3. Figura A, Dios y sus «dignidades», del *Art abreujada de trobar veritat, Ars Magna primitiva* (del mismo ejemplar de la figura 1).



4. Figura S, potencias del alma, del *Art abreujada de trobar veritat, Ars Magna primitiva* (del mismo ejemplar de la figura 1).



5. Figuras auxiliares «objetos» de la figura S, del *Art abreujada de trobar veritat, Ars Magna primitiva* (del mismo ejemplar de la figura 1).

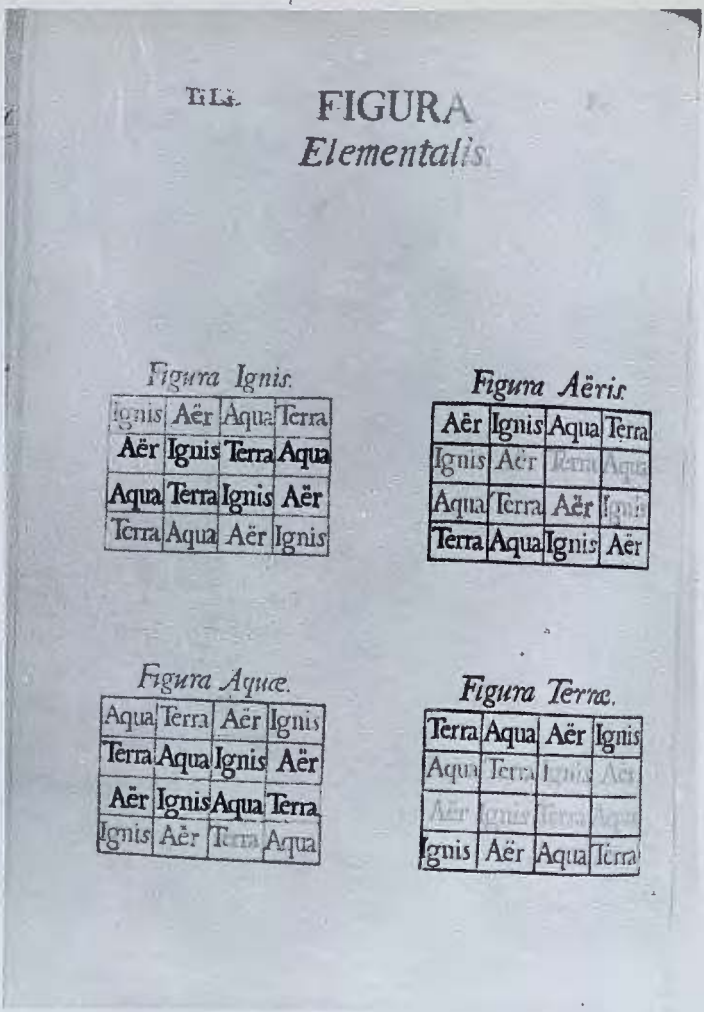


Tr. E.1. FIGURA. F.4

T

Principiorum & Significationum.

6. Figura T, «principios y significados», del *Art abreujada de trobar veritat, Ars Magna primitiva* (del mismo ejemplar de la figura 1).



Ti Li.

FIGURA
Elementalis

Figura Ignis.

Ignis	Aër	Aqua	Terra
Aër	Ignis	Terra	Aqua
Aqua	Terra	Ignis	Aër
Terra	Aqua	Aër	Ignis

Figura Aëris.

Aër	Ignis	Aqua	Terra
Ignis	Aër	Terra	Aqua
Aqua	Terra	Aër	Ignis
Terra	Aqua	Ignis	Aër

Figura Aquæ.

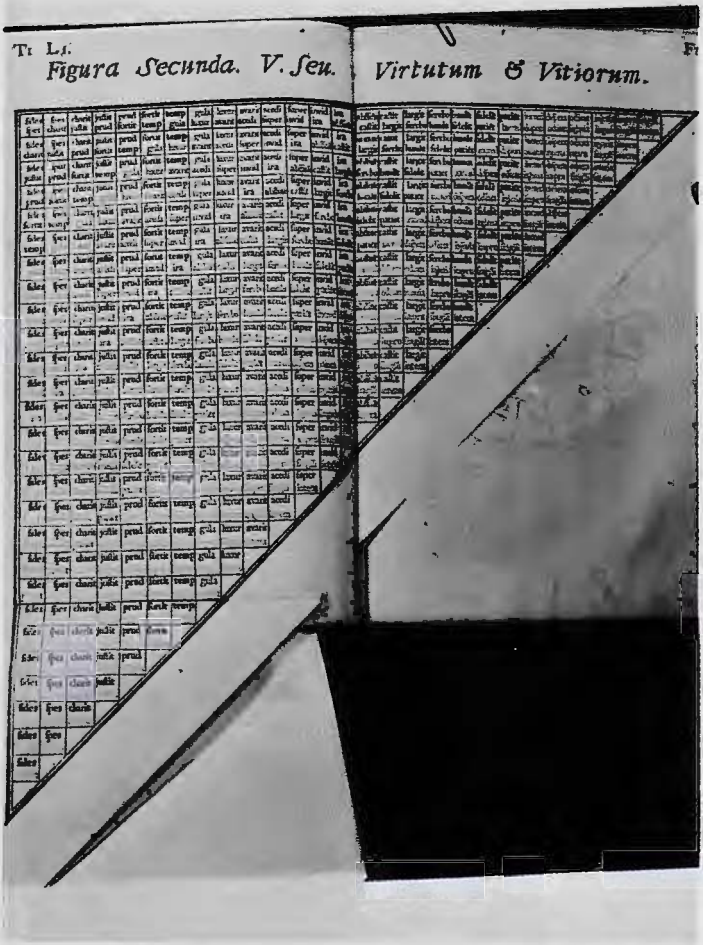
Aqua	Terra	Aër	Ignis
Terra	Aqua	Ignis	Aër
Aër	Ignis	Aqua	Terra
Ignis	Aër	Terra	Aqua

Figura Terræ.

Terra	Aqua	Aër	Ignis
Aqua	Terra	Ignis	Aër
Aër	Ignis	Terra	Aqua
Ignis	Aër	Aqua	Terra

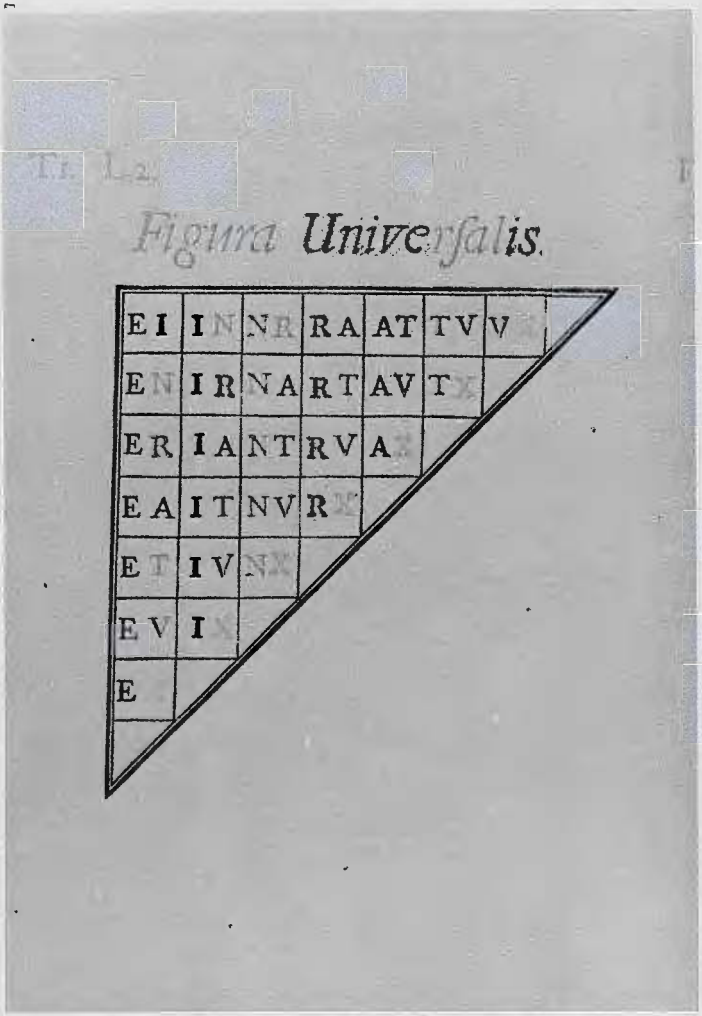
7. Figura de los «cuatro elementos», auxiliar de la figura T, del *Art abreujada de trobar veritat, Ars Magna primitiva* (del mismo ejemplar de la figura 1).

8. Figura V, «virtudes y vicios», del *Art abreujada de trobar veritat, Ars Magna primitiva* (del mismo ejemplar de la figura 1).

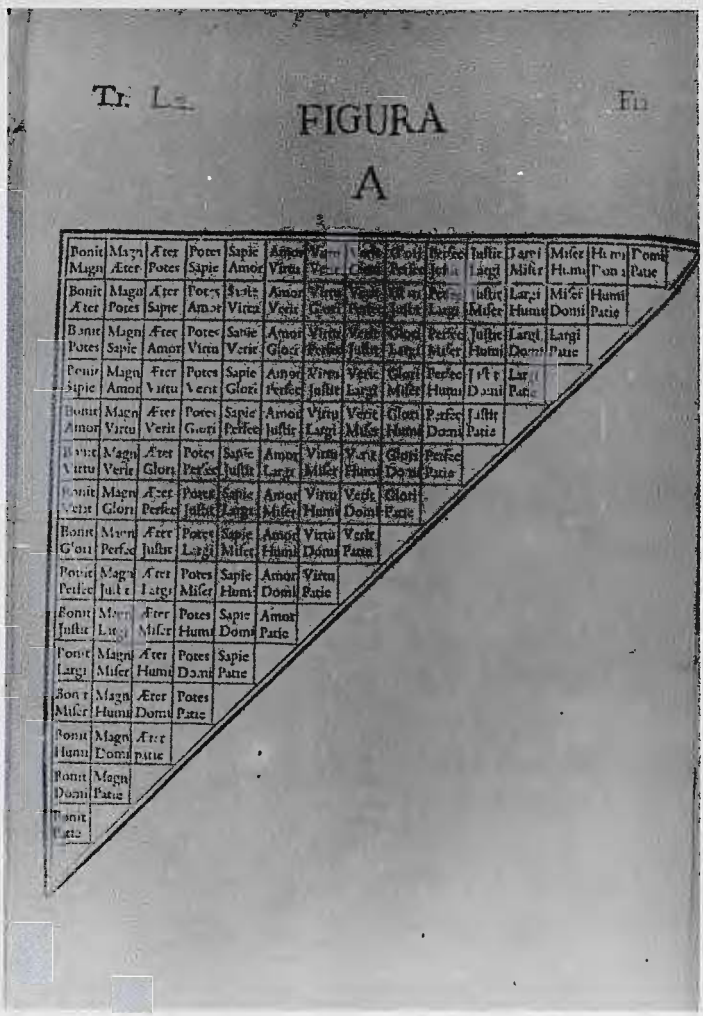


9. Figura de las «virtudes fundamentales, pecados capitales y sus contrarios», auxiliar de la figura V del *Art abreujada de trobar veritat, Ars Magna primitiva* (del mismo ejemplar de la figura 1).

10. Figura X, de los «opuestos o de la predestinación», del *Art abreujada de trobar veritat, Ars Magna primitiva* (del mismo ejemplar de la figura 1).



11. Figura «universal» de la *Ars universalis* (del mismo ejemplar de la figura 1).

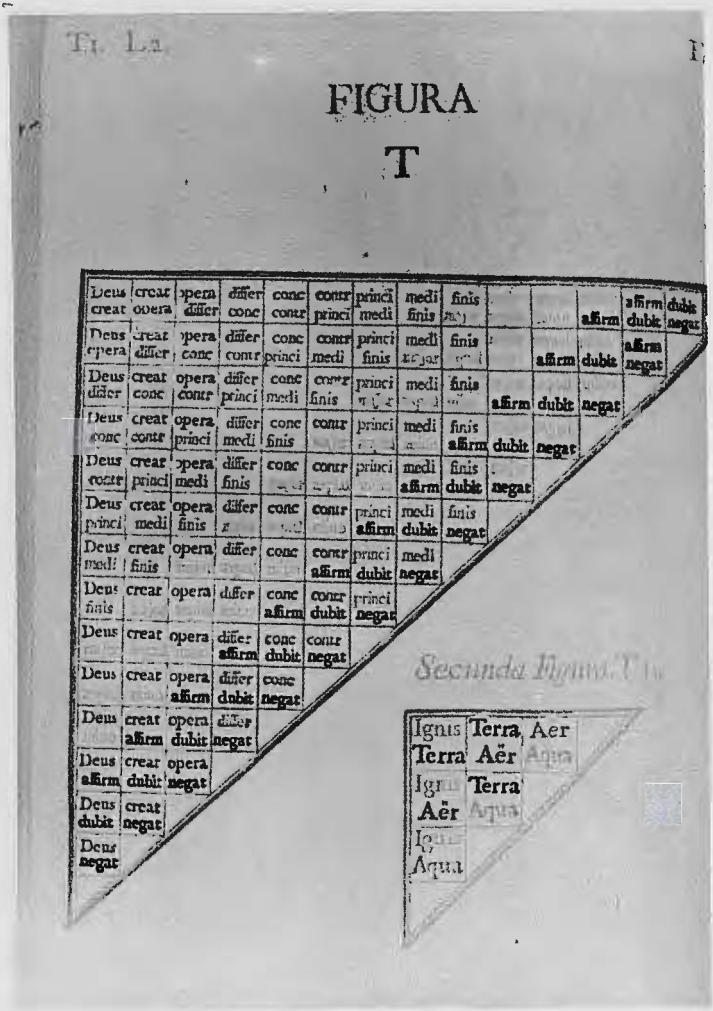


FIGURA

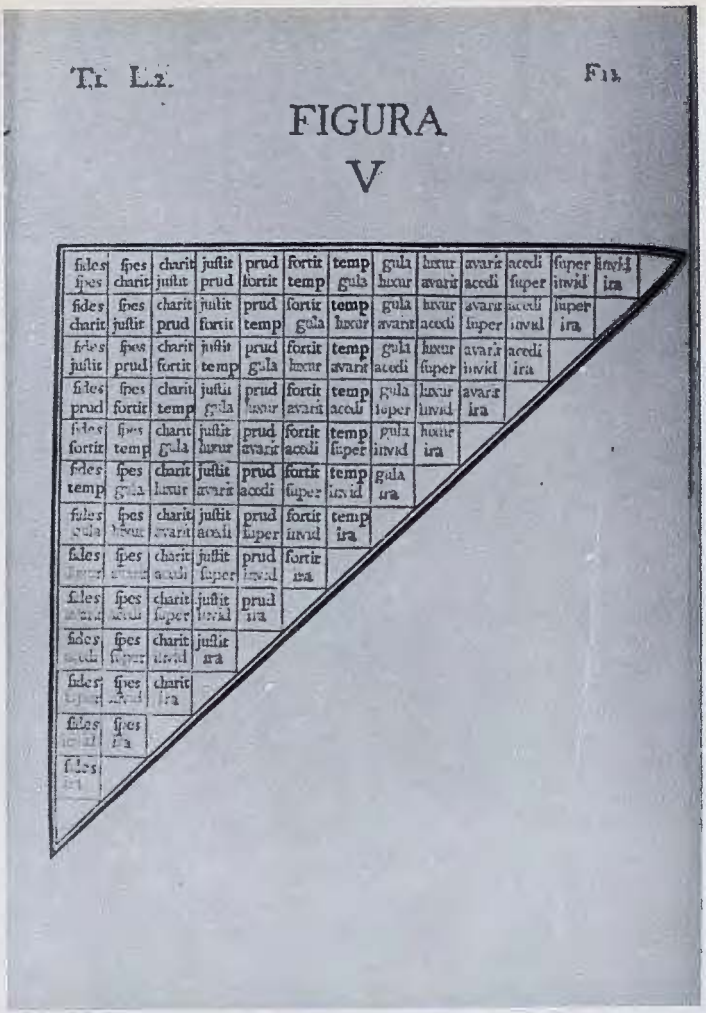
A

Bonit Magn	Magn Æter	Æter Potes	Potes Sapie	Sapie Amor	Amor Virtu	Virtu Verit	Verit Glori	Glori Perfec	Perfec Justit	Justit Largi	Largi Miser	Miser Humi	Humi Domi
Bonit Æter	Magn Potes	Æter Sapie	Potes Amor	Sapie Virtu	Amor Verit	Virtu Glori	Verit Perfec	Glori Justit	Perfec Largi	Justit Miser	Largi Humi	Miser Domi	Humi Patie
Bonit Potes	Magn Sapie	Æter Amor	Potes Virtu	Sapie Verit	Amor Glori	Virtu Perfec	Verit Justit	Glori Largi	Perfec Miser	Justit Humi	Largi Domi	Largi Patie	
Bonit Sapie	Magn Amor	Æter Virtu	Potes Verit	Sapie Glori	Amor Perfec	Virtu Justit	Verit Largi	Glori Miser	Perfec Humi	Justit Domi	Largi Patie		
Bonit Amor	Magn Virtu	Æter Verit	Potes Glori	Sapie Perfec	Amor Justit	Virtu Largi	Verit Miser	Glori Humi	Perfec Domi	Justit Patie			
Bonit Virtu	Magn Verit	Æter Glori	Potes Perfec	Sapie Justit	Amor Largi	Virtu Miser	Verit Humi	Glori Domi	Perfec Patie				
Bonit Verit	Magn Glori	Æter Perfec	Potes Justit	Sapie Largi	Amor Miser	Virtu Humi	Verit Domi	Glori Patie					
Bonit Glori	Magn Perfec	Æter Justit	Potes Largi	Sapie Miser	Amor Humi	Virtu Domi	Verit Patie						
Bonit Perfec	Magn Justit	Æter Largi	Potes Miser	Sapie Humi	Amor Domi	Virtu Patie							
Bonit Justit	Magn Largi	Æter Miser	Potes Humi	Sapie Domi	Amor Patie								
Bonit Largi	Magn Miser	Æter Humi	Potes Domi	Sapie Patie									
Bonit Miser	Magn Humi	Æter Domi	Potes Patie										
Bonit Humi	Magn Domi	Æter Patie											
Bonit Domi	Magn Patie												
Bonit Patie													

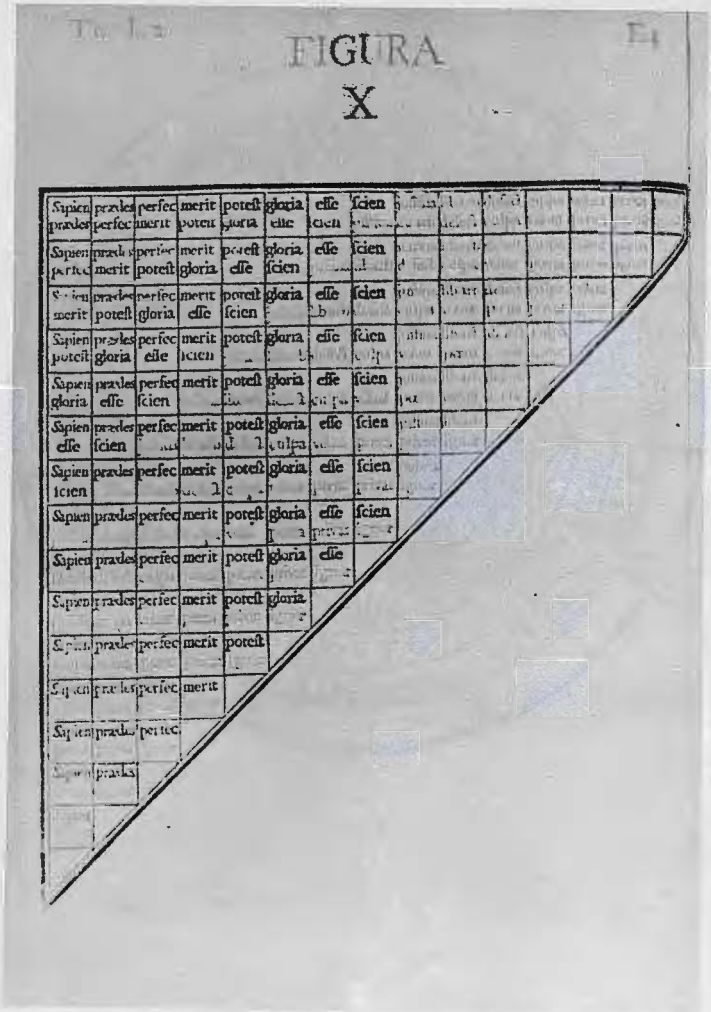
12. Figura A de la *Ars universalis* (del mismo ejemplar de la figura 1).



13. Figuras T, primera y segunda, de la *Ars universalis* (del mismo ejemplar de la figura 1).



14. Figura V de la *Ars universalis* (del mismo ejemplar de la figura 1).



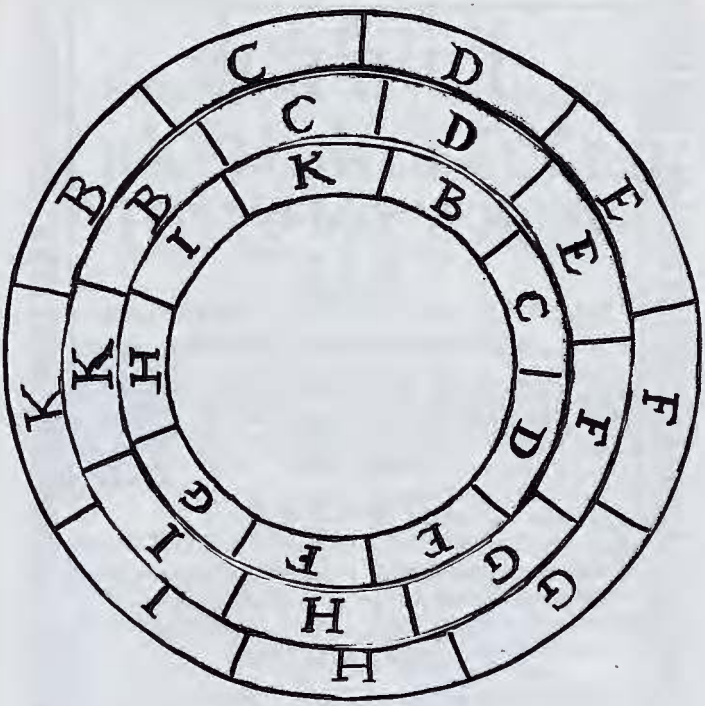
15. Figura X de la *Ars universalis* (del mismo ejemplar de la figura 1).

16. Figura A de la *Ars Magna generali ultima* (Edit. L. Zetzner, Strasburgo, 1609).

17. Figura T de la *Ars Magna generali ultima* (del mismo ejemplar de la figura 16).

BC	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	
BE	CF	DG	EH	FI	GK		
BF	CG	DH	EI	FK			
BG	CH	DI	EK				
BH	CI	DK					
BI	CK						
BK							

18. Figura tercera de la *Ars Magna generalis* ***ultima*** (del mismo ejemplar de la figura 16).



19. Figura cuarta de la *Ars Magna generalis ultima* (reproducción del montaje del autor sobre la figura de la edit. Zetner, para hacer girar los tres discos, de acuerdo con modelos de los mss).

✠

LIBER
APOLOGETICUS
ARTIS MAGNÆ
B. RAYMUNDI
LULLI

DOCTORIS ILLUMINATI ET MARTYRIS
Scriptus intus & foris

AD JUSTAM ET PLENARIAM DEFENSIONEM
famæ Sanctitatis & doctrinæ ejusdem ab injuriosâ
calumniâ ipsi iniquè, opinativè & qualiter-
cumque illatâ.

AUTHORE
R. P. F. BARTHOLOMÆO FORNES
Prædicatore Apostolico & Generali, S. Theol. Lectore,
& in Salmantina Universitate Philosophiæ ac S.
Theol. Baccalaureo, ac Linguæ Hebraicæ
& S. Theol. Procathedratico.

VERBO DEI
INCARNATO DICATUS
PER TRIPLICEM LULLIANAM ACADEMIAM
Majoricensem, Moguntinam, & Salmanticensem.

Salmanticæ: apud Nicolaum Josephum Villargordo
Typographum. Anno 1746.

20. Portada del *Liber apologeticus Artis Magnae B. Baymundi Lullo*, de Bartolomé Fornés, impreso por Nicolás Vllargordo en Salamanca, en 1746 (ejemplar de la Bib. de la Pontificia Universal de Salamanca).

LIBER
APOLOGETICUS ARTIS MAGNÆ
B. RAYMUNDI LULLII
DOCTORIS ILLUMINATI ET MARTYRIS
Scriptus intùs, & foris, & ejus
DIVISIO.

LIBER iste, Artis semitas insequendo, in duas Partes dividitur, quarum prima tractat de contraria opinione Rmi. P. M. Feijoò, & quorumcumque Antilullistarum. Et in quatuor Distinctiones dividitur. Prima Distinctio de primis contrariis assertionibus tractat, & in tria dividitur Capita. Caput primum est de primo & secundo numero contrarię assertionis. Pag. 3. Cap. 2. De proprietatibus Artis Lullianæ. P. 4. Cap. 3. De responsione ad contrariam assertionem primi Capitis. P. 23.

Distinctio 2. tractat. de contrariis assertionibus numeri 3. Feijoannæ Epistolæ, & dividitur in 6. Capita. Cap. 1. de Sanctitate B. Raymundi, ubi etiam ponitur totum Instrumentum Sententiæ Diffinitivæ pro ipso. P. 27. Cap. 2. de aliis Testimoniis. p. 66. Ca. 3. de Doctrina B. Raymundi. p. 71. Cap. 4. de illuminatione ejusdem. p. 73. Cap. 5. de cognitione practica Chrysopeiæ B. Raymundi. p. 77. Cap 6. de majoritate numeri & qualitatis appretiantium Artem Lullianam & ejus Authorem. P. 100.

Distinctio 3. tractat de contrariis assertionibus numeri 4. prædictæ Epistolæ, & dividitur in 8 Capita. Cap. 1. Quòd Ar Lulliana est plus quàm noa Logicę Species. p. 140. Cap. Quòd hæc Ars præstat omnn Scientiam. p. 143. Cap. 3. Quòd Ars Lulliana dat omnem notitiam pertinentem

A ad

21. Página del *Liber apologeticus*, de B. Fornés (ejemplar de la Bib. de la Pontificia Universidad de Salamanca).

ſciat,qui in illa doctus evaſerit.Bene quidē, ſi aliquis certò ſciret, impoſsibilem eſſe Chryſopœiam,etiā certò ſciret neminē eſſe factū,nec poſſe fieri divitē illa mediante;ſimilitèr eſſet de Arte Lulliana,ſi eſſet impoſsibilis; quia,ſcitā cauſę impoſsibilitate,etiā effectūs impoſsibilitas ſcitur.Cùm autē in dicta probatione utrāque Ars ſupponatur;ideò probanti negatur,ſe ſcire,neminē factum eſſe divitem mediante Chryſopœia; & paritèr,ſe ſcire,neminem factum eſſe doctum mediante Lulliana Arte,negatur; licèt hac mediante aliquem doctum, & illa mediante aliquem divitem factum eſſe non ſciat; quia ex ſola non ſcientia Dei infertur non exiſtentia rei; non verò ex non ſcientia creaturæ: cùm ſolus Deus (ſic loquendo poſſet dicere; id non ſcio: ergo non eſt.

65 Unde vereor, quid Summuliſtæ de Feijoanæ probationis efficacia ſint dicturi;&,ſi talis indolis eſt probatio efficaciſsima,qualis erunt,aliæ probationes non adeò efficaces?Fateor quidem coram Deo,Lullianam Artem cum ſolis hujuſmodi armis poſſe impugnari, quod experimentalitèr didici ipsâ ex adverſitate; veritas enim non eſt contraria veritati;ſicque Ars Lulliana veris non conquaſſabitur armis.Cùmque,demonſtratâ probationis omniū fortiſsimæ & efficaciſsimę nullitate,ſupervacaneum eſſet in aliarum nullitate convincendâ inutilitèr immorari;debellatâ enim Metropoli, ſuburbia & pagi tradi coguntur;idcircò dignetur Rms Antilulliſta hoc unum de Lullianę Artis utilitate benignè & rationabilitèr recipere ſpecimen(quod n.75.deſiderare videtur)utì non ex ſola paſsione, ſed ſimùl ex verâ ratione oblatum;in quo ſolo, facillìmum videns infimo Lulliſtatum, quod aliis Sapientibus impoſsibile videbatur, ſolutio nempe prædictis objectionibus exhibita; poterit quidē de maximâ Lullianę Artis utilitate,& neceſsitate manere certificatus.

66 Et, ſi majus ſpecimen de dicta utilitate requirat; ſuì ſit beneplaciti hunc liberis & tranquillis oculis perluſtrare libellum,attentè legere, & mente capere ipſum; ſi autem maximum adhuc deſideret, majores exſerat vires,fortioraque arma opponat,ut rationali mediante conflictu,& Religioſâ animorum concordiâ veritatis honorem honori proprio præferentium,prout juſtitia poſtulat; in vera pace quieſcamus: Supremâ præſtante Veritate, & B. Raymundo opem præbente, cui etiam Rmus Feijoò ramquam ſupernâ Gloriâ jam Beato, poſt oppoſitam tempeſtatem, mirabili quodam modo in fine ſuę 2. Epiſtolę ſe recommendat.

Omnia à me ſcripta, & ſcribenda indefectibili S.R.Eccl.correctioni,verorumque Sapientum judicio humilitèr ſubjicio. LIBER

22. Página del *Liber apologeticus,* de B. Fornés (ejemplar de la Bib. de la Pontificia Universidad de Salamanca).