Zeitschrift: Hispanica Helvetica
Herausgeber: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos
Band: 2 (1991)

Artikel: De Raimundo Lulio al Vaticano II : artículos escogidos
Autor: Sugranyes de Franch, Ramon
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-840881

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 25.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

RAMON SUGRANYES DE FRANCH

DE RAIMUNDO LULIO AL VATICANO II

(Artículos escogidos)



ISPANICA ELVETICA 2

RAMON SUGRANYES DE FRANCH

DE RAIMUNDO LULIO AL VATICANO II

(ARTICULOS ESCOGIDOS)

ISPANICA ELVETICA 2

RAMON SUGRANYES DE FRANCH

DE RAIMUNDO LULIO AL VATICANO II

(Artículos escogidos)

Dibujos de Ignasi Tarrida

© Ramón Sugranyes de Franch
© Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, Lausanne, 1991
Redacción: Antonio Lara Pozuelo y Luis López Molina
ISBN 2-940028-00-1

Suscripción: Hispanica Helvetica
Sección de español
Université-BFSH 2
CH-1015 Lausanne

Mise en page SenA Design, Servion
Imprimerie de la Cité, Lausanne - 1991

La publicación de este volumen
como homenaje al profesor
DON RAMON SUGRANYES DE FRANCH
con motivo de su LXXX aniversario,
ha sido posible gracias a la generosa ayuda económica
de la Embajada de España,
del Conseil de l'Université de Fribourg,
de la Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos
y de cada una de las personas que figuran
en la Tabula gratulatoria.

* * *

COMISIÓN ORGANIZADORA

Antonio Lara Pozuelo, Universidad de Lausana
Luis López Molina, Universidad de Ginebra
Marie-Claire Oswald-Thiébaud, Universidad de Berna
Pere Ramírez, Universidad de Friburgo

ÍNDICE

EDAD MEDIA

«La doctrina misional de Raimundo Lulio».
in *Orbis catholicus*, 3, Barcelona, 1960. 13

«Ramon Llull i l'Islam».
In *Estudis de literatura catalana oferts a Jordi Rubiò i Balaguer en el seu 75e aniversari*, Institut d'Estudis Catalans, (Estudis romànics, X), Barcelona, 1967. 29

«Le "Livre du Gentil et des trois Sages" de Raimond Lulle».
in *Juifs et judaïsme de Languedoc*, Privat, Toulouse, 1977. 45

«L'apologétique de Raimond Lulle vis-àvis de l'Islam».
In *Islam et chrétiens de Midi (XIIe-XIVe)*, Privat, Toulouse, 1983. 59

RENACIMIENTO

«L'Italia e la Spagna».
In *Le relazione letterarie nella storia,* Nuova Secondaria, 2, Brescia, 1988. 77

«De l'amada divinitzada a la dona de carn i ossos:
L'autor de *La Celestina*, ¿conegué Ausiàs March?»
In *Miscel·lània Pere Bohigas*, Montserrat, Publicaciones de l'Abadia, 1983. 91

«Bartolomé de las Casas ¿discípulo de Raimundo Lulio?»
In *Etudes de lettres*, Université de Lausanne, Lausanne, 1986. 107

«D'un sonet de Tansillo a Sant Joan de la Creu».
In *In memoriam Carles Riba*, Institut d'estudis hel·lènics, Barcelona, 1973. 123

BARROCO

«Complejidad temática y contrapunto en el teatro barroco.
Los *graciosos* en *El mágico prodigioso*». In *Cuadernos hispanoamericanos*, 355, Madrid, 1980. 139

«Algo más sobre el tema del honor en el teatro castellano».
In *Versants*, 1, Lausanne, 1981. 153

«Réalité de l'au-delà et illusion des sens. Visions de la culture baroque».
In *Colloquium helveticum*, Cahiers suisses de littérature générale et comparée, 1, Berne, 1985. 173

SIGLOS XIX y XX

«Les deux pôles, traditionaliste et progressiste, du romantisme espagnol».
In *Romantisme*, Actes du colloque de Sonnenwil, Editions universitarires,
Fribourg, 1980. 191

«Portrait de l'Espagne».
In *Chronique sociale de France*, 68, Lyon, 1960. 199

«Dipendenza e indipendenza de la letteratura catalana».
In *Rivista di letterature moderne e comparate*, 24, Firenze, 1971. 219

«Les mythes de la guerre civile espagnole».
In *Les catholiques et la guerre civile espagnole*,
Notes et documents, nouv. série, 24/25, Treviso, 1989. 231

«Evocación del Concilio por un seglar que lo ha vivido».
In *El Concilio del siglo XXI. Reflexiones sobre el Vaticano II*, PPC,
Madrid, 1987. 243

PRESENTACIÓN

La riqueza de temas de este volumen y el mosaico de lenguas en que aparecen sus páginas tienen o parecen tener el carácter propio de todo libro de homenaje. Pero, puesto que no se trata de una miscelánea de trabajos ajenos sino de una antología de las publicaciones propias de Ramón Sugranyes de Franch, no será de extrañar que esta variedad se ofrezca al lector con la firma y el sello de la unidad de pensamiento.

Porque, en sus largos años de investigación y de docencia, Ramón Sugranyes ha recorrido un mare magnum de cuestiones literarias, históricas, filosóficas, jurídicas y teológicas. Que, sin desnortarse, siempre haya mantenido el rumbo por esta complicada rosa de los vientos, tiene a mi modo de ver una explicación muy simple: Sugranyes nunca ha dejado de consultar la carta de marear que Ramon Llull pusiera en sus manos hace más de medio siglo.

Claro está que el lulismo de Sugranyes no podía aceptar la servidumbre de trasnochadas formas escolásticas. Ha calado más hondo, recogiendo del maestro la herencia viva del pensamiento expansivo y abierto a la combinatoria, la herencia viva del estilo sencillo y preciso a fuer de «clar i català», la herencia viva de aquella fe cristiana que fue la estrella polar de la brújula del doctor iluminado.

Esta herencia documentan las páginas siguientes, que arrancan de la concepción luliana de las tres grandes religiones, nos entretejen enseguida la abundante combinatoria histórico-literaria (Llull-Las Casas, *La Celestina*-Ausiàs March, Tansillo-San Juan de la Cruz, Medioevo-Barroco, Siglo de oro-Romanticismo) y culminan en la viva experiencia personal y en la reflexión en torno al Concilio Vaticano II.

Junto con los colegas de HISPANICA HELVETICA, los coeditores de este volumen que me han delegado el honor de encabezarlo, y con los numerosos amigos que se han adherido a la gratulación, auguro cordialmente a Ramón Sugranyes un «per molts anys» de fecundo magisterio en *scientia et sapientia*.

PERE RAMÍREZ

EDAD MEDIA

LA DOCTRINA MISIONAL DE RAIMUNDO LULIO

LA IDEA MISIONAL EN EL SIGLO XIII

Con los albores del siglo XIII, una nueva primavera vino a renovar la savia espiritual de la cristiandad. San Francisco de Asís y Santo Domingo de Guzmán, con las órdenes que respectivamente fundaron, fueron sus flores primicerias, llenas de promesas. Ambos fundadores habían comprendido que la misión salvadora encomendada por Cristo a su Iglesia permanecerá incompleta mientras haya en el mundo hombres que ignoren el mensaje cristiano. Y ambos inscribieron en su programa la evangelización de los infieles: Francisco, en la propia regla de su orden; Domingo en sus cartas y en un decreto del segundo capítulo general de Bolonia en 1221. Uno y otro, no sólo se alegraron de ver partir para las misiones a algunos de sus hermanos, sino que se propusieron predicar con el ejemplo: en 1219, Francisco se presentó, solo y sin armas ante el sultán de Damieta; Domingo, por su parte, ya en 1217 se declaraba pronto a partir para convertir a los paganos, una vez que hubiese dejado bien organizada su orden. Más realista quizá que Francisco, se daba cuenta de la dificultad de convertir a los musulmanes en su propio país y se disponía a partir para el Norte, hacia Prusia y los Países Bálticos. Pero la muerte le impidió poner en práctica su resolución.

«El siglo XII había dado a la Iglesia sus cruzados; el siglo XIII le devolvió sus misioneros»[1]. La hora de las cruzadas guerreras había pasado para siempre. El Islam parecía haber dejado de ser una amenaza, desde el punto de vista militar, en los confines de la Europa cristiana. Si los Santos Lugares se había perdido definitivamente (Jerusalén cayó en 1187), el Imperio bizantino y el reino latino de Chipre constituían, en oriente, bastiones quizá provisionales, pero por de pronto suficientes. En España, rota la última ola de invasores marroquíes en las Navas de Tolosa (1212), el Islam se bate ya en retirada. Inesperadamente, el peligro musulmán va a cambiar de signo: el campo de batalla pasa al dominio intelectual y provoca en las universidades europeas la gran crisis espiritual del «averroísmo» Derivado de los filósofos árabes de tendencia aristotélica y neoplatónica, que pretendían explicar racionalmente el universo, el averroísmo escinde la unidad de lo verdadero con la teoría

de la doble verdad, una teológica, revelada, y otra que la filosofía puede alcanzar por sus propios medios, en posible pugna una con otra.

Por lo demás, en el terreno político, la conciencia de lo que hoy llamamos el nacionalismo iba ganando cada vez más a los príncipes cristianos. La oposición de un rey que tiene sueños imperialistas y teocráticos, como Felipe el Hermoso de Francia, con un pontífice lleno de ambiciones políticas, como Bonifacio VIII, demuestra que ya entonces (un poco antes de 1300) era imposible levantar la cristiandad en un alarde de heroísmo como el de las primeras cruzadas. El mundo occidental está ahíto de aventuras sangrientas. La caballería se va convirtiendo en un deporte en vez de ser un ejercicio casi religioso.

Esta fatiga de la que fue hasta entonces la clase dirigente, permite el ascenso histórico de un nuevo sector social, el de los ricos mercaderes y los ciudadanos de los municipios. Pero el desprestigio de lo heroico-militar favorece también la eclosión de un admirable renacimiento espiritual. A partir del siglo XIII, la exigencias de una nueva sensibilidad religiosa, las necesidades del combate de la inteligencia, la frecuencia de contactos culturales y comerciales con los países musulmanes que a pesar de todo se han ido estableciendo, todo ello postula para la lucha religiosa nuevas armas puramente espirituales: la predicación y el ejemplo, la persuasión racional y el testimonio personal, hasta el martirio.

Así se fueron desarrollando las actividades misioneras, especialmente de las dos órdenes medicantes, cada una según los caracteres de su propia espiritualidad. Los franciscanos, llenos de espontaneidad, predicaban por el ejemplo directo, arrostraban el peligro e incluso buscaban el martirio[2]. Lo cual no les impidió llevar a cabo, de parte del Papa, ciertas misiones a la vez apostólicas y diplomáticas. Giovanni di Pian Carpino (1246) y Guillaume de Rubrouck (1254), en Mongolia, Giovanni di Monte Corvino, en China (1289-1328), son nombres ilustres de la expansión misionera. Los dominicos, puestos a su vez en contacto con el Islam, se dieron cuenta de que el enemigo era muy fuerte, intentaron llevar el combate al terreno doctrinal e introdujeron la misión por la controversia. Para ello era preciso estudiar metódicamente la lengua, la cultura y la religión de los árabes y también de los judíos. La primera decisión en este sentido es probablemente la del capítulo general de París en 1236 y las primeras escuelas de lenguas orientales las que se abrieron en Tierra Santa en 1237. De 1250 a 1300, los grandes dominicos catalanes, san Ramón de Penyafort., Ramón Martí, Romeu Sabraguera y tantos otros, crearon un gran número de escuelas de árabe y de

hebreo, en Barcelona, en Valencia, en Játiva, en Murcia, lo mismo que en Túnez y otras ciudades de España o de Africa, ya aisladas, ya integradas en los *Studia* dominicanos que florecían entonces[3]. En estas escuelas se formaban temibles polemistas, tanto para la disputa oral como para la redacción de doctos volúmenes de refutación del Corán[4].

RAIMUNDO LULIO Y SU PROGRAMA APOSTÓLICO

Este florecimiento primaveral de las misiones en el siglo XIII encontró en Raimundo Lulio no sólo un apóstol ardoroso sino además un teorizador consciente. El celo por la conversión de las almas que lo devoraba es lo que hizo del ex-senescal del Infante Don Jaime, hijo segundo del Conquistador, un teólogo, un filósofo y hasta un literato. Toda la obra luliana tiene una clara intención apologética. Esto es hoy día cosa sabida. Quizás lo sea menos el hecho de que el mismo esfuerzo de reflexión, dictado por la preocupación central de conducir a los infieles a Jesucristo, inspiró a Raimundo Lulio una verdadera *misionología*; es decir, una teología y una metodología de la evangelización.

Raimundo Lulio fue un espíritu genial, uno de esos grandes hombres de que en su siglo fue tan fecundo en Europa. Mejor que nadie, él encarna, como animado de un don profético, el origen del movimiento misional moderno. Y en esto consiste su originalidad: en plena edad media fue el primer misionólogo del mundo cristiano. ¡Personalidad singular y paradógica la del apóstol «catalán de Mallorca» —como él mismo se designaba! Fue a la vez un representante característico de su época y de su nación —la época, hechida de inquietudes espirituales que dio nacimiento a la *Divina Commedia*, la nación que había creado entonces una verdadera «thalassocracia», un imperio marítimo en el Mediterráneo—, y un espíritu solitario, cuyas visiones sobrepasaban con mucho los puntos de vista de la mayoría de sus contemporáneos, mientras en otros aspectos acusaban actitudes retrógradas.

Apenas se levantó, tocado por la gracia, al día siguiente de aquella noche que pasó insomne y en congoja, «ya debatiendo consigo mismo, ya orando a Dios con fervor» (son la propias palabras de la *Vida coetánea* de 1311), le pareció a nuestro Beato que «nadie podía prestar a Cristo mejor ni más grande servicio que dar la propia vida y el alma por amor a El y a honor suyo». Pero con una finalidad muy precisa: «convirtiendo a su culto y servicio a los sarracenos...». Y poco después, añade el biógrafo coetáneo (aunque probablemente tenga razón el más reciente de sus biógrafos, padre Miguel Batllori[5], al afirmar que la actuación sis-

temática y conjunta del programa haya que retrasarla hasta 1286), «un cierto impetuoso y embargador dictado de la mente» le hizo concebir un triple programa apostólico: aceptar la muerte por Cristo, convirtiendo a su servicio a los infieles; escribir un libro, el mejor del mundo, a cuyos argumentos los infieles deberían necesariamente rendirse; y por último solicitar del Papa y de los príncipes cristianos la fundación de monasterios en donde personas escogidas religiosas y otras para ello idóneas irían a estudiar los lenguajes de los sarracenos y otros infieles.

Toda la vida y la obra misma del apóstol están contenidas en ese programa, que encierra asimismo el embrión de su método misionero. La condición previa es sin duda desear ardientemente la conversión de los infieles, desearla con una voluntad heroica, única capaz de arrancar a Dios las gracias necesarias para el apostolado: «El Amigo velaba, ayunaba, hacía limosnas, lloraba y se iba por las tierras extrañas, a fin de excitar la voluntad de su Amado a que enamorase a sus súbditos, para que por ellos fuesen honradas sus honorabilidades»[6]. Con esta condición, el misionero puede contar con la ayuda de su Amado.

Raimundo Lulio es optimista. Cualquier empresa parece realizable cuando él la expone. Y sin embargo, su propio testimonio, si ignorásemos la historia, bastaría para convencernos de su fracaso, tanto cerca de los cristianos, como en sus intentos de predicación en tierra de infieles. Pero ningún obstáculo es lo bastante fuerte para abatir su valor, para hacerle abandonar su noble testarudez. El optimismo luliano tiene su origen en el exceso mismo de su amor, en la sobreabundancia de su vida mística. Es decir, en el primer punto de su programa apostólico. ¿Cómo no iba a ser optimista quien no busca otra cosa que morir por amor? El martirio es así supremo acto de amor de Dios y testimonio por añadidura de valor ejemplar, esencial para la propagación de la fe.

LA CONVERSIÓN «PER MANERA D'AMOR»

La teología misional de Raimundo Lulio se basa en unos pocos principios, simples, pero nuevos para su época. El primero es que la conversión de los infieles debe ser eminentemente una obra de amor, consecuencia del amor primero de Cristo hacia todos los hombres. Pero como ninguna cosa puede ser amada ni odiada si no es previamente conocida, la obra de amor debe proponerse, ante todo, a la inteligencia. Y de ahí deriva el deber de actuar sobre la inteligencia de los infieles, predicándoles la verdad, y la preocupación constante de Lulio de empezar por convertir a los «sabios» —a los «intelectuales», diríamos nosotros—, entre los infieles.

Es decir, iluminar los espíritus a fin de preparar los corazones a la efusión de la gracia: lo que modernamente se llama el «apostolado intelectual»[7].

El segundo principio, derivado del primero, es que, tanto por parte de quien predica como por parte de quien recibe el Evangelio, la conversión será un acto de libertad. Sin duda alguna, si Dios quisiera, el mundo entero abrazaría el cristianismo. Pero Dios no quiere coaccionar la libertad del hombre: Lulio tiene siempre sumo cuidado en preservar el libre albedrío, que considera como el eje de las relaciones entre la criatura y su Creador. Por eso reacciona constantemente contra la objeción basada en la omnipotencia de Dios y en una doctrina grosera de la predestinación que a buen seguro oponían las gentes a sus proyectos misioneros. La santa Iglesia, en la persona de san Pedro, recibió de Jesucristo el mandato de convertir a los que están en el error. Pero Dios no hará violencia al libre querer de los errados para forzarles a recibir el cristianismo, ni hará tampoco violencia a la libre voluntad de los cristianos para que vayan a predicar a los infieles[8].

Por ello Lulio se opone al uso de la fuerza para conquistar las almas y hace la apología de las armas espirituales —las que no se embotan ni pueden romperse, las que cuanto más se usan más agudas y eficaces son—, las armas de Cristo y de los apóstoles «que convirtieron el mundo con su predicación y derramando lágrimas y sangre y con muchos trabajos y con dura muerte»[9]. Al respeto escrupuloso de la libertad humana y a su fe inconmovible en las armas del espíritu (oración y sacrificio), Lulio añade una confianza absoluta en las armas espirituales: para él, ningún ser humano de buena fe, razonando libre y desapasionadamente, puede dejar de adherirse a los dogmas cristianos si estos se le demuestran racionalmente, por «razones necesarias» —según su propio *Arte*, que constituye el segundo punto del programa apostólico— como veremos después.

Esta ideas fundamentales de la teología luliana de la conversión —vale la pena de subrayarlo— se encuentran en todas sus obras, sin excepción (desde el *Llibre de Contemplació en Déu*, con que inauguró espléndidamente su actividad de escritor[10], hasta los opúsculos compuestos en Mallorca y en Sicilia en los últimos años de su vida). Y siempre van acompañadas de una actitud respetuosa hacia los infieles y una presunción de buena fe en su favor, que ningún lector puede dejar de admirar por poco familiarizado que esté con la literatura apologética medieval. Jamás pone en duda la sinceridad ni el espíritu religioso de los infieles o de los cristianos disidentes. Un sabio judío, o un rey sarraceno,

o simplemente los fieles musulmanes que escuchan la predicación de los místicos del Islam, lloran lágrimas de amor y de devoción sincera.

La apología de las armas espirituales había de conducir necesariamente a nuestro Beato a la condena de toda violencia contra los infieles y en particular de la «guerra sensual» contra los musulmanes. A partir del *Llibre de Contemplació*[11], la censura de las guerras de religión no faltará en ninguna de las obras del maestro, incluso —paradógicamente— en las que tiene por objeto proponer al mundo una nueva cruzada. He aquí un magnífico apóstrofe del *Llibre de Passatge*, recientemente descubierto, que me place traducir por primera vez al castellano: «Más vale dominar a los infieles en la discusión, convenciéndoles por las dignidades divinas y por razones necesarias, que guerrear contra ellos y quitarles la vida con la espada y arrebatarles las tierras que poseen. Convirtámosles, pero dejémosles gozar de sus bienes. ¡Lo que cuenta es la concordia y el amor!»[12]. La crítica más severa de Raimundo Lulio contra las cruzadas —y adviértase que se trata esta vez de las cruzadas propiamente dichas, oficialmente proclamadas para el rescate del Santo Sepulcro—, figura en un pasage famoso de *Blanquerna*[13] en que las compara a la «guerra santa» de Mahoma y en que deduce de los fracasos reiterados de los cruzados en Tierra Santa que Dios no aprueba esta clase de expediciones. Irónicamente esta afirmación de Lulio la atribuye nada menos que al sultán de Babilonia, en una carta que dirije al papa y a los cardenales...

En todos sus puntos de vista sobre estas cuestiones, nuestro Doctor iluminado va más allá que sus maestros —¡si en su caso se puede hablar de maestros! Entre sus contemporáneos, el franciscano Rogerio Bacon y el dominico Ricoldo de Montecroce son quizás los únicos que se atrevieron a manifestar también sus dudas acerca de la eficacia, tanto espiritual como temporal, de las cruzadas. Santo Tomás de Aquino —y con él san Ramón de Penyafort— se limitaban a negar, clásicamente, la validez del bautismo administrado a la fuerza[14].

LAS «RAZONES NECESARIAS»

El segundo punto del programa apostólico de Raimundo Lulio consistía en la composición de un libro destinado a provocar por «razones necesarias» la adhesión de los infieles a la fe. En realidad no fue uno el libro compuesto con tal objeto, sino una larga serie de obras intituladas *Artes*, unas generales, otras particulares —aunque ninguna lleva el nombre de *Ars magna*, con que la tradición ha designado el conjunto de todas ellas. No podemos, ni debemos, en este artículo emprender el aná-

lisis de tales obras. Lo cual supondría el estudio dilatadísimo de las doctrinas teológicas y filosóficas del maestro. Pero nos es en cambio imposible soslayar el problema metodológico que plantea esta arma que Lulio considera fundamental para su cruzada persuasoria y las consecuencias doctrinales que lleva anejas. Lo haremos brevemente, recordando al lector curioso que este problema (como los demás de este artículo) los hemos tratado con mayor detenimiento en otro lugar[15].

De hecho, las tesis del Doctor iluminado sobre la posibilidad de «demostrar» racionalmente el dogma católico y de obtener la convicción de los infieles por argumentos razonables —*rationes logicales seu necessariae*— han levantado controversias ardientes en el decurso de los siglos y han traído sobre su autor la sospecha vehemente de heterodoxia. Reconozcamos de plano que tales tesis, com son en realidad, despojadas de todas las desfiguraciones de que las han cargado enemigos interesados o admiradores demasiado celosos, son bastante frágiles. A además han evolucionado considerablemente durante la larga vida intelectual del maestro. Las atinadas conclusiones de los señores Carreras y Artau —en éste como en otros tantos puntos— hacen perfecta justicia a la exagerada pasión apologética de Raimundo Lulio[16]. En suma, sus posiciones doctrinales no van mucho más allá de las de toda la teología agustiniana de la edad media. Un optimismo análogo al del catalán triunfa en sus predecesores, como san Anselmo y los Victorinos. Todos ellos reivindicaban para el cristianismo firme en su fe la posibilidad de demostrar por razones *non modo probabiles verum necessariae* hasta los dogmas de la Santísima Trinidad y de la Encarnación —razones que en fin de cuentas no son más que *de congruencia*. En diametral oposición al averroísmo, los planos respectivos de la naturaleza y de la gracia, de la especulación racional y de la fe, tendían cada vez más a confundirse, hasta que Alberto Magno y santo Tomás de Aquino supieron establecer entre ambos una distinción formal. Raimundo Lulio se empeña en dar una interpretación muy extensiva del *credo ut intelligam* y, llevado de su temperamento apasionado, se deja arrastrar a ilusiones —y a promesas— que exceden con mucho el contenido real de su pensamiento.

Añadiremos aquí una observación general que va a esclarecer singularmente los motivos de la posición de Lulio en este problema de las relaciones entre la fe y la razón: nuestro apóstol se dirije a los musulmanes, cuya religión no conoce misterios propiamente dichos, y quiere combatirlos en su propio terreno. Por esto adopta sus métodos de pensar. Ahora bien, la teología musulmana tradicional, el *kalam*, no se propone como la teología cristiana un esfuerzo especulativo destinado a una

mejor explicación, a una más cabal inteligencia de los dogmas. Su finalidad es puramente probativa y defensiva. Se trata de apoyar con argumentos racionales las creencias religiosas, de «demostrarlas». Puesto que las proposiciones de fe contenidas en el Corán no revelan el misterio intrínseco, imparticipable, de la ciencia divina, sino tan sólo lo que de ella puede comprender la razón humana[17].

Esto, Raimundo Lulio lo sabe. El gran muftí de Bujía —el «obispo sarraceno» de que habla ingénuamente su biógrafo coetáneo[18]— se lo dice claramente: «Si crees que la ley de Cristo es verdadera y consideras falsa la de Mahoma, aduce una razón necesaria que lo pruebe». Y Lulio quiere aceptar el reto de los doctores del Islam. ¿Que la teología musulmana quiere demostraciones ciertas? El no se va a quedar atrás y les dará pruebas tales de los dogmas cristianos que ninguno de sus contradictores podrá rechazar de buena fe. Esta era por lo menos su intención...

MÉTODOS DE EVANGELIZACIÓN

Si la moderna ciencia de las misiones se ha podido definir como «una apologética basada en la etnografía», no cabe duda que Raimundo Lulio fue uno de sus fundadores. Y lo que le condujo a ello fue simplemente el desarrollo del tercer punto de su programa de vida. Puesto que él está convencido de que las mejores disposiciones en el alma del apóstol no bastan para el éxito de su empresa si no les acompaña el conocimiento indispensable del medio en que deberá actuar y las armas intelectuales que le permitirán empeñar el combate. El Doctor iluminado, como buen mediterráneo, es a la vez un soñador y un espíritu práctico. Así es como se dedicó a elaborar un verdadero método para evangelizar a los infieles. Y sabida es la importancia que en su filosofía, como en todo su pensamiento, atribuyó siempre a las cuestiones de método. Sus planes de evangelización no dejó de completarlos y precisarlos durante toda su vida, así como no dejó de defenderlos contra las objeciones que levantaban o contra el menosprecio con que eran acogidos. Algunas estrofas del *Desconhort* (XXVII a XXXVIII) ponen de relieve las más escandalosas de las objeciones corrientes entonces contra la actividad misionera y contra los proyectos de Lulio en particular. Y un bellísimo versículo del *Libro del Amigo y del Amado* conserva el eco, transfigurado por la oración, de su deseo de perfeccionar el método y de las polémicas que suscitaba[19]: «El Amigo rogaba a su Amado que le enseñase la manera de hacerle conocer, amar y glorificar por las gentes. El Amado llenaba a su Amigo de devoción, de paciencia, de caridad, de tribulaciones, de pensamientos, de sus-

piros, de llantos y el corazón del Amgo ganó audacia bastante para glorificar a su Amado, las alabanzas salieron de su boca y su voluntad supo menospreciar la reprobación de las gentes que juzgan falsamente».

Para convertir a los hombres es preciso conocer con suficiente detalle sus crencias actuales. De donde la necesidad de estudiar científicamente las varias religiones. Y con las creencias se deben estudiar las costumbres, la filosofía, los modos de razonar de los pueblos a los que se desea ir a predicar. Y en esto también, como en el apostolado martirial, Lulio da el ejemplo poniéndose a estudiar seriamente la lengua árabe y el pensamiento del Islam. Con menos profundidad, pero con indiscutible acierto, el maestro habla también del cristianismo bizantino, de la religión judaica o del mundo de los tártaros[20].

No hay, por decirlo así, ninguna obra de Raimundo Lulio, cualquiera que sea su objeto principal, en que el autor no insista sobre la enseñanza misional. La necesidad de formar obreros calificados para la mies del Señor se ha hecho en él casi una obsesión. A veces se trata simplemente de aprender las lenguas orientales; pero con frecuencia no deja de ampliar esta enseñanza puramente instrumental hasta una formación completa del misionero. La idea de los colegios de lenguas orientales no era nueva; como hemos visto, los dominicos los habían fundado hacía años. Pero hacía falta este discípulo de san Francisco, este propugnador de la «cruzada espiritual», que había recibido al mismo tiempo la impronta dominicana, para fundar todo su método apostólico en la formación intelectual.

Una vez más, en este dominio también Lulio quiso predicar con el ejemplo. Ya en 1274 había obtenido del nuevo rey Jaime II de Mallorca, la fundación del colegio de lenguas de la Santísima Trinidad, en aquel admirable y recogido rincón de Miramar, en su isla de Mallorca —fundación aprobada por el papa Juan XXI, en una bula que se ha conservado. Fracasado este primer intento, no hay *petitio* de Raimundo Lulio a los papas o a los poderosos de la tierra en que no se contengan demandas análogas. Y finalmente, hacia el final de su vida, tuvo la inmensa felicidad de ver su idea recogida en el canon XI del Concilio general de Viena del Delfinado, en 1311: cinco colegios de lenguas se deberían crear, en Roma (o donde residiese la corte pontificia , puesto que estamos en la época de los papas de Avignon), en Bolonia, en Paris, en Oxford y en Salamanca, o sea en cada una de las mayores universidades de aquel tiempo. El Concilio precisaba que la enseñanza comprendería el árabe, el hebreo, el siríaco y el griego. Desgraciadamente, el decreto del Concilio no fue más que un eco, sin efectividad alguna, de las demandas reite-

radas de Raimundo. Pero el mérito le queda por entero: él fue quien por primera vez arrancó a la suprema autoridad de la Iglesia un decreto en que el papa reconoce entre sus deberes principales el de llevar la fe a quienes no la poseen todavía y declara que el misionero no puede emprender labor alguna eficaz sin conocer la lengua del país.

Para acercarse a los sarracenos y para converncer ante todo a los más sabios de entre ellos, nuestro apóstol recurrió asimismo al ejemplo de los dominicos. Ante sus ojos estaban las controversias doctrinales, en forma de disputas orales y públicas, que se organizaban para confundir a los infieles —musulmanes y judíos— residentes en tierra de cristianos (hay un ejemplo famoso en Paris, en 1240, y otro en Barcelona, presidido por el propio rey, a instigación de san Ramón de Penyafort, en 1263). Tales controversias, Lulio las imagina —y las pone en práctica— en tierra de sarracenos. Pero siempre dentro de una atmósfera de paz y de confianza recíproca —hoy diríamos tolerancia—, que ofrece un verdadero contraste con el tono de los polemistas de entonces: *disputando benigne et amicabiliter conferendo* dice en su *Petitio pro conversione infidelium* a Bonifacio VIII, de 1295.

Pero, ¿cómo obtener de los infieles que presten el oído a la predicación y cómo hacer para que tomen parte activa en los debates catequéticos? Nuestro utopista imaginó para ello varias soluciones: obtener por las buenas que los hombres sabios y religiosos, venidos de oriente, compartiesen durante años la vida y el trabajo de los monjes de occidente, aunque sin obligarles por ello a convertirse. ¿Y si las embajadas no daban el resultado apetecido o si los príncipes no cristianos prohibían la predicación en sus dominios? Ante tal eventualidad, Lulio vuelve a ser plenamente el hombre de su siglo y reconoce al papa el derecho de recurrir al brazo secular, no para forzar a los infieles al bautismo, pero sí para obtener que los misioneros puedan predicar libremente la fe católica. Y en todo caso, la práctica del «sermón obligatorio» que Lulio transforma a veces en toda una enseñanza religiosa obligatoria, basada en los argumentos apodícticos de su *Arte* —a los cuales necesariamente los mejores de los infieles habían de «sucumbir»[21].

Con profundo acierto psicológico y con auténtica caridad, Lulio exige como contrapartida de los cristianos que reciban a los judíos o a los musulmanes conversos sin el menor prejuicio. ¡Asusta pensar depués de esto en el daño que hicieron a la Iglesia en los siglos XVI y XVII las absurdas manías de la «limpieza de sangre»! Nuestro Beato insiste para que se deje gozar a los conversos de todos sus bienes y va hasta reclamar que en cier-

tos casos se provea a su subsistencia con cargo a los bienes eclesiásticos, y que siempre se castiguen las ofensas hechas a los conversos[22].

Por último, una de las ordenaciones imaginarias del papa Blanquerna en su Curia demuestra que el pensamiento utópico no es muchas veces más que una anticipación: tal es el caso de las fundaciones atribuidas al cardenal de *Domini Fili* en el cap, 88 del *Blanquerna*, en las que fácilmente se reconoce una prefiguración de la *Sagrada Congregación de Propaganda Fide* (¡establecida en 1622!) y análogas demandas con miras a la organización del esfuerzo misionero aparecen en las *Petitiones* de Lulio a los papas Celestino V y Bonifacio VIII.

LA CRUZADA GUERRERA

Ya hemos mencionado un caso en el que Raimundo Lulio decididamente recurre al brazo secular y propone la guerra a los príncipes infieles. Pero hasta aquí las operaciones militares no tienen más finalidad que la de permitir a los misioneros la libre predicación de la palabra de Dios[23]. Buscando una analogía a la posición de Lulio, podíamos citar el ejemplo de san Francisco de Sales, cuando para poder predicar en las tierras de su diócesis pasadas a la reforma protestante, pedía la protección del duque de Saboya. Pero Lulio va más lejos que el santo apóstol de Ginebra en el siglo XVI. Lo que el mallorquín reclama es una empresa mancomunada de la cristiandad, proclamada por el papa; la fuerza internacional empleada para proteger uno de los derechos elementales del hombre, el de la libertad de predicación. ¡He aquí un postulado luliano que seis siglos y medio más tarde nos sigue pareciendo un lejano ideal!

Más serio —y más contradictorio con sus principios teológicos de la conversión «per manera d'amor»— aparece el hecho de que en una extensa lista de *Epistolae*, *Petitiones* y tratados, Raimundo Lulio reclama con insistencia del papa y de los reyes la organización de una auténtica cruzada —la llama *passagium* que es el término técnico con que la edad media designó la expedición militar destinada a recuperar la Tierra Santa. Esta cruzada se integra dentro de los planes más vastos de reforma social, política, moral y religiosa de nuestro gran utopista. La expedición militar no es más que una etapa en la obra de conversión de los infieles. Pero la incorporación de los infieles —de todos los infieles— a la Iglesia no es sino otra etapa del retorno de todos los pueblos y de todas las razas de la tierra a la unidad de la Ciudad de Dios, de la cual Lulio es el campeón infatigable. Un apostolado muy realista para la salvación de las almas

y un sueño de unidad político-religiosa del mundo son pues dos aspectos, indisolublemente ligados, en la generosa quimera del Doctor iluminado.

¿Cómo puede darse semejante contradicción en el espíritu unitario, sintético del Maestro? No se trata en realidad de una contradicción entre dos momentos sucesivos de su pensamiento, determinada por razones externas, tácticas diríamos, como se ha sospechado[24]. Es una contradicción intrínseca en el corazón y en el espíritu de nuestro apóstol. Su corazón generoso y abierto dio al Doctor iluminado la intución exacta de los verdaderos métodos para la propagación de la fe. Pero en él, el filósofo no consiguió nunca deshacerse de una teoría de la inserción del orden temporal en el orden espiritual, que ya en su tiempo estaba superada. Según esta teoría (que fue la del llamado *agustinismo* medieval), la sociedad humana se confunde con la sociedad sobrenatural, que es la Iglesia, y el orden temporal queda absorbido dentro del orden espiritual. Es prácticamente imposible hablar de una doctrina luliana de las relaciones de la Iglesia y el Estado. Puesto que en él hay algo más que la afirmación tradicional del primado del orden espiritual. Según Lulio, el orden temporal carece de autonomía, incluso en el plano metafísico, de la causalidad o de la finalidad [25].

Por consiguiente, el poder de los príncipes está sometido al poder espiritual y el gobernante no puede sacar la espada más que por orden de la Iglesia, *ad nutum Ecclesiae*, según la fórmula clásica de san Bernardo y los teóricos del poder pontificio en tiempos de las primeras cruzadas. La traducción práctica de esta teoría, para Lulio, es que el papa posee la plenitud del poder que le confiere una autoridad eminente sobre todos los príncipes seculares, fieles o infieles. Y puesto que tiene derecho a hacerlo, ¿por qué el papa no va a obligar a los infieles, no a convertirse, pero sí a escuchar la verdad?

La contradicción estalla en los escritos de Raimundo Lulio, además, a causa de la vehemencia de su temperamento. Cuando expone su ideal misionero, lo hace atacando el uso de las armas. Pero luego le vence su propia impaciencia. Desde el cap. 346 del *Llibre de Contemplació* (1272), los planes misioneros y los proyectos militares se esbozan juntos. Sin embargo, en obras de su primer período literario, como el *Llibre d'intenció* (1282?), se afirma la prioridad ética de la conversión por encima de la guerra. Pero ya diez años más tarde, en el *Tractatus de modo convertendi infideles*, se mezclan sin diferencia alguna de intención la predicación y la guerra. Y más bien —a juzgar por la composición del opúsculo— se da preferencia a la cruzada. Vale, sin embargo, la

pena de observar que este tratado lo presenta al papa Nicolás IV, el único pontífice que se propuso entonces en serio la organización de una cruzada, y aun eso pocos meses después de la inmensa emoción que produjo en toda Europa la caída de san Juan de Acre (18 de mayo de 1291).

No se trata en realidad de un cambio radical de actitud. A los más, de una cuestión de acento. Las tesis fundamentales son las mismas, antes y después de 1291. Pero ahora, durante veinte años, el tema de la cruzada va a hacerse el centro de todas sus demandas, incluso al concilio de Viena de 1311, junto con las escuelas de lenguas orientales y demás. El otro tema, en cambio, el de la predicación, es el que le llevará solo, a las tierras de Islam para añadir el ejemplo y el testimonio martirial a sus palabras. Detenido un momento en Génova, por temor de la muerte, se lanzará finalmente hacia el martirio, suprema aspiración del místico, del que quiere morir «en pèlag d'amor».

Subsiste pues en lo más recóndito de la personalidad de Raimundo Lulio una paradoja. Y es notable (última paradoja), que la parte más nueva, la parte más revolucionaria para su tiempo —la de la misión pacífica y amorosa— sea al mismo tiempo la más realista, y en todo caso profética, de las aspiraciones lulianas. Mientras que la idea de cruzada, tan corriente hasta entonces, era ya muerta, y políticamente imposible, cuando Raimundo Lulio la hacía objeto de sus insistentes demandas.

Barcelona, 1960

NOTAS

1. ARMAND OLICHON, *Histoire de l'expansion du catholicisme dans le monde*, Paris 1936, p.143.
2. Cf. ODULPHUS VAN DER VAT, O. F. M., *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts*, «Missionswissentschaftliche Studien» neue Reihe, 6, Werli. W., 1934; NOE SIMONUT, *Il metodo d'evangelizzazione dei Francescani tra musulmani e mongoli nei secoli XIII-XIV*, Milan, 1947; ALEX MASSERON, *La légende franciscaine*, Paris, 1954.
3. Cf. BERTHOLD ALTANER, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts,* «Breslauer Studien zur historischen Theologie», 3. Habelschwert, 1924; JOSÉ M. COLL, O. P., *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, en «Analecta Sacra Tarraconensia», 17, Barcelona, 1944.
4. Las disputas teológicas con infieles eran frecuentes y tenían lugar oficialmente, en presencia de los más altos dignatarios, tanto en la cristiandad como en las tierras del Islam. La *Summa contra Gentiles*, de santo Tomás de Aquino debió de ser un libro de texto para la formación de los polemistas en los *Studia* dominicanos.
5. MIGUEL BATLLORI,«Prólogo» al libro *Introducción a Ramón Llull*, Madrid, 1960, p. 16.
6. *Libro del Amigo y del Amado*, v. 213.
7. *Llibre de Contemplació en Déu*, cap. 346; *Blanquerna*, cap. 80, pár. 11, *Vita Beati R. Lulli*, pár. 26.
8. *Llibre de Contemplació*, 346, 19; *Doctrina pueril*, 83, 2; *Blanquerna*, 85, 5; *Desconhort*, v. 337-360, 529-540.
9. *Llibre de Contemplació*, 112, 12; 131, 20; 346, 24; *Doctrina pueril*, 71, 12.
10. El cap. 346 del *Llibre de Contemplació* es esencial para conocer el pensamiento luliano en materia misional, puesto que es el precedente de toda la larga serie de los opúsculos de propaganda ulteriores.
11. Cap. 204, pár. 25 y 27.
12. Editado por JACQUELINE RAMBAUD-BUHOT, en *B. M. Raimundi Lulli, Opera latina*, Mallorca, 1954, fasc. III, p. 109.
13. Cap. 80, pár. 1.

14. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologica*, II-II, q. 10, a 8; RAIMUNDI A PENNAFORT, *Summa Iuris*, I, 4, 1.
15. Cf. nuestro libro *Raymond Lulle, docteur des missions*, Schöeneck-Beckenried, 1954.
16. Cf. JOAQUÍN Y TOMÁS CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española cristiana de los siglos XII al XV*, vol I, Madrid, 1939, pp. 514-523; B. XIBERTA, O. C., *La doctrina del Doctor iluminado Beato Ramon Llull sobre la demostración de los dogmas, juzgada a la luz de la historia y de la sagrada teología,* en «Studia monographica et recensiones edita a maiorensis Scholla Lullistica», I, 1947, pp. 5-32.
17. LOUIS GARDET et M.- M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948, pp. 347-373.
18. Pár. 36 y ss.
19. V. 136.
20. *Doctrina pueril*, 72, 4-7: *Liber de Sancto Spiritu*; *Libre del Gentil e dels tres Savis*; *Liber praedicationis contra Iudaeos*; *Blanquerna*, 84, 3-6; 88, 2-4. *Liber super psalmum Quicumque vult sive Liber Tartari et Christiani.*
21. *Llibre de Contemplació*, 346, 18; *Doctrina pueril*, 83, 4-6; *Blanquerna*, 80, 4-12; 87, 1, 4; *Tractatus de modo convertendi infideles.*
22. *Ibid.*
23. Cf. *Blanquerna*, cap. 87, 4.
24. En particular por ALTANER, en su artículo interesantísimo, *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionenstheorie des Raymundus Lullus*, en «Historisches Jahrbuch», 48, 1928, pp. 605-610. Esta misma tesis de que, en Raimundo Lulio, «el ideal de la cruzada espiritual precede cronológicamente al de la cruzada bélica», que Lulio aceptó tardíamente y sólo llevado por su impaciencia, ha sido sustentada, parcialmente, por S. GARCIAS PALOU en su libro *Ramón Llull y el Islam*, Palma de Mallorca, 1981, pp. 419-438. Véase la réplica que, en tono muy cordial, le hice en el propio libro de homenaje al Dr. Garcías Palou, *Studia lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcías Palou,* Ciudad de Mallorca, 1989, pp. 93-99.
25. Véase para la documentación detallada de estas aseveraciones nuestra ponencia al I Congreso Internacional de Lulismo, Mallorca, 1960, sobre *Els projectes de creuada en la doctrina missional de Ramon Llull*, publicada en «Estudios lulianos», Palma de Mallorca, 4 , 1960, pp. 275-290.

RAMON LLULL I L'ISLAM[1]

I. Amb una erudició esbalaïdora i una considerable originalitat de pensament, Américo Castro omple més de sis-centes pàgines per tal de descobrir la clau de l'enigma històric que Espanya representa per a tots els pensadors intel·ligents[2]. Aquesta clau, la primera edició castellana la insinuava ja des del subtítol: *España en su historia* (*Cristianos, moros y judíos*). Ara, la versió més recent del llibre, que és l'edició francesa del 1963, com per recalcar la tesi que es tractava de demostrar, la formula en la seva *Postface:* «el llarg període de set-cents anys durant el qual s'ha constituït la futura forma de vida col·lectiva que s'havia d'anomenar *espanyola* (del segle VIII al segle XV) ha d'ésser considerat més que com una «edad mitjana», com l'època en que convivien cristians, moros i jueus» (*Réalité,* p. 685).

La descoberta i l'afirmació de l'arrel semítica del que ell anomena la *morada vital* del poble espanyol, particularitat que el diferencia dels altres pobles d'Europa, es presenta així com l'objectiu final de l'ampla recerca de Castro. Però la seva, com totes les investigacions científiques, parteix d'una intuició inicial. Els postulats fonamentals que promouen i ordenen la immensa acumulació de dades historiques són dos, en aquest cas: un de caràcter metodològic, l'altre de contingut. Pel que fa al mètode, la idea central és que la historia no consisteix simplement en la *ingènua* (?) empresa de narrar els fets tal com són, car «una realidad sólo [és] historiable cuando es puesta en correlación con la estructura humana en que existe, y con los valores en los cuales se hace significante» (*Realidad,* p. 7). «El sentido de los hechos es lo que explica la historia, no los hechos, en sí meras apariencias inertes» (*Realidad,* p. 580). Quant al contingut, el punt de partença de Castro, la seva intuïció elemental, és que la consciencia *espanyola,* que es forma entre els segles VIII i XII,[3] a partir del segle XIII és una realitat viscuda, una *peculiar morada vital,* una *vividura,* en la qual es retroben Castella i Andalusia, Galícia, Basconia i Catalunya[4]. I tot l'esforç de la seva obra s'adreça a descriure d'una manera existencial els elements d'aquesta realitat, més que no pas a definir-la.

No és feina meva, en el present assaig, d'escatir la vàlua del mètode històric que Américo Castro aplica en el seu llibre. Aquesta crítica de conjunt pertany als historiadors. I en aquestes notes, de caràcter més aviat literari, m'he proposat només d'estudiar un punt concret de l'argumentació de Castro. M'interessa de subratllar, tanmateix, la seva visió total de la história i el seu criteri, tan oposat al positivisme i al racionalisme en les recerques històriques com al pensament «dels qui veuen en els fets econòmics el centre de la historia, en lloc de veure'l en allò que l'home ha fet de l'economia» (*Réalité* p. 689). Dins aquesta visió, els fets literaris tenen tanta importancia com els fets religiosos i els fets socials, i uns altres en tenen més que no pas els de l'economia. No oblidem que Castro, per la seva formació i per la seva professió, és més un filòleg que un historiador. I així no serà gens estrany que la seva argumentació es fonamenti per damunt de tot en l'anàlisi d'obres literàries.

La tesi de Castro —puix que tesi hi ha— és, doncs, la de la influència semítica en les manifestacions vitals del poble espanyol, sigui per assimilació d'influxos directes, sigui per reacció concomitant. Els seus raonaments recolzen sobre un munt de fets innegables, i en definitiva serien convincents, si fossin aplicats només a l'Espanya castellana. I encara llavors restarien molts punts concrets per elucidar —com un que assenyalaré més endavant. La feblesa del llibre rau, al meu entendre, en la hipòtesi que li serveix de punt de partença. Car, més que d'una intuïció inicial, cal parlar ací d'un pressupòsit indemostrat, que per a l'autor pren tot el relleu d'un axioma: la unitat de disposició vital que constitueix als seus ulls la *vividura* espanyola. Tots els raonaments de Castro i el cúmul de fets que addueix s'articulen dins aqueixa hipòtesi unitària. I d'ací ve el mal. Es evident que la significació propia de Catalunya no entra de peu pla en la seva construcció. Catalunya el destorba, visiblement. Per a cap país peninsular no sent la necessitat de fer digressions especials, com les fa per a Catalunya. I les que li dedica mostren clarament els dubtes que envaeixen el seu esperit. Si l'època en que es formà la consciencia espanyola s'estén precisament durant els segles que van de la invasió aràbiga fins a la fi de l'art romànic, l'historiador no ignora que des de l'any 785 fins al tractat de Corbeil (1258), la Marca Hispànica primer, i després els comtats catalans, han viscut íntimament lligats al món occità. Lleialment reconeix que «mientras el noroeste de España se estructuraba con Santiago (cap. VI) y el pueblo castellano se revelaba política, linguística y épicamente (cap. VIII), Cataluña vivía con las espaldas vueltas a todo eso» (*Realidad,* p. 114). A desgrat d'això, dues de les digressions referents a Catalunya es clouen amb la reafirmació indemostrada del seu postulat:

«unidos o no políticamente, castellanos, catalanes y portugueses son unos en cuanto a la forma radical de su existir, pese a sus considerables diferencias (*Realidad,* p. 115, n. 53). I amb més precisió encara en l'edició francesa: «la Catalogne est comprise dans la même dialectique historique que les autres peuples de la Péninsule Ibérique: présences chrétiennes - islamiques - judaïques, attraction et réaction a l'égard de l'Europe chretienne, et particulièrement de la France» (*Réalité,* p. 692 ss.). Mentre, per altra banda, recorda que el 1625, en ple govern del comte-duc d'Olivares, aragonesos, valencians i catalans apareixien encara com a estrangers a l'Espanya castellana (*Realidad,* p. 583)...

II. Seguint el mètode que li és propi, era cosa fàcil d'imaginar que Castro es valdria de la figura de Ramon Llull com d'un argument de pes a favor de la seva tesi semititzant. I, efectivament, tan aviat com enceta el capítol X, sobre el pensament i la sensibilitat religiosa, Ramon Llull apareix: «Fuera de Castilla aparece la figura extraordinaria de Raimundo Lulio (¿1232?-1315), situada en el marco cristiano-islámico de la vida española» (*Realidad,* p. 294). De la vasta producció lul·liana, però, només analitza dues obres: el *Llibre del Gentil e dels tres savis,* com la expressió de la tolèrancia tant doctrinal (diu ell!) com pràctica pròpia de l'Islam, i el *Llibre d'Amic e Amat,* en el qual s'esplaia una religiositat mística que el mateix Ramon Llull no té escrúpols a confessar inspirada per les *paraules d'amor* i els *exemplis abreujats* de què se serveixen els *hòmens religiosos* de l'Islam «qui han nom sufies»[5].

Restava saber si el pensament i la religiositat de Ramon Llull serien també interpretats com una confirmació de la visió unitària de l'Espanya en procés de gestació. L'honestedat científica de Castro li fa reconèixer d'antuvi que la posició lul·liana dins el marc cristiano-islàmic de la vida espanyola és «la que corresponde a las circunstancias de Cataluña»(*Realidad,* p. 294). I unes pàgines més enllà va fins a declarar: «No me interesan por sí mismos el pensamiento o la mística de Raimundo Lulio, sino el hecho de que en la zona catalana de España pudiera existir en el siglo XIII una mística teñida de islamismo, impensable en la Castilla de aquel tiempo» (*Realidad,* p. 307). De fet, la consideració del fenomen lul·lià planteja a Castro un problema molt seriós: a Castella hi hagué, al segle XVI, una veritable explosió de misticisme, tant en la manera popular dels *alumbrados,* com en l'exquisida de santa Teresa i sant Joan de la Creu; ¿com és, doncs, que no hi hagués ni mística, ni gairebé lírica, és a dir, cap forma d'expressió intimista i subjectiva, a Castella, abans del segle XIV? I és entorn d'aquest problema que el pressupòsit de l'autor es reflecteix

novament: tots els pobles peninsulars han rebut els mateixos estímuls —i en aquest cas el de la lírica i la mística musulmanes; pero cadascun d'ells ha reaccionat segons la *morada de vida* que intentava de protegir: «Castilla fue convirtiéndose en el eje de la nacionalidad hispánica gracias a su religiosidad guerrera; su cohesión política descansaba en un sentido moral antiislámico, en grave austeridad, que halló en el prestigio del poder consuelos para la ausencia de placeres y de esplendor material [...] Se protegió contra el arrebato individual, de cualquier índole que fuese, y al cual no temió el catalán, precisamente por carecer de conciencia de ser un modelo, siempre en riesgo de dejar de serlo» (*Realidad,* p. 308) Es a dir, que en aquesta reacció diferent dels dos pobles enfront de l'estimulació islàmica, Catalunya resulta ésser la que ha assimilat una religiositat musulmana, mentre Castella se n'hauria allunyat per instint de conservació. Des del punt de vista pròpiament artístic, «el delicioso *Libre de Amich e Amat* es un ejemplo más de mudejarismo literario [...] lo mismo que más tarde el Arcipreste de Hita dará un sesgo cristiano a obras islámicas de tema erótico» (*Realidad,* p. 302 ss.).

¿Es ben bé així com cal plantejar el problema de les influències, innegables, de l'Islam en la literatura mística lul·liana (i fins en la teologia, afegeixo jo) —o el de la *tolerància* del *Llibre del Gentil*? Aquest és el punt precís que ací voldria discutir. I, amb tota objectivitat, prenent en consideració, no pas una obra isolada, sinó la figura exímia del Barbaflorit en tota la seva complexitat i situant-la en la perspectiva històrica del seu temps, em sento autoritzat a arribar a conclusions totalment contràries a les de Castro.

III. Començant per examinar els fets, puc concedir-li sense dificultat que, en efecte, Ramon Llull se situa en el mateix terreny que els artistes i els pensadors de l'Islam. Reconec amb ell que en la prosa lul·liana alternen, a la manera aràbiga, els temes d'alta espiritualitat amb les referències a detalls materials sorprenents. I la barreja d'ambdós plans produeix una impressió de popularisme ingenu, de *realisme,* que és nou en la literatura espiritual d'arrel augustiniana i que molt probablement és de procedència islàmica (*Realidad,* p. 295). Sens dubte, Ramon Llull és un poeta i un místic que enllaça la tradició neoplatònico-cristiana de l'amor diví amb la mística musulmana (*ibid,* p. 303).

Però jo crec que cal anar molt més enllà i estudiar sobretot les raons que han decidit el benaurat mallorquí a manllevar als *sufís* l'estil literari i la manera que tenen d'adorar i contemplar Déu —com en general, en teologia, els mètodes discursius dels doctors de l'Islam. El docte autor

que comento segueix la tesi comuna dels arabistes espanyols, segons els quals Ramon Llull és simplement un *sufí cristianitzat* (*Realidad,* p. 302, n. 15); el seu estil i les seves doctrines són degudes a una influencia aràbiga conscientment o inconscientment acceptada. Mentre que per a nosaltres, avui, després dels treballs seriosos dels erudits catalans i estrangers, especialment de Tomàs i Joaquim Carreras i Artau[6], és cosa clara que les relacions de Ramon Llull amb l'Islam han d'ésser interpretades des d'un punt de vista molt diferent.

El que convertí el senescal del rei Jaume de Mallorca en un apòstol, i el que féu del poeta de cort, epígon dels trobadors, un teòleg, un filòsof i un prosador, és el zel que el devorava. Pecador penedit, Ramon Llull respongué en la seva ànima ardent a la crida del diví Amat i el seu fervor de convertit desvetllà en ell una doble vocació: la del místic contemplador de l'Amor infinita i la de l'apòstol que cerca a convertir:

> «Mas plac a Jesucrist, per sa gran pietat
> que es presentà a mi cinc vets crucifigat,
> per ço que'l remembràs e'n fos enamorat
> tan fort, que eu tractàs com Ell fos preïcat
> per tot el món e que fos dita veritat...»[7]

I per a un home del seu temps en el nostre país, la vocació apostòlica s'havia d'exercir en primer lloc per la conversió dels infidels, i concretament d'aquells amb qui estava en relació continuada, els musulmans. Aquest punt és essencial per a comprendre tota la vida i l'obra de Ramon Llull: el gest salvador de Crist exigeix d'ell una justa correspondència. I el deute d'amor el portarà a fer-se el *procurador dels infidels* i a consagrar-los tota la seva activitat, fins al martiri. Per això l'obra de Ramon Llull té sempre una clara intenció apologètica. I si l'apòstol escriptor adopta deliberadament els mètodes de pensament dels àrabs és per tal de mostrar-los millor els camins de la fe veritable.

En altres treballs meus crec haver contribuït a posar en relleu aquest aspecte fonamental de l'home i de l'obra del Doctor il·luminat: el de creador d'una teologia i d'una metodologia de l'evangelització[8]. Per a l'Amic del divinal Amat, la conversió dels infidels ha d'ésser eminentment una obra d'amor, consequència de l'amor primicer de Crist per tots els homes. Pero com que cap cosa no pot ésser amada ni odiada, si no és prèviament coneguda, aquesta obra d'amor s'ha d'acomplir abans que tot per la intelligència. I d'ací deriva el deure de començar per proposar la veritat en primer lloc als *savis* i als homes dc cultura entrc els infidels[9].

Tanmateix, la seva actitud enfront dels infidels és polèmica. Els proposa un diàleg lleial, però esta animat d'un esperit vigorós de proselitisme. Vol persuadir i no constrènyer. Però té una confiança total en les seves *raons necessàries.* I per això si d'una banda cerca de posar-se a l'abast dels seus interlocutors, d'altra banda es preocupa que els doctors de l'Islam no puguin refusar-li el combat. El que cal és un punt de partença comú amb l'adversari: «Posem-nos d'acord sobre un punt», dirà al Gran Muftí de Bugia, que el biògraf coetani anomena ingènuament el *bisbe musulmà*[10].

Som, doncs, molt lluny tant del *mudejarismo literario* com de l'assimilació cultural d'un tipus de religiositat musulmana, a la qual Ramon Llull hauria estat empès per les formes de vida social del seu poble. En realitat, aquesta posició apologètico-polèmica és la que correspon justament a la *vividura* catalana de la segona meitat del segle XIII i del començament del segle XIV. Els testimonis abunden —i han estat ja sovint remarcats pels historiadors— que pertot arreu, a les terres de la Corona d'Aragó, es multipliquen els exemples de controvèrsies apologètiques, sovint organitzades pels mateixos reis i sempre inspirades pels teòlegs més eminents[11]. Hom viu en un veritable clima de polèmica religiosa antimusulmana. Un clima, però, que no exclou les excel·lents relacions comercials, polítiques i fins militars amb els sobirans hafsides de Tunis —com ho ha posat en relleu l'autor d'una tesi recent sobre Ramon Llull, Armand Llinarès[12]. Controvèrsies religioses amb un desig sincer d'apostolat i de conversió per una banda[13] i, en canvi, una política exterior de pau i de col·laboració amb els reialmes musulmans, de l'altra, són condicions de vida típicament catalanes —i contraries del tot als principis que inspiraven la vida castellana en el mateix període. Durant aquest temps a Castella —ho diu el mateix Castro— «el moro aparecía como un rival político que había que vencer y no como un enemigo religioso que hubiese que exterminar [...] Las ideas de aquellos sabios consejeros [moros i jueus] hallaron su expresión en las *Partidas,* y en las obras de Don Juan Manuel» (*Realidad,* p. 222). O sigui que la guerra exterior s'acomboiava amb una tolerància interior, religiosa i política, en un clima de convivència jurídica entre les tres religions.

En la Catalunya de Jaume II, l'actitud general de cara a l'Islam es molt diferent: el Rei i tot el país practiquen una política de conquesta pacífica; llur instrument predilecte és el diàleg persuasiu; però, si cal, hom pot obligar l'adversari a acceptar aquest diàleg. La tolerància es limita a no imposar el baptisme per força —sobre això tothom estava d'acord[14]. Però no va fins a reconèixer com un fet positiu la disparitat de

religions i encara menys a respectar-la[15]. En certs casos, el Rei mateix pren les armes i llança contra el musulmà una expedició guerrera que pren l'aspecte jurídic i fins religiós d'una veritable croada. I que, de fet, no té cap mena de sentit polític ni nacional per a la Corona d'Aragó —com l'expediciò de Jaume II contra Almería en 1309-10[16].

Tenint en compte aquest estat d'esperit general, la posició personal de Ramon Llull ens apareix molt menys singular que hom no podria pensar. Damunt el teló de fons de la seva època, el gran mallorquí esplaia el seu geni creador. Un geni, tanmateix, que s'adiu perfectament amb l'ambient que l'envolta. Adhuc la seva empresa missionera, aquells viatges agosarats d'un «home vell, paubre e menyspreat» a Tunis i a Bugia per tal d'evangelitzar —polemitzant— els musulmans, resulta menys extravagant, si no menys arriscada, que no és generalment afirmat[17].

Fins i tot aquell problema tan espinós —i, malgrat tot, tan important per a la comprensió de les idees lul·lianes—, la contradicció que esclata des dels primers escrits de l'Il·luminat entre els seus plans missioners de conversió pacífica, *per manera d'amor,* i els projectes militars de croada, s'explica més fàcilment si hom pren en consideració la vivència catalana del seu temps. Per a Ramon Llull, el que compta primerament són les armes espirituals, les que no s'esmussen ni es poden rompre, les armes de Crist i dels Apòstols, que «convertiren tot lo món amb preïcació e amb escampament de llàgremes e de sang e amb molts treballs e amb greu mort».[18] En la pràctica, però, la seva predicació no pren la forma senzilla i exemplar del Pobrissó d'Assís. En lloc de proclamar humilment l'evangeli, aquest fill d'una època i d'un país de teòlegs polemistes, vol emprendre la conversió dels infidels per una via intel·lectual i raciocinadora: la convicció indefugible que aportaran les *raons necessàries* del seu *Art.* Com que Ramon Llull no és un pensador que resti a mig camí dels seus raonaments, l'apologia de les armes espirituals i de les armes intel·lectuals havia de conduir-lo a la condemnació de tota violència contra els infidels,[19] fins i tot a la crítica irònica de les croades en un passatge famós del *Blanquerna* (cap. 80, § I). I aquest mateix home, en canvi, des del capítol 346 del *Llibre de contemplació,* tímidament encara i en teoria, i més clarament i concreta des de la seva crida al papa Nicolau IV i als Cardenals en *Lo Passatge* (Nadal del 1292) i en la sèrie incessant de *Petitiones* i d'*Epistulae* a tots els puixants de la cristiandat fins al 1312, reclama infatigablement una veritable croada guerrera.

L'explicació que jo mateix he donat d'aquesta aparent contradicció es fonamenta en la concepció unitària de la filosofia lul·liana:[20] per a aquest adepte fidel de l'augustinisme medieval, no hi ha distinció filosòfica entre la societat humana i la societat sobrenatural que és l'Església; la croada és, per consegüent, un acte legítim del poder total de l'Església i una etapa prèvia en l'obra de la conversió —que es farà, tanmateix, per les armes intel·lectuals i dialèctiques, un cop la *guerra sensual* hagi obligat els homes a escoltar les raons necessàries que els han de convèncer... Però cal reconèixer que la demanda obstinada de Ramon Llull a favor de la croada per motius purament religiosos només podia trobar un terreny favorable a Catalunya: vers 1300 l'entusiasme per les croades s'havia extingit a tot arreu d'Europa. Semblaven ja molt llunyans els temps en què Urbà II i Pere *el Venerable* (1095) proclamaven la primera croada. Els papes a qui Ramon Llull s'adreça, o eren massa febles per a aplicar la doctrina de la plenitud del poder pontifical que havia bastit Gregori VII (1073-1085), o, si es tracta de Bonifaci VIII i de Climent V, tenien massa preocupacions polítiques immediates per a deixar-se temptar per les nobles quimeres del nostre Doctor Il·luminat. Felip el Bell de França, que Ramon Llull sollicita igualment, era massa ambiciós i massa gelós de la seva autoritat per a sotmetre's, baldament no fos sinó en teoria, a la voluntat del Pontífex. I els reis de Castella —com Castro ens acaba de dir— consideraven els musulmans del regne de Granada com uns enemics polítics que calia vèncer, no pas com uns infidels que calia convèncer per a conduir-los a la vera religió. No restaven sinó els reis catalans, prou forts i prou generosos per a engrescar-se amb la idea de la croada: el prudent Jaume II el 1309, el fantasiós Frederic de Sicília i, per darrera vegada, Alfons el Benigne el 1329[21].

El gran designi lul·lià de la conversió de tots els infidels té un complement indispensable en la reforma dels costums —i àdhuc de les institucions— de la cristiandat. El profeta dels temps moderns pel que fa als mètodes d'evangelització i a la responsabilitat missional de l'Església és alhora un dels darrers representants de la utopia medieval de la Ciutat de Déu assumint la ciutat dels homes. Tant com la croada i la predicació, Ramon Llull propugna la reforma social. I fidel a la seva concepció filosòfica unitaria, atribueix al Papa la primera responsabilitat en aquesta obra de millorament i de purificació: el papa Blanquerna s'ocupa per dret propi tant d'ordenar el que pertoca a la predicació de la fe, com de proclamar la croada i també de restablir la pau entre els reis cristians o de construir pels camins del món hospicis i ponts i esglésies... I remarquem que Ramon Llull no es troba pas tot sol entre els catalans del seu

temps a defensar aqueixes idees: Arnau de Vilanova parla sovint un llenguatge semblant i és molt més exigent que el Barbaflorit en les seves demandes de reforma social![22]

IV. El tema de les relacions de Ramon Llull amb l'Islam ha estat sovint tractat amb més passió que no pas rigor científica. Sembla que una malastrugança hagi provocat sempre apassionaments entorn d'aquest gran apassionat! Els arabistes espanyols tingueren l'encert d'assenyalar els manlleus de Ramon Llull a la filosofia i fins a la teologia musulmanes, que fins llavors havien passat desapercebuts. Pero llurs conclusions foren excessives, posicions partidistes basades en estudis parcials. Després, els grans treballs d'Otto Keicher, del P. Longpré, d'Etienne Gilson i, sobretot, dels germans Carreras i Artau, han donat una visió de conjunt millor i més equilibrada d'aquest problema[23]. No tenir-la en compte és, a hores d'ara, mancar d'objectivitat.

Des del punt de vista literari, en canvi, no existeix encara un inventari complet de les influències aràbigues en la llengua i en l'estil del primer gran escriptor català —bé que cap investigador seriós no defugi el problema[24]. I no seré jo, pobre de mi, qui tindrà la pretensió d'establir-lo. Dins el marc limitat d'aquest article, sigui'm permès només d'afegir algunes consideracions al que d'altres—més competents que no pas jo— han escrit. Consideracions que no faran sinó confirmar el que acabem de dir sobre l'actitud general de Ramon Llull enfront de l'Islam.

Primerament pel que fa a la teologia lul·liana. Hi ha dos paràgrafs (els 26 i 27) de la coetània *Vita Beati Raimundi Lulli* que en donen un excel·lent resum. L'autor anònim de la *Vita* aprofita l'arribada de Ramon Llull a Tunis per primera vegada, el 1292, per a revelar-nos el principi fonamental de la teologia —i de la filosofia— de Mestre Ramon i, al mateix temps, el perquè d'aquesta teologia. El principi fonamental no és altre sinó la teoria de les perfeccions, atributs o *dignitats* divines. Segons aquesta teoria —que es troba tant en sant Bonaventura com en pensadors aràbics—, les perfeccions divines són principis generals i comuns a totes les ciències, coneguts i evidents per ells mateixos; principis absoluts, com bondat, grandesa, puixança, saviesa, glòria, etc., i principis relatius, com diferència, concordança, principi, mitjà, fi, etc. El perquè de l'adhesió) cordial de Ramon Llull a aquesta teologia, en allò que té de rel musulmana, ens el diu també clarament la *Vita:* als doctors de l'Islam, Ramon Llull els digué en arribar a Tunis «entre altres coses, que ell coneixia bé el fonament de la llei dels cristians en cadascun dels seus articles i que havia vingut per tal d'aprendre en quines raons es fona-

mentava llur llei, o sigui la de Mahoma; que si, després d'un intercanvi sobre aquestes qüestions, li semblava que llurs raons eren més vàlides que les dels cristians, es convertiria a llur secta». El missioner cerca evidentment una base de discussió que sigui a l'abast del seu auditori. La teoria de les dignitats divines, que penetra tot el sistema filosòfic lul·lià, es una doctrina podríem dir-ne de combat, forjada en part amb les mateixes armes de l'adversari. Es més, la religió musulmana no conté misteris pròpiament dits, i la seva teologia, el *kalam,* no es proposa sinó la defensa apologètica dels dogmes. La revelació de l'Alcorà és la norma dels coneixements de Déu accessibles a l'home. I, per tant, la funció del *kalam* no és pas d'intentar una explicació especulativa, adreçada a la intel·ligència dels misteris, en què consisteix tot l'esforç teològic de la tradició cristiana, sinó simplement basar en arguments racionals la creença religiosa, *demostrar* els dogmes. Es evident que Ramon Llull reflecteix aquestes preocupacions dels teòlegs musulmans. Seria absurd de deduir-ne que s'ha *islamitzat* fins al punt de renunciar a la intel·ligibilitat dels dogmes. Pero és clar que cerca una base de discussió i que vol donar una demostració de la credibilitat dels dogmes cristians[25].

En materia de lèxic, potser també són d'origen àrab aquelles sèries de vocables: *magnificatiu, magnificable, magnificar,* correlatius de la grandesa, i el altres anàlegs (*bonificatiu, bonificable*, *bonificar*, etc.), correlatius de bondat i de cadascuna de les perfeccions divines, «paraules estranyes qui no són en ús vulgar ni en llatí» que Ramon Llull «ha fretura» d'inventar[26].

Quant als textos literaris, ja he dit abans que Américo Castro no n'utilitza sinó dos. En el *Llibre del Gentil*, li sembla veure que el Mestre mallorquí «se dejó arrebatar por el anhelo emocionado de una religiosidad deísta en la que cupieran las tres grandes creencias de los hispanos. Lo mismo que en la legislación de las *Partidas* de Alfonso X conviven jurídicamente las tres religiones, así conviven también éstas en el intelectualismo soñador de Raimundo Lulio, siguiendo el modelo de Yehudá ha-Leví en el Cuzarí» (*Realidad,* p. 221). Francament, atribuir a Ramon Llull *una religiositat deísta* em sembla que és desorbitar per complet el seu pensament. Hom pot en rigor parlar de tolerància, si per aquest terme entenem que ni Ramon Llull ni els governants catalans del seu temps no pretenien d'obligar ningú a acceptar per força la fe cristiana. I que les tres religions, de fet, convivien. Però d'ací a pretendre que Ramon Llull pugui pensar un sol moment a posar les tres creences en un mateix pla, hi ha un abís, que a ningú no és llegut de saltar.

Es veritat que el *Gentil* és una de les primeres obres de Ramon Llull i que la polèmica hi és benigna i generosa, car l'apòstol no ha tingut encara ocasió d'experimentar per ell mateix la duresa de cor dels sarraïns i la decepció de veure ineficaces les seves predicacions a Tunis, a Xipre i a Bugia. Però sigui quina sigui la data de la composició del *Gentil,* no crec pas que fos anterior al *Llibre de contemplació* (Mallorca 1272?). I, en aquella data, la vocació del nostre Il·luminat era ja plenament decidida: des de l'endemà de la seva conversió, Ramon havia jurat tres vegades de no prendre repos ni reconfort mentre tot el món no seria cristià i mentre tots els homes no lloarien un sol Déu en tres persones[27]. En el *Llibre del Gentil,* Llull deixa el debat teològic pendent, de cara al lector que ignora quina sera l'opció del gentil. Però és cosa obvia que Ramon Llull està de la banda del savi cristià, «car no debades lluità tan abrivadament en controvèrsies contra jueus i sarraïns i escriví sense treva llibres contra ells»[28]. Literariament, no és impossible que Ramon Llull se servís com a model d'*El Cuzarí*[29]. Pero és evident també que el prat, la font delitosa, els cinc arbres i llurs flors simbòliques, com la donzella noblement vestida que abeurava el seu palafrè, traeixen la influència de la novel·la alegòrica profana, tant la provençal com la francesa[30]. I, quant al fons, la rèplica, agreujada, a la benignitat jovençana del *Gentil,* la trobem en la *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni,* escrita a Pisa el 1308. Ací, l'experiència amarga de Bugia es tradueix en polèmica severa i en la crida renovada al Papa i als cardenals a favor de la doble croada: predicació i conquesta (de la Terra Santa, de Granada i fins del Nord d'Africa)[31].

Les fonts musulmanes són molt més visibles en el *Llibre d'Amic e Amat.* L'autor mateix, com he dit, té interès a revelar-nos-les, no solament en el capítol 99 de *Blanquerna,* que li serveix d'introducció, sinó també en el cap. 88. En l'un ens parla dels sufís; en l'altre dels alfaquís. En ambdós casos Ramon Llull subratlla la filiació estilística i doctrinal del seu llibre amb la clara intenció tàctica que ja coneixem: la mateixa que el portava a adoptar els mètodes discursius de la teologia musulmana. Però la mística del Doctor Il·luminat no és pas únicament de rel musulmana. L'admirable estudi que en fan els senyors Carreras i Artau, prenent en consideració l'extensíssima producció mística de Ramon Llull i sobretot el *Llibre de contemplació en Déu,* tan negligit pels arabitzants, demostra a bastament l'origen complex i l'originalitat radical d'una doctrina mística, que ha estat viscuda amb tota la intensitat d'una experiència personal. Concretament, en el *Llibre d'Amic e Amat* la tradició espiritual cristiana, passada especialment per sant Bonaventura, es combina en singular eficàcia amb l'accent trobadoresc, assenyalat amb precisió per Nicolau

d'Olwer i per Montoliu,[32] mentre, en canvi, els esforços dels arabistes i de Castro per a trobar paral·lels immediats musulmans als versicles de l'*Amic* no han donat resultats sinó aproximatius, i potser il·lusoris[33]. En d'altres versicles és una atmosfera d'espiritualitat franciscana que salta als ulls: «Si no sostenies treballs per amor, ¿amb què amaries ton Amat?»[34]. Els plors del mallorquí tenen el mateix origen que els del Pobrissó: el desamor envers l'Amor. I aquesta singular barreja de tantes tradicions es plasma en un lirisme meravellosament corprenedor.

V. Podríem continuar fent remarques semblants sobre gairebé totes les obres literàries de Ramon Llull. Però aquest article ultrapassaria el seu propòsit. Conclusions? Em cal ésser prudent per a no deixar-me anar a extrapolacions anàlogues a les que m'han induit a polemitzar amb un mestre tan respectat com Américo Castro —o de signe contrari. Però no obstant, crec haver adduït arguments suficients per a poder establir uns quants punts fonamentals.

Negativament, és cosa clara que ni l'art de Ramoll Llull no es comparable al mudèjar, ni el seu irenisme no ha anat mai fins a imaginar que els cristians poguessin satisfer-se d'una pacífica convivència amb els musulmans i els jueus, sense un esforç constant de proselitisme. Aquestes constatacions basten per a llevar força provatòria als raonaments de Castro —almenys en aquest sector precís. No: Ramon Llull no és un testimoni vàlid d'una dialèctica històrica i cultural comuna a tots els pobles de la Península als segles XIII-XIV.

Positivament, i sense depassar les premisses evocades en el present estudi, podem afirmar d'una banda que Ramon Llull es una figura de dimensió i de projecció europees, que deixa molt enrera les preocupacions hispàniques dels seus contemporanis castellans, un dels màxims exponents de la consciencia cristiana medieval —i, d'altra banda, que la seva personalitat s'adiu amb l'ambient religiós, cultural i fins polític de la Catalunya de Pere el Gran i de Jaume II. L'aportació més original de Ramon Llull al pensament cristià és deguda al seu zel missioner. Si no es va deseixir mai d'una teoria de la inserció de l'ordre temporal en l'ordre espiritual, que ja al seu temps era caduca, té, en canvi, el mèrit d'haver estat el primer a sistematitzar els principis i els mètodes *de modo convertendi infideles*. I en això correspon a la florida primaveral de les missions apostòliques, que la renovació espiritual del segle XIII i la fundació dels ordes mendicants (franciscans i dominicans) havien produït en l'Església.

L'altre aspecte original de Ramon Llull —i aquest sí que li es absolutament personal— és la seva mística, la pregonesa de la vida interior i la intensitat de la seva contemplació. El Doctor Il·luminat, com tots els grans espirituals, passà per totes les etapes de la vida mística, descobrí els secrets saborosos i les nits transparents de l'ànima entrada en les vies de l'Amor. Per expressar-los utilitzà tots els recursos que la doble tradició de la teologia mística cristiana i la de l'Islam li podien oferir. El resultat és d'una novetat sorprenent: en lloc d'ésser un epígon de la poesia religiosa musulmana, Ramon Llull és un creador. I la seva obra pren una significació insospitada en la gènesi de la gran literatura mística castellana del segle XVI.

El problema que Castro no podia resoldre, lligat com estava pels seus pressupòsits i per la seva tesi, és el de la brotada esponerosa i gairebé sobtada de l'escola mística espanyola —que és, tanmateix, un dels elements essencials de la realitat històrica d'Espanya. Ara: la consideració global de l'obra de Ramon Llull i la coneixença que tenim del lul·lisme al segle XVI[35] ens permeten de copsar una de les venes que condueixen a la mística de sant Joan de la Creu, com Helmut A. Hatzfeld ha pogut demostrar en un estudi estilístic conscienciós[36]. Les altres són la Bíblia, especialment el Càntic dels Càntics, i la mística renana, tant l'alemanya del segle XIV, com la flamenca del segle XV. I en totes dues direccions fou Cisneros qui escampà abundosament les llavors. Però el gresol on es fonen aqueixes tradicions amb la profunda inquietud que sacseja totes les consciències cristianes fou la gran crisi espiritual del Renaixement, a la qual el senyor Castro no sembla atorgar gaire importància.

Però aquesta és ja tota una altra història...

Barcelona, 1962

NOTES

1. Acotacions al llibre *La realidad histórica de España,* d'AMÉRICO CASTRO, Editorial Porrúa, México, 1954; citada ací: *Realidad.*
2. Aquesta obra és la refosa d'*España en su historia (Cristianos, moros y judíos),* publicada a Buenos Aires el 1948. N'hi ha una traducció francesa, ampliada per l'autor: *Réalité de l'Espagne: Histoire et valeurs,* Libr. Klincksiek, Paris, 1963; citada ací *Réalité.*
3. *Realidad,* p. 114. Noteu la contradicció parcial amb la citació feta més amunt de *Réalité,* 685, pel que fa als segles en que es forma la consciència espanyola, contradicció característica de la manera de treballar propia del Sr. Castro, que corregeix continuament les pròpies idees.
4. Cf. *Realidad,* cap. II, especialment p. 58.
5. RAMON LLULL, *Llibre d'Amic* e *Amat,* ENC, Barcelona, 1927,p. 25.
6. TOMÁS Y JOAQUÍN CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* vol. I, III parte: *El escolasticismo popular: Ramón Llull,* pp. 231-640 i especialment pp. 339 ss. i p. 508.
7. *Desconhort,* versos 16-20: *Obres completes*, ed. de Mallorca, vol. XIX, *Rims,* p. 220.
8. Vegeu el meu llibre *Raymond Lulle docteur des missions* , Beckenried [Suisse] 1954, i els articles «La doctrina misional de Raimundo Lulio», in *Orbis Catholicus*, any III (1960), tom II, pp. 296-310, i «Els projectes de creuada en la doctrina missional de Ramon Llull, in *Estudios lulianos*, IV, 1960, pp. 275-290.
9. Cf. *Llibre de contemplació,* cap. 346, §§ I7 i 20; *Doctrina pueril,* cap. 83, § 12; *Blanquerna,* cap. 80, § II.
10. *Vita Beati Raimundi Lulli,* ed. B. DE GAIFFIER S.I., *Analecta Bollandiana*, 48, 1930, § 37.
11. Sobre aquestes controvèrsies i tota la literatura polèmico-apologètica a què donaren lloc (sant Ramon de Penyafort, sant Tomàs d'Aquino, Ramon Martí, etc.), veg. CARRERAS Y ARTAU, *loc. cit.*, pp. 145-170 i pp. 335-38.
12. ARMAND LLINARÉS, *Raymond Lulle philosophe de l'action,* Presses Universitaires de France, Paris, 1963, pp. 37-48.
13. No oblideu que la Corona d'Aragó conegué ja en aquells temps la Inquisició! Cf. J. VINCKE, *Zur Vorgeschichte der spanischen lnquisition: Die Inquisition in*

Aragon, Katalonien, Mallorca und Valencia während des 13. und 14. Jahrhunderts , Bonn, 1941.

14. S. THOMA AQUIN., *Summa Theol.,* II, quaest. 10, art. 8; S. RAIMUNDI A PENNAFORT, *Summa Iuris.* I, 4, I; RAMON LLULL, *Blanquerna.* cap. 43, § 5 («Déus espera amadors tots jorns, los quals vol que venguen a Ell de lliure albitre e no constretament»), amb una sèrie de passatges paral·lels.
15. Arnau de Vilanova proposava mesures d'una severitat extrema contra els jueus i els musulmans: Cf. CARRERAS Y ARTAU, *loc. cit.*, p. 229.
16. Cf. FERRÁN SOLDEVILA, *Historia de España,* II, p. 20.
17. Cf. LLINARÉS, *loc. cit.*, p. 48.
18. *Doctrina pueril,* cap. 71, § 12; *Llibre de contemplació,* cap. 112, § II; cap. 131, § 20; cap. 346, § 24
19. *Llibre de contemplació,* cap. 204, §§ 25 i 27. El blasme de les guerres de religiò no mancarà en cap de les obres de R. Llull, fins i tot —paradoxalment— en aquelles que tenen per objecte de proposar al món una nova croada.
20. Vegeu el meu article «Els projectes de creuada en la doctrina missional de Ramon Llull», *Estudios lulianos*, IV, 1960, pp. 275-290 passim. La contradicció és al meu entendre purament aparent, i cal posar-la al compte de la visió filosòfica excessivament unitària de R. Llull i no considerar-la una excepció, com ho fa el P. MIQUEL BATLLORI S. I., en el seu pròleg a la *Introducción a Ramón Llull,* Dirección General de Relaciones Culturales, Madrid, 1960, 14: «El unitario Ramón Lull sólo en algunos puntos es marcadamente dualista, con dualidad subordinada y subsidiaria, asindética; por ejemplo, en su método misional, caracterizado por una doble cruzada...»
21. Cf. SOLDEVILA, *Historia de España,* II, p. 31.
22. El Papa és «Crist a la terra, no pas solament com a títol o com a figura d'una presidència particular, sinó, a més per autoritat universal i plenària, puix que ell sol ha estat col·locat entre els pontífexs com a llum de les gents i aliança dels pobles per tal que hi hagi salvació per a tothom fins als termenals de la terra», diu ARNAU DE VILANOVA en el *Tractatus de tempore adventus Antichristi* citat pel P. SALVATOR DE LES BORGES, *Arnau de Vilanova moralista* , IEC, Barcelona, 1957, 88. Cf. CARRERAS Y ARTAU, op. cit., pp. 224-230.
23. Vegeu, sobre aquesta polèmica, la nota de CARRERAS Y ARTAU, *loc. cit.*, p. 508, n. 110. Caldria afegir-hi, per la seva autoritat, les obres d'ETIENNE GILSON, *La philosophiede St. Bonavenure*^{3}, Paris, 1953, p. 393, i *La philosophie au moyen âge*^{2}, Paris, 1944, pp. 461-467.
24. Vegeu, entre les obres més importants i recents, JORGE RUBIO BALAGUER, *Literatura catalana,* dins la *Historia general de las literaturas hispánicas,* I, 1949, p. 693, p. 695, p. 697; MARTÍ DE RIQUER, *Història de la literatura catalana,* I, 1964, p. 245, p. 313, p. 320 ss. ; etc.

25. Cf. SUGRANYES DE FRANCH, *Raymond Lulle docteur des missions,* p. 30 ss., pp. 41 i 79 s., i ARMAND LLINARÉS, «Raymond Lulle et l'Afrique», *Revue africaine*, 105, 1961, p. 107.
26. Cf. RIQUER, *Història de la literatura catalana*, I, p. 342.
27. *Llibre de contemplació*, cap. 358, § 30.
28. Cf. RIQUER, *Història de la literatura catalana*, I, p. 243.
29. El pròleg de Ramon Llull pretén que el Gentil fou escrit «seguint la manera del llibre aràbic *Del Gentil*» ¿Es tracta d'una versió anterior de la mateix a obra o d'una altra que li serví de model? Cf. LLINARES, *Raymond Lulle,* pag. 277, n. 145.
30. Cf. RIQUER, *op. cit.*, p. 244.
31. Cf. LLINARÉS, *op. cit.*, pp. 285-285.
32. NICOLAU D'OLWER, «Entorn de Ramon Llull», dins *Paisatges de la nostra història* ,Barcelona, 1929, 83-99; MANUEL DE MONTOLIU, «Ramon Llull trobador», *Homenatge a Antoni Rubió i Lluchl*, I, 1936, pp. 363-398.
33. Cf. RIQUER, *op. cit.* p. 321.
34. *Llibre d'Amic e Amat*, verset 34.
35. Vegeu el volum II de l'obra dels CARRERAS Y ARTAU, *El lulismo en Ia España de los Austrias,* pp. 250-278.
36. HELMUT HATZFELD, «The infiuence of Ramon Llull and Jan van Ruysbroeck on the language of the Spanish Mystics», *Traditio*, IV, 1946, pp. 337-397.

LE «LIVRE DU GENTIL ET DES TROIS SAGES» DE RAYMOND LULLE

Parmi les innombrables écrivains religieux du Moyen Age, un trait caractérise fondamentalement Raymond Lulle: tout son ceuvre —cet immense *opus* lullien aux quelque 240 titres— est moins spéculatif que pratique, il vise davantage à convaincre qu'à analyser. Et ceux qu'il veut convaincre ce sont avant tout les «infidèles» —c'est-à-dire les Musulmans et les Juifs, avec qui il était en rapports continuels.

Car, pour Raymond Lulle, ces infidèles, auxquels il adresse inlassablement son apologétique, ne sont point des gens inconnus, ennemis par définition de Dieu et de son Eglise, comme ils l'étaient pour tant d'autres polémistes chrétiens. Ce sont ses proches voisins, souvent ses amis. Le *Livre du Gentil et des trois sages* s'ouvre justement par cette constatation: *Com nos aions esté privez* (familier) *des mescreanz et avec eux aions lonc tens participé....*[1]

Amis surtout dans le sens qu'il leur accorde d'emblée un préjugé favorable de bonne foi. Il les respecte et respecte leurs croyances, comme le montre ce *Livre du Gentil,* empreint tout entier d'une atmosphère irénique de dialogue inter-confessionnel. Mais cette amitié même —cette sympathie faudrait-il dire— envers les «mescreanz» le fait souffrir. Les infidèles se perdent, puisqu'ils ne connaissent pas le vrai Dieu et son Fils Jésus-Christ; ils vont à leur perte par ignorance, estime Raymond Lulle, d'après une interprétation littérale de l'axiome «hors de l'Eglise pas de salut» fort répandue dans son siècle. Et il veut les sauver. C'est pourquoi —s'écriera-t-il face à ses contemporains trop insensibles— *il faut d'autant plus se souvenir de la mort des infidèles qui meurent en péché par ignorance... II faut s'en souvenir pour leur apporter la doctrine de Jésus-Christ, qui a enlevé le péché du monde par son Incarnation et sa Passion!*[2]

Raymond Lulle était né vers 1232-35, à Majorque, trois ou quatre ans après que les Catalans, conduits par leur grand roi Jacques Ier, dit le Conquérant, eussent repris l'île aux Sarrasins. Pendant toute sa jeunesse il a côtoyé des Juifs et des Musulmans restés à Majorque après la conquête. Puis, sujet de ces rois catalans qui exerçaient une véritable tha-

lassocratie dans la Méditerranée occidentale, toute sa longue vie durant il a vu affluer dans les ports, à Majorque comme sur le continent, les bateaux venant du Levant ou d'Afrique du Nord, remplis de récits de tant de nobles gens et de tant de pays merveilleux qui vivaient dans l'ignorance de la foi du Christ. La Tunisie des Hafsides et toute la Berbérie accueillaient alors les marchands et les «consuls» catalans[3] —comme elles ont accueilli ensuite Lulle lui-même, devenu apôtre et missionnaire.

Vers la trentième année de sa vie —autour de 1265—, l'homme de cour, sénéchal de l'infant Jacques futur roi de Majorque, subit une crise spirituelle qui l'a «enamouré» du Christ sauveur[4]. Et dès ce moment il a été littéralement obsédé par l'idée de faire quelque chose de son côté en juste correspondance à l'Amour rédempteur. Or, que peut faire l'homme au service de Dieu pour ajouter un brin à sa gloire, si ce n'est travailler à étendre son règne, par l'apostolat? Converti, Raymond jura par trois fois de *ne plus se donner de repos ni de consolation tant que le monde entier ne serait pas chrétien et tant que tous ne loueraient pas Dieu trine et un*[5]. Cette conscience d'une dette d'amour introduit dans toute l'attitude de Raymond Lulle —même dans sa mystique— une nuance singulièrement active[6]: il se constitue *procurateur des infidèles* et il leur voue sa vie, jusqu'au martyre. Tel est le secret te cette existence mouvementée et la clef qui permet de comprendre par l'intérieur une œuvre si étendue, souvent déconcertante. S'il a recherché le savoir universel, c'est pour avoir un instrument capable de rendre la vérité catholique accessible à tout homme; s'il a parcouru les universités (Montpellier, Paris, Pise, etc.), les cours des grands de ce monde et les conciles de la chrétienté (Vienne du Dauphiné, en 1311), c'est pour convaincre les chrétiens de la nécessité de convertir les infidèles; si, enfin, découragé, las de l'insuccès de ses requêtes, il est parti seul en terre d'Islam, c'est encore —comme saint François— pour ajouter à son enseignement un exemple fécond, un geste héroïque.

Ce dont Raymond Lulle est absolument convaincu est que la conversion ne peut être qu'un acte de liberté. Dieu ne fait pas violence au libre vouloir de ceux qui sont dans l'erreur, *car s'il agissait ainsi le Créateur irait contre le libre arbitre qu'il a mis dans sa créature, ce qui est impossible*[7]. Lulle non plus ne veut contraindre personne. Même lorsqu'il entame une discussion théologique. Au lieu d'écraser le partenaire par la vigueur dans la polémique, il le laisse faire librement son choix: à la fin de notre *Livre du Gentil,* aucun des trois sages, chrétien. juif et musulman, ne demande au Gentil laquelle des trois religions il va choisir. La

seule chose qui importe est que le choix du Gentil se fasse *par force de reson et par nature de entendement* [8].

Et là intervient ce qui fut pendant quarante ans le rêve, sinon la généreuse chimère que Raymond Lulle a répandu dans toute sorte d'ouvrages: trouver les arguments, les *rationes necessariae* qui convaincraient irrésistiblement tous les esprits honnêtes et respectueux de la vérité. C'est pour y parvenir qu'il a inventé son *Art,* immense machine à raisonner, qu'il tient pour surnaturellement révélé. L'*Ars magna* et les innombrables traités qui s'y rattachent —dont le *Livre du Gentil* — sont pour Lulle des éléments essentiels de son apostolat. Dès les premiers jours de sa vie pénitente, la *Vita* latine contemporaine nous parle[9] d'une *inspiration véhémente* qui le pousse à composer un livre, *le plus efficace du monde contre les erreurs des infidèles.* Et l'insistance avec laquelle Lulle lui-même revient sur cette illumination nous dispense de croire à une exagération de son biographe. Ce n'est pas pour rien que l'école a connu Raymond Lulle sous le nom de *Doctor illumtinatus.*

Qu'en est-il au juste de ces raisons nécessaires qui ont provoqué le long des siècles de si âpres controverses? Pour notre homme, si *l'on ne pouvait pas prouver la foi, il s'ensuivrait que Dieu ne pourrait pas reprocher aux chrétiens de ne pas vouloir l'enseigner aux infidèles. Et les infidèles pourraient à bon droit se plaindre de Dieu qu'il ne laisse pas démontrer par arguments une vérité plus grande* (que la leur)[10]. C'est logique tout cela. Mais c'est bien osé. On pourrait le prendre pour une visée d'orgueil monstrueux, si ce n'était pas plutôt une naïveté. Dans l'histoire de la philosophie, la tentative de Lulle représente un effort grandiose —assurément manqué, mais combien interessant— d'organiser une méthode de pensée universelle, la première anticipation de l'art combinatoire de Leibniz et en définitive de la moderne logique mathématique. C'est un artifice, une ingénieuse mécanique, qui en combinant de toutes les manières possibles les perfections des créatures nous livrera en même temps toutes les perfections de Dieu. Autrement dit, le moyen d'abréger le travail mental pour parvenir à la science acquise de la divinité. Dans l'histoire de la théologie, les critiques et même les censures d'hétérodoxie n'ont pas manqué. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans ces controverses. Et ce n'est pas non plus mon but de décerner à Raymond Lulle un brevet d'orthodoxie. D'autres ont fait à fond cette étude et ont rendu justice au penseur majorquain[11]. Disons seulement que ces fameuses raisons nécessaires ou démonstrations rationnelles ne conduiraient, dans le meilleur des cas, qu'à l'*appréhension* du dogme, non pas à sa *compréhension,* les vérités dogmatiques gardant, au-delà de l'intelligence, leur

raison de mystère. Et si l'entêtement lullien mérite une justification, il faut la chercher encore dans sa propre finalité apologetique: il s'adresse surtout à des musulmans, plus qu'à des Juifs, et l'Islam ne connaît pas de mystères proprement dits. La théologie musulmane, le *kalam*, se proposait justement la défense apologétique des dogmes, non pas leur compréhension, puisque la science divine est imparticipable. Le but du *kalam* étant d'étayer d'arguments rationnels les croyances religieuses[12], Lulle de toute évidence fait écho à ces préoccupations des théologiens de l'Islam; il veut se placer sur le même terrain qu'eux: veulent-ils des *preuves?* Il leur en fournira au-delà de leurs exigences...

Il reste à préciser un point —et celui-ci est essentiel pour l'intelligence de notre texte: le fondement de la théologie lullienne, la base du système d'où partent les combinations algébriques de son *Art,* réside dans la primauté absolue des attributs divins, dits aussi «dignités» ou perfections divines. Ces dignités et leurs relations entre elles et avec le monde, dont elles constituent l'exemplaire infini, sont à la fois principes de l'être et lois de la pensée. Ainsi toute la combinatoire lullienne part du réalisme ontologique des perfections divines; les créatures étant, dans leur être même, des imitations de Dieu, l'entendement peut s'élever, grâce aux propriétés des créatures et aux relations de ces propriétés entre elles, jusqu'à connaître celles de Dieu[13]. Après tout, il se peut que la *grande illumination* de Raymond Lulle lors de la retraite du Mont Randa, après sa conversion, n'ait fait que lui permettre de «voir clair» dans son esprit; en somme, de donner son adhésion définitive à une certaine philosophie, qui était aussi pour lui une théologie, celle de l'exemplarisme de saint Bonaventure. Ce fut Etienne Gilson le premier à le faire remarquer: «l'illumination du *Doctor illuminatus* et celle du *Doctor seraphicus* coïncident»[14]. Dès lors, les perfections divines sont les principes généraux et communs à toutes les sciences, connus et évidents par soi. Et *l'Art* lullien n'est que la manière de combiner correctement ces principes et d'atteindre ainsi toutes les vérités que l'intellect humain est capable de saisir.

Cette introduction générale à la pensée lullienne, aussi succincte fût-elle, était nécessaire —me semble-t-il— avant d'aborder le *Livre du Gentil.* Ouvrons-le maintenant et nous serons d'emblée étonnés de l'atmosphère de sérénité qui s'en dégage. Nous nous trouvons dans une claire forêt, où trois sages sont assis sur l'herbe d'un *biau pré,* au bord d'une *mout beile fontaine,* à l'ombre de cinq grands arbres. Les sages, un Juif, un Chrétien et un Musulman, s'étaient salués courtoisement. Ils s'apprêtaient à deviser de leurs croyances et de la science qu'ils enseignaient à leurs écoliers, lorsqu'une dame à cheval, de fort belle apparen-

ce, vint abreuver à la source son palefroi. C'est Dame Intelligence. Et les trois sages la prient de leur expliquer ce que représentent les cinq arbres de la clairière et les lettres écrites sur leurs fleurs.

L'explication de Dame Intelligence n'est qu'une introduction à la méthode combinatoire de *l'Art* lullien. Le premier arbre est celui des vertus divines ou incréées. Elles sont au nombre de sept: éternité, bonté, sagesse, grandeur, pouvoir, amour et perfection[15]. L'arbre a vingt-et-une fleurs, résultat de la combination deux par deux de toutes ces vertus. Le deuxième arbre est celui des sept vertus divines et des sept vertus humaines créées, trois théologales et quatre cardinales; il aura donc 49 fleurs, dans lesquelles ces deux séries de vertus seront groupées par paires. Le troisième a également 49 fleurs, produit de la combinaison des sept vertus divines et des sept péchés capitaux. Le quatrième arbre combine encore deux par deux sur ses fleurs les sept vertus humaines. Et dans le cinquième, enfin, 49 fleurs résulteront de la confrontation de chacune de ces vertus avec les sept péchés capitaux. La considération de ces arbres et de leurs fleurs permettra d'adresser sur le bon chemin les hommes qui sont dans l'erreur (*hòmens errats,* dit le texte catalan, tandis que le français a traduit par *heiranz,* hérétiques) parce qu'ils n'ont pas connaissance de Dieu et de *conseillier et conforter les desconseillez et assouagier les travaillez.* A quelques conditions pourtant: que l'on reconnaisse les vertus divines toujours supérieures aux vertus humaines; que les vertus s'accordent les unes aux autres et s'opposent aux vices; enfin, que la fin de l'homme est de connaître et d'aimer Dieu, de le craindre et de le servir.

Ayant remercié la Dame, les trois sages vont reprendre leur discussion théologique. Ils ne peuvent guère la fonder sur des arguments d'autorité, car le Juif et le Musulman rejettent le Nouveau Testament, et ni le Juif ni le chrétien n'acceptent les sentences du Coran. Il faudra donc bien qu'ils en appellent à des «raisons démonstratives et nécessaires», telles que les arbres les leur offrent. Mais non sans avoir au préalable prononcé cette belle invocation oecuménique: *Oh Dieu! Quelle grande bonne aventure ce serait si par ces arbres nous pouvions être dans la meme loi et dans la même croyance tous tes hommes qui sommes sur la terre!*[16] Tout Raymond Lulle est dans ce paragraphe.

Saint Thomas d'Aquin, dans la *Summa contra gentes,* ou le terrible polémiste que fut le Dominicain catalan Raymond Marti, dans son *Pugio fidei,* ont bien senti cette impossibilité de se servir de l'autorité des Livres sacrés pour argumenter avec ceux qui ne la reconnaissent pas,

unde necesse est ad naturalem rationem recurrere cui omnibus assentire coguntur —dit saint Thomas, en s'empressant d'ajouter: *quae tamen in rebus divinis deficiens est*[17]—, ce qui ne l'empêche pas de brandir quand même contre les Jufis leur propre Ancien Testament. Plus optimiste, Raymond Lulle ira bien au-delà des grands Dominicains et d'entrée il aura recours à ces fameuses «raisons nécessaires»...

Nos trois interlocuteurs en sont là de leur entretien, lorsque le Gentil apparaît, *come home esgaré; il avait grant barbe et granz cheveux et venoit en guise d'home lay; il fut meigres et descolorez par le travail de ses griés pensées*[18]. Raymond Lulle ne manque pas d'humour: au milieu de ses propres malheurs, le Gentil s'émerveille de l'*estrange maniere des trois sages et leurs estranges vestements* et encore plus de la salutation qu'ils lui adressent au nom de Dieu créateur, qui *resucitera les bons et les mauvés.* Il n'en faut pas davantage pour engager une nouvelle discussion théologique. Le Gentil est un païen qui n'a jamais entendu parler d'un Dieu unique, ni de la résurrection, ni encore moins de la Providence. Il était accablé par la pensée qu'après la mort il *ne cuidoit estre nule chose.* C'est pourquoi il a saisi immédiatement la portée de cette parole des sages: *—Il m'est d'avis,* dit-il, *que celui gui pourra me prouver par des raisons «vivantes» la résurrection pourra jeter de mon âme la douleur et la tristesse que je souffre* [19].

Les trois savants n'en demandent pas mieux. A tour de rôle, en «cueillant les fleurs» des cinq arbres autour de la fontaine, ils s'efforcent de démontrer les trois vérités essentielles communes aux trois religions monothéistes: l'unité de Dieu, la résurrection des hommes, la récompense ou le châtiment dans l'autre vie. C'est le contenu du livre 1. Après quoi, à sa grande surprise, le Gentil apprend qu'il a en face de lui les représentants de trois religions différentes! A chacun donc de prouver les articles de sa foi —toujours suivant la méthode des arbres. Nouvel assaut de courtoisie: lequel des trois doit commencer? C'est le Gentil qui décide: la religion la plus ancienne sera exposée en premier. Il est aussi convenu que seul le Gentil posera des questions à chacun d'eux[20].

Et à partir de là se déroule le long exposé des trois religions. Dans le livre 2, le Juif prouvera les huit articles de la foi de Moïse: croire en un seul Dieu; croire que ce Dieu est créateur de toutes choses; croire qu'il a révélé sa loi à Moïse; croire qu'il enverra un Messie qui délivrera les Juifs de leur captivité; croire à la résurrection; croire au jugement, quand Dieu séparera les bons des mauvais; croire à la gloire céleste; croire à l'enfer. Puis c'est au tour du Chrétien (livre 3). Il répartit ses

thèses en quatorze articles, sept relatifs à la nature divine de Jésus-Christ, sept à sa nature humaine. Mais pour ce qui est de l'unité de Dieu et de sa fonction créatrice, il s'en remet aux preuves apportées par le Juif. En revanche, il développera la Trinité, l'Incarnation et l'oeuvre rédemptrice du Christ. Le livre 4 est réservé au Musulman, suivant les douze articles de la foi de l'Islam. Les exposés terminés, le Gentil remercie en pleurant de joie son Seigneur et son Créateur[21], qui a libéré son âme des ténèbres qui l'envahissaient. Mais aucun des trois sages ne veut savoir laquelle des religions il est prêt à embrasser. La conclusion de Lulle est tout autre: les sages vont se séparer en constatant que les différences de religion sont des causes de guerres et de malheurs; ils estiment que si la vérité était constamment et vigoureusement opposée à l'erreur, elle triompherait: mais les hommes ont peur de la mort, des maladies, de la souffrance; ils ne veulent abandonner ni leurs biens ni leurs parents pour aller prêcher a ceux qui *vont par la voie de dampnation*[22]. Ils se demandent mutuellement pardon des paroles désobligeantes qu'ils auraient pu prononcer au cours de la discussion.

Le lecteur ne m'en voudra pas, je pense, si je lui fais grace des détails des démonstrations lulliennes. Je craindrais fort de l'égarer dans les détails de ces subtiles combinaisons. Il y a une certaine ingénuité à vouloir tout prouver à force de rapprochements ou de contrastes entre les dignités divines, les vertus et les vices; à force de «valences» exemplaristes. Toutefois, il me semble approprié au sujet général de cet ouvrage de présenter un peu plus largement l'exposé de la foi juive, au livre 2.

Dès que le sage juif entreprend de prouver les six articles de sa foi, les objections du Gentil ne manquent pas de pertinence. A l'affirmation qu'un seul Dieu existe, le Gentil oppose: les quatre éléments sont mêlés dans chaque corps, où chacun existe par lui-même; il est donc possible que plusieurs dieux soient mêlés les uns aux autres; il est possible aussi que Dieu occupe un lieu précis, auquel cas on peut concevoir une infinité de dieux dans une infinité de lieux. La réponse du Juif est intéressante: la nature de Dieu ne peut pas nous être connue ici bas! Par lumière de grâce, l'entendement humain n'apprend que ce que Dieu n'est pas: *ce est a dire... que Dex n'est mie pierre, ne home, ne soloil, ne estoile, ne nule chose corporel ou finie. Mais savoir ce que est Dieu en soi meimes? Nul home ne peut savoir de sa meime ame que est, coment doncques savoir que est Dex?* Ceux qui seront en gloire dans l'autre monde le connaîtront! La connaissance de Dieu est un trait de la supériorité de l'autre monde sur celui-ci[23].

D'autres objections du Gentil, à propos de la création, embarrasseront davantage son interlocuteur: Dieu a-t-il créé le mal? que faisait Dieu avant la création du monde? comment quelque chose peut-il être tiré du néant? Sur le problème du mal, «crux» de tous les théologiens, Raymond Lulle, ici par la bouche du sage juif, s'en tire très brièvement par la distinction du *mal de corpe* (coulpe) et du mal *de peinne;* le premier, le mal du péché, ne peut en aucune manière être l'œuvre de Dieu; quant à la peine, elle s'accorde à la parfaite justice de Dieu[24]. Pour ce qui est des autres objections —qui remontent à Philon d'Alexandrie ou à Averroës[25]— la réponse est sommaire: Dieu est la cause première; comment elle a agi, est chose que l'entendement ne peut guère comprendre, comme nous ne comprenons pas davantage comment l'âme est unie au corps...[26]

Une troisième série d'objections, *ad hominem* cette fois, jaillissent lorsque le Juif expose sa foi en l'avenement du Messie. Par exemple: pourquoi les Juifs sont-ils toujours en captivité? —demande le Gentil. Et le Sage de lui répondre que s'ils connaissent bien la raison de leurs deux premières captivités, de soixante-dix ans (Babylone) ou de quatre cents ans (Egypte), les Juifs ne peuvent pas savoir pourquoi depuis 1400 ans ils sont sous la dépendance des gentils, des chrétiens et des sarrasins[27]. Ce qui lui attire cette réplique, pleine d'ironie: —*Possible chose est que vos juis ne soyez en aucun pechié...* dont *ne vos veut delivrer la divine bonté jusques a tent que vos... enquerrez pardon.*

Parvenus à l'article de la résurrection des morts, Lulle connaît trop bien la situation religieuse du judaïsme en diaspora pour ne pas prendre les devants et mettre dans la bouche du sage lui-même l'écho des controverses qui divisaient la Synagogue à ce sujet. Il y a donc des Juifs, doit-il avouer, qui ne croient point à la résurrection. La raison en est que le corps étant corruptible, *ne peut retorner quant il est mort a l'estre en coi il estoit devant la mort.* Pour un deuxième groupe, la résurrection n'est que le chemin pour parvenir à un monde enfin heureux et pacifié —mais non point pour l'éternité. La troisième opinion, celle que notre sage professe, bien entendu, est que tous les hommes ressusciteront, les bons pour une *gloire pardurable,* les mauvais pour des peines —mais seulement pour un temps[28]...

Pour conclure, permettez-moi d'ajouter quelques considérations sur la genèse du *Livre du Gentil,* ainsi que sur sa nature.

Il est dit, tout au commencement du *Livre,* que celui-ci fut écrit *selonc la manere du livre arabyc du Gentil.* Notre ouvrage aurait donc eu un modèle. Mais lequel? On a songé tout d'abord à une œuvre du gen-

re apologétique. Mais sans doute M. Menéndez Pelayo[29] n'a pas poussé très loin ses recherches lorsqu'il a proposé le *Kuzari* du philosophe et poète hispano-juif Yehuda ha-Levi (1070 ?-1143). Mon éminent maître et ami M. J.-M. Millàs Vallicrosa[30] n'a pas eu beaucoup de peine à montrer le caractère absolument différent des deux livres. On a songé aussi[31] au philosophe persan El Ghazali, dont Raymond Lulle a paraphrasé —en vers!— la *Logique; à* l'historien persan Mohammed Shahrastani (1076?-1153), auteur d'un *Livre des religions et des sectes,* qui traite, comme celui du *Gentil,* des trois religions musulmane, juive et chrétienne; au mystique hispano-musulman Ibn Arabi (1164-1240), maître incontesté du soufisme —et l'on sait que Lulle, de son propre aveu, s'est inspiré des soufis dans ses œuvres mystiques, telles le *Livre de l'Ami et de l'Aimé*[32]; on a même pu se référer à Abélard et à son œuvre inachevée *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum,* et encore au *Livre des raisons dans les trois lois* («Llibre de les raons de les tres ligs»), d'auteur inconnu, que Lulle mentionne dans son *Livre de Contemplation* (chap. XI, § 28)... Aucune de ces hypothèses n'est convaincante. Alors Raymond Lulle, qui aimait s'autociter et renvoyer de l'un à l'autre de ses ouvrages, aurait-il voulu dire par là que le *Gentil* avait été rédigé une première fois en arabe? Lulle a prétendu à plusieurs reprises avoir écrit d'abord en arabe quelques-uns de ses traités. Mais il n'est pas certain que cette prétention soit quelque chose de plus qu'une innocente supercherie littéraire. En fait, aucun texte arabe de Lulle ne nous est parvenu. Et de plus, dans certains cas comme lorsqu'il s'agit de l'immense somme philosophique, théologique et mystique du *Livre de Contemplation,* il y a une presque impossibilité que cette double rédaction, arabe et catalane, se soit accomplie dans le laps de temps relativement court assigné par les biographes, alors que Lulle avoue lui-même posséder assez sommairement la langue arabe, assez sans doute pour la lire et la parler, assurément pas pour en faire l'instrument linguistique d'aussi complexes élucubrations. La question, à mon humble avis, doit demeurer ouverte.

Quoi qu'il en soit, la référence à ce *livre arabyc du Gentil* est bien la seule citation contenue dans notre ouvrage —auquel en revanche Raymond Lulle se réfère dans au moins neuf autres livres, de différentes époques de sa vie[33]. J'y verrais, pour ma part, une preuve de plus en faveur de la datation du *Livre du Gentil* dans la toute première période de la production littéraire lullienne, juste après, sinon avant, le *Livre de Contemplation,* vers la fin de la longue retraite à Majorque qui suivit la conversion de notre Bienheureux —c'est-à-dire vers 1272[34].

Moins hasardeux que d'en rechercher les sources, serait d'imaginer notre *Livre* comme le fruit des controverses religieuses, orales et publiques[35], entre théologiens des trois confessions, relativement fréquentes à l'époque. Un exemple fameux de ces joutes apologétiques eut lieu à Paris en 1240. Et la plus importante dans les pays catalans fut convoquée par le roi à l'instigation de saint Raymond de Penyafort et se tint à Barcelone le 20 juin 1263[36]. Raymond Lulle lui même a dû les pratiquer souvent. Jacques II de Catalogne, le 30 octobre 1299, accordait au Majorquain la licence dc prêcher les samedis dans les synagogues et les vendredis dans les mosquées[37]. Et la *Vita* latine contemporaine rapporte ses discussions avec des savants de l'Islam à Tunis, à Chypre et à Bougie[38]. De telles disputes, il les imagine se déroulant dans un esprit de paix et de confiance réciproque —nous dirons même de tolérance: *disputando benigne el amicabiliter conferendo,* écrit Raymond Lulle dans sa *Petitio pro conversione infidelium* à Boniface VIII, de 1295. Elles font partie de tous ses projets missionnaires. Et la théorie en est mise dans la bouche d'un cardinal dans le chap. 81 de son roman d'anticipation *Livre de Blanquerna*[39]. Notre ouvrage, comme plusieurs autres en style dialogué[40], serait d'une part le modèle, de l'autre l'écho de ces débats courtois.

Lorsque Lulle rédigea le *Livre du Gentil et des trois sages* il était tout au début de sa carrière, rempli de ferveur néophyte. Sa conviction de l'infaillibilité de la méthode était totale; son optimisme inébranlable. Le *Livre* en porte la marque. Les personnages sont des savants, des contemplateurs aussi, en tout cas des esprits anxieux de découvrir la vérité. Leur raisonnement emprunte les procédés combinatoires. Mais il n'est jamais froid: l'intelligence y est toujours soutenue par l'amour. Et le *Livre du Gentil,* s'il développe une tranche importante de *l'Art* lullien, est aussi et surtout un livre cordial.

Ainsi seront tous les grands ouvrages du Majorquain, ceux qui ont une valeur proprement littéraire, écrits avant 1290. De ces ouvrages, où il prêche la mission, plein de confiance et d'espoir dans les seules armes de l'esprit, j'ai donné moi-même la liste, avec des extraits tout à fait expressifs[41]. Au début de son apostolat, Raymond Lulle ne songeait qu'à la conviction et au témoignage —au besoin jusqu'au martyre sanglant. Seulement plus tard, mûri d'un côté par sa propre réflexion théologique, mais exaspéré par les difficultés rencontrées, soit auprès des infidèles, soit parmi les chrétiens enfermés dans leur confort, il a perdu patience. Dans les traités de la dernière époque, s'il a mis de l'eau dans son vin quant à la puissance de conviction des raisons nécessaires *(fides vero est lumen a Deo datum, cum quo intellectus attingit, extra suam naturam intelligendi, credendo de Deo*

quod hoc sit verum quod non attigit intelligendo, —écrit-il en 1303, dans sa *Disputatio fidei et intellectus*), il a aussi perdu l'élan cordial de ses œuvres premières. Le style en est plus sec, les dialogues sont plus polémiques, les appels à la croisade militaire se multiplient.

Toutefois, un point est toujours ferme dans ces projets de croisade: l'expédition aura pour but d'obliger Juifs et musulmans à subir un enseignement de la doctrine catholique; jamais ils ne seront contraints d'embrasser la foi ou de recevoir le baptême! Une position doctrinale aussi nette en faveur du respect du for intérieur se devait d'être relevée, lorsqu'on sait combien la pratique du baptême forcé devint monnaie courante dans les derniers siècles du Moyen Age[42].

Toulouse, 1977

NOTES

1. Le *Llibre del Gentil e los tres Savis* a été édité en catalan par M. OBRADOR dans *Obres de R. L.,* Palma de Mallorca, 1901, 1, puis par S. GARCIAS PALOU dans *R. L. Obres essencials,* Barcelone, 1957, 1, pp. 1047-1142. Le texte latin par I. SALZINGER dans *R. L. Opera,* Moguntiae, 1722, 2, pp. 21-114. La traduction fransaise, contemporaine de l'auteur (1306?), par ARMAND LLINARES, *R. L. Le Livre du Gentil et des trois sages,* Paris, 1966. Les œuvres de Lulle sont citées d'après les chapitres et les paragraphes.
2. *Blanquerna,* 90, 7; Cf. *Doctrina pueril,* 72, 3.
3. A. LLINARES, *Raymond Lulle, philosophe de l'action,* Paris, 1963, pp. 37-48.
4. *Desconort,* vers 16-20.
5. *Llibre de contemplació,* 358, 30.
6. Cf. LLINARES, *R. L., philosophe de l'action,* p. 167.
7. *Llibre de contemplació,* 346, 19; Cf. *Blanquerna,* 85, 5; *Doctrina pueril,* 83, 2, *Desconort, vers* 337-360; 529-540.
8. *LG*, 210.
9. *Vita,* 6: texte français dans R. SUGRANYES DE FRANCH, *R.L docteur des missions,* Schoneck-Beckenried, 1954, p. 27.
10. *Desconort,* vers 277-280.
11. J. et T. CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española, Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* Madrid, 1939, pp. 514-523.
12. L. GARDET et M.-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane,* Paris, 1948, pp. 343-373.
13. Cf. CARRERAS ARTAU, *Historia,* pp. 495-513. Voir en particulier *Liber de ascensu et descensu intellectus,* Montpellier, 1304.
14. E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age,* 2e éd., Paris, 1944, p. 464 ss.
15. Ce nombre n'est pas constant dans l'œuvre de Lulle, Cf. LLINARES, *R. L. philosophe de l'action,* pp. 242-252.
16. *LG*, p. 33; *OE*, p. 1059.
17. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra gentes,* proem. 2.
18. *LG*, p. 33.
19. *OE*, p. 1060a. Le traducteur français n'a pas bien suivi le texte catalan.

20. *LG*, p. 64.
21. *LG*, p. 208 ss.
22. *LG*, p. 212.
23. *LG*, p. 70.
24. *LG*, p. 72.
25. Cf. LLINARES, *LG*, p. 11, note 24.
26. *LG*, p. 77 ss.
27. *LG*, p. 85 ss. La troisième captivité d'Israël dure depuis 1400 ans à la fin du XIII siècle parce que Lulle la fait partir de la campagne d'Antiochus V Eupator contre les Juifs en 163 a. C.
28. *LG*, p. 89 ss.
29. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Orígenes de la novela,* 1, Madrid, 1905, LXXIII ss.
30. J.-M. MILLÀS VALLICROSA, *Yehuda ha-Leví como poeta y apologista,* Madrid-Barcelona, 1947; Id., *El Liber de praedicationis contra judeos,* Madrid-Barcelona, 1957, p. 23 ss.
31. A. LLINARES, *LG*, p. 18 ss.
32. *L'Ami et l'Aimé,* trad. MARIUS ANDRÉ, Paris, 1921.
33. *Llibre de contemplació, Ars universalis, Liber principiorum theologiae, Liber pricipiorum philosophiae, Liber de Spiritu Sancto, Llibre de Amic e Amat, Félix de les meravelles del món, Liber de acquisitione Terrae Sanctae* et *Liber de fine.*
34. S. GARCIAS PALOU, *O.E.*, p. 1055.
35. S. GALMÉS, *Dinamisme de R. L.,* Mallorca, 1905, p. 11.
36. F. VALLS TABERNER, *S. Ramon de Penyafort,* Barcelona, 1936, pp. 130-139.
37. A. RUBIO I LLUCH, *Documents per la història de la cultura catalana mig-eval,* Barcelona, 1908, 1, p. 13 ss.
38. *Vita,* 26, 34, 37.
39. *Blanquerna,* 81, 2.
40. Par exemple, *Disputatio fidelis et infidelis,* (Paris, 1288?), *Liber de quinque sapientibus* (Naples, 1295), *Disputatio Raimundi Christiani et Homar Sarraceni* (Pise, 1308).
41. *R. L. docteur des missions,* cité, p. 147.
42. Sur ce point la position de R. L. est analogue à celle de saint Thomas (*Summa* II^{a} II^{ae}, qu. 10, 8) et de s. Raymond de Penyafort (*Summa iuris,* ed. J. RIUS SERRA, Barcelona, 1945, 1, 25).

L'APOLOGÉTIQUE DE RAIMOND LULLE VIS-À-VIS DE L'ISLAM

Apologétique est bel et bien le terme adéquat pour caractériser l'attitude de Raimond Lulle vis-à-vis de l'Islam. De tous les aspects, si complexes, de l'œuvre et de la pensée lulliennes celui de ses rapports avec l'Islam est peut-être le plus actuel. En tout cas, celui que des études récentes ont contribué le plus à mettre en lumière.

Les arabisants espagnols du début de ce siècle avaient eu le grand mérite d'attirer l'attention sur les emprunts nombreux de Raimond Lulle à la philosophie, à la théologie et même à la mystique musulmanes — qui jusqu'alors n'avaient point été aperçus par les lullistes de formation latine. Mais leurs conclusions ont été excessives: les résultats concrets d'études partielles ont été extrapolés jusqu'à donner de la personnalité même et de l'œuvre de Maître Raimond une vision déformée. A leurs yeux, non seulement le style, mais aussi les doctrines du Majorquain seraient dûs à une influence arabe, consciemment ou inconsciemment subie et acceptée. Raimond Lulle n'a-t-il pas été qualifié de *soufi christianisé* par Asín Palacios, alors qu'Américo Castro, toujours le plus passionné et le plus radical des érudits dans ses théories hasardeuses, est allé jusqu'à présenter le *Livre de l'Ami et de l'Aimé* comme un exemple de *«mudéjarisme» littéraire*[1].

Depuis lors, les grandes études de synthèse —du P. Longpré, des frères Thomas et Joseph Carreras Artau, et plus récemment du P. Platzeck et d'Armand Llinarès[2]— ont rendu la pensée lullienne, dans son intégrité, à la réflexion scientifique. Sur un seul point elles ont été complétées et en partie dépassées, celui précisément qui nous occupe: Raimond Lulle et l'Islam. J'y ai moi-même modestement contribué, pour ce qui est de ses idées missionnaires[3]. Mais ce sont surtout le maître regretté qui aurait dû présider ce colloque, Charles-Emmanuel Dufourcq, pour la perspective historique[4], et Dominique Urvoy sur le plan philosophique, qui ont apporté des vues nouvelles. Désormais, la figure de Raymond Lulle apparaît comme dans son milieu naturel dans ce monde méditerranéen où les rapports culturels, économiques et politiques entre les pays catalans et la Berbérie musulmane font partie de la vie quotidienne.

I. LE «PROCURATEUR DES INFIDÈLES»

Ainsi placés dans leur contexte historique, les idées et les écrits de Raimond Lulle, sans rien perdre de leur grandeur et de leur originalité, deviennent plus facilement compréhensibles. Or, l'originalité de l'apôtre majorquain consiste dans l'intention apologétique qui a présidé autant à son action qu'à sa réflexion. Si, vers 1265, l'homme de cour, sénéchal du futur roi Jacques II de Majorque (alors lieutenant de son père, le roi Jacques le Conquérant, pour l'île de Majorque) est devenu un homme d'études et un apôtre, si le poète courtois, épigone des troubadours occitans, est devenu un théologien et un écrivain en prose (le premier dans sa langue catalane et un des premiers de l'Occident roman), c'est bien parce que le feu de l'amour de Dieu le dévore et il ne souhaite rien autant que de voir ce feu se répandre.

Pour le comprendre, il faut toujours revenir au récit de sa conversion —comme il le fait lui-même dans plusieurs de ses œuvres qui contiennent des allusions autobiographiques[6]. Parmi ces textes, j 'aime spécialement celui de son *Desconort* (découragement):

> Il plut à Jésus-Christ dans sa grande pitié de se presenter à moi cinq fois crucifié afin que de lui j'eusse souvenance et en fusse enamouré et que je fisse en sorte qu'il fût bien prêché dans le monde entier...
>
> (vers 16-20)

Tout un programme de vie est ainsi présent dans son esprit dès le moment où il s'est rendu au Christ: aimer et agir. Comme le divin Aimé lui-même le lui a demandé, à son amour de nature essentiellement mystique, contemplative, l'Ami ajoutera une vocation active, apostolique. C'est pourquoi il se constitue *procurateur des infidèles* et décide de leur vouer toute son activité, jusqu'au martyre, s'il le faut. Convertir ceux qui «vont à leur perte par ignorance» —dit-il— et émouvoir la chrétienté endormie ou indifférente, tels sont les deux moteurs de cette œuvre si étendue, presque déconcertante.

Aujourd'hui nous savons que le XIII^{e} siècle a connu une floraison printanière des activités missionnaires. C'est la conséquence, en bonne partie, de la fondation des deux grands ordres mendiants (franciscains et dominicains), suivis de ceux qui se spécialisent dans la rédemption des captifs (trinitaires et mercédaires). La chrétienté a cru à un certain moment que le monde musulman pourrait être attiré dans le giron de l'Eglise. Et pour ce qui est des rois catalans, dont relevait Raimond Lulle, C.-E. Dufourcq a montré combien ils se faisaient des illusions quant à la

possibilité de ramener la Berbérie à la foi chrétienne. Dans ce mouvement général, notre Majorquain a apporté un élément de plus: il s'est fait le théoricien conscient de l'activité missionnaire. Dans d'autres travaux je crois avoir mis en relief cet aspect fondamental de l'œuvre du Docteur Illuminé: l'élaboration d'une véritable missiologie, c'est-à-dire d'une théologie et d'une méthodologie de l'évangélisation, dont les principes sont toujours valables aujourd'hui. Voyons-les en bref.

Le premier principe de la propagation de la foi est que la conversion des infidèles doit être essentiellement une œuvre d'amour, la conséquence de l'amour primordial du Christ pour tous les hommes. Mais comme aucun objet ne peut être aimé ou haï sans être préalablement connu (*nihil volitum quin praecognitum*, pense R. Lulle avec les scolastiques), cette œuvre d'amour doit s'accomplir avant tout par l'intelligence. Et de là dérive le devoir de commencer par proposer la vérité tout d'abord aux «savants» et aux hommes de culture —aux « intellectuels », dirions-nous,— parmi les infidèles: illuminer les esprits afin de préparer les cœurs à l'effusion de la grâce[7].

Le deuxième principe découle du premier et c'est que la conversion ne peut être qu'un acte de liberté, car *Dieu attend tous les jours des âmes qui l'aiment et veut qu'elles viennent à lui librement et non pas par contrainte*[8]. Aussi Lulle s'oppose-t-il à l'usage de la force pour conquérir les âmes et fait l'apologie des armes spirituelles —celles qui ne s'émoussent ni se rompent, celles qui, plus on les utilise plus elles deviennent aiguës et efflcaces—, les armes du Christ et des Apôtres.

Ces idées fondamentales de la théologie de la conversion, il vaut la peine de le souligner, se trouvent dans tous les écrits lulliens sans exception (depuis le *Livre de Contemplation en Dieu* des années 1272 ou 73, par lequel il inaugure splendidement son activité littéraire, jusqu'aux opuscules composés à Majorque et en Sicile dans les dernières années de sa vie). Et elles s'accompagnent toujours d'une attitude respectueuse en face des infldèles et d'un préjugé de bonne foi en leur faveur qu'aucun lecteur ne peut manquer d'admirer, pour peu qu'il soit familiarisé avec la littérature apologétique médiévale. Jamais il ne met en doute la sincérité ou l'esprit religieux des infidèles ou des chrétiens dissidents. Un savant juif, un roi sarrasin, ou simplement les fidèles musulmans qui écoutent la prédication de leurs mystiques versent des larmes d'amour ou de dévotion sincère.

Et tous ces principes trouvent leur application dans une méthodologie missionnaire très élaborée: étude sérieuse des croyances des infidè-

les à qui il faut prêcher; enseignement des langues orientales et, en général, formation des missionnaires; techniques des discussions apologétiques, de l'échange des personnes et de l'organisation des missions, etc. Mais je laisse de côté les détails, quelque intéressants qu'ils soient, car ils déborderaient notre propos.

«Procurateur des infidèles», oui, mais pour les ramener à la foi: l'attitude de Raimond Lulle à leur égard est toujours polémique. Il leur propose un dialogue loyal, mais il est animé d'un désir vigoureux de prosélytisme. Il veut persuader, non contraindre. Mais lorsque l'adversaire refuse le dialogue, Maître Raimond pense que la chrétienté a le droit de l'obliger par la force à l'accepter[9]. Un dialogue, d'ailleurs, dans lequel l'infidèle ne pourra qu'être convaincu par les «raisons nécessaires». Car, pour lui, tout être humain de bonne foi doit adhérer librement aux dogmes chrétiens s'ils lui sont présentés rationnellement. D'où ces raisons nécessaires qu'il s'imagine avoir proposées une fois pour toutes dans son *Ars magna*. D'où aussi l'apparente contradiction qui se manifeste de plus en plus dans la pensée lullienne au fur et à mesure qu'il découvre la difficulté d'établir un véritable dialogue avec les musulmans: d'une part les projets missionnaires de conversion. pacifique, par manière d'amour; d'autre part ses projets de croisade militaire, non pas pour imposer le baptême, mais pour obliger les infidèles à écouter sa prédication.

II. MISSION ET CROISADE

Nous sommes donc très loin d'une quelconque acceptation —et encore plus d'une assimilation involontaire —de la pensée religieuse de l'Islam, comme le voulaient les arabisants espagnols. En réalité, cette position à la fois accueillante et polémique est le propre de l'attitude catalane face à l'Islam dans la deuxième moitié du XIII^{e} siècle et au début du XIV^{e}. Des controverses apologétiques pour ainsi dire «officielles» avaient lieu régulièrement dans les pays de la Couronne d'Aragon, parfois organisées par les rois eux-mêmes et toujours inspirées par les théologiens les plus éminents[10]. On vit dans un climat de polémique anti-musulmane, climat qui n'exclut point les excellentes relations commerciales, politiques et même militaires avec les souverains hafsides de Tunis[11]. Confrontation donc sur le plan religieux, mais une politique extérieure de paix et de collaboration avec les royaumes musulmans d'Afrique —puisque l'expansion territoriale (la «Reconquête») dans la Péninsule Ibérique est bloquée pour la couronne d'Aragon, d'après les traités passés avec la Castille—,

telles étaient les conditions de vie proprement catalanes, à l'opposé même de ce qui se pratiquait dans l'Espagne castillane.

Là, les royaumes musulmans (d'Espagne ou d'Afrique) apparaissaient comme des rivaux politiques à abattre, tandis qu'à l'intérieur de la Castille, maures et juifs étaient les conseillers écoutés du roi Alphonse X le Savant (1252-1284) et les inspirateurs de son œuvre scientifique et législative. C'est dire que la guerre extérieure s'accommodait d'une politique intérieure de tolérance religieuse et de collaboration culturelle. Dans la Catalogne de Jacques II (1291-1327) au contraire, alors que Raimond Lulle est à l'apogée de son activité intellectuelle et apostolique, la tolérance religieuse ne va pas au-delà du renoncement au baptême forcé —en quoi les théologiens ont toujours été d'accord—, mais elle ne reconnaît guère la disparité religieuse comme un fait positif. Et alors que des voix s'élèvent, telle celle d'Arnau de Vilanova, pour demander des mesures sévères contre les juifs et les musulmans, le roi lui-même en vient à prendre les armes pour une expédition guerrière, qui a tous les caractères —même juridiques— d'une croisade et qui ne présente aucun intérêt politique national pour la Couronne d'Aragon. Exemples, l'expédition du prudent Jacques II contre Almeria en 1309, celle de son frère cadet, le fantasque Frédéric de Sicile et pour la dernière fois celle d'Alphonse IV le Bénigne en 1329[12]. De telles expéditions ont presque l'air d'un anachronisme en ce début du XIV^{e} siècle, dans une Europe fatiguée et déçue des croisades —dont le nom même avait été dégradé par l'abus qu'en faisaient les Papes en faveur des Angevins, ou détourné en faveur de véritables projets coloniaux du royaume de France par Pierre Dubois et Philippe de Mézières[13].

Dans le contexte politico-religieux de son monde catalan, la position personnelle de Raimond Lulle ne paraît donc pas si extravagante qu'on a voulu le croire. Son désir ardent de convertir les infidèles, ses voyages téméraires en terre d'Islam (Tunis 1292 et 1316; Bougie 1307) afin d'évangéliser —en polémisant!— les musulmans; les projets même de croisade dont il assomme les Papes et les princes chrétiens jusqu'à leur rabâcher les oreilles, sont sans doute l'expression d'un tempérament personnel et d'une conviction irréductible, mais ils sont plus explicables dans le milieu où a vécu Raimond Lulle qu'ils ne le seraient nulle part ailleurs.

La contradiction dont j'ai parlé est plus apparente chez Raimond Lulle parce qu'il n'est pas un penseur qui reste à mi-chemin de ses raisonnements. L'apologie des armes spirituelles et des armes intellectuelles devait nécessairement le conduire à la condamnation de toute violence

contre les infidèles et, par là, à celle des croisades proprement dites. Dans un passage fameux de *Blanquerna* (chap. 80, §1) il n'hésite pas à blâmer la croisade au même titre que la «guerre sainte» de Mahomet et il semble déduire des échecs réitérés des croisés en Terre Sainte que Dieu n'approuve pas ce genre d'expéditions. Comble d'ironie, c'est rien de moins que le Sultan de Babylone qui l'affirme ainsi, dans une lettre adressée au Pape et à ses cardinaux! La lecon ne semble pas perdue, du moins dans la fiction lullienne: en entendant le messager du Sultan, le Pape Blanquerna *fut ému d'un grand émerveillement* et disposa tout un vaste règlement des activités missionnaires...

Et ce même homme, en revanche, réclame incessamment une expedition militaire. Timidement d'abord et seulement en théorie, dès le chapitre 346 du *Livre de Contemplation* (vers 1272); plus concrètement et avec des projets précis dans son appel au pape Nicolas IV à la suite de la chute de Saint-Jean d'Acre (le 18 mai 1291), dans son *Livre du passage* de Noël 1292, et avec infiniment d'insistance dans la série des *Petitiones* et *Epistolae* dont il inonde la chrétienté jusqu'en 1312[14].

En fait, cette double attitude ne relève pas d'une contradiction; elle trouve son fondement doctrinal dans la conception unitaire de la philosophie lullienne: pour cet adepte fidèle de l'augustinisme médiéval, il n'y a guère de distinction philosophique entre la société humaine et la société surnaturelle qui est l'Eglise. Contrairement à la doctrine des scolastiques, de saint Raimond de Penyafort par exemple[15], qui distingue au moins les deux sphères ecclésiastique et civile, la pensée lullienne accorde à l'Eglise un pouvoir total, de droit et de fait. L'autorité universelle du Pontife n'est, pour Lulle, ni une nostalgie de l'unité impériale de la chrétienté, ni une réalité historique universelle, mais un pouvoir éminent qui s'exerce aussi bien dans le spirituel que dans le temporel[16]. La croisade n'est, par conséquent, qu'un acte légitime du pouvoir de l'Eglise. Il reste que le passage outre-mer n'est jamais pour Lulle une fin en soi, le but ultime demeurant la conversion des musulmans par la méthode du dialogue. La croisade devait permettre seulement aux missionnaires de prêcher librement.

De plus, —et cette remarque est importante—, la croisade s'intègre dans de vastes projets de réforme sociale, politique et religieuse de notre grand utopiste. L'expédition militaire n'a de sens que comme préparation à la conversion des infidèles. Et l'incorporation des infidèles à l'Eglise n'est qu'une étape indispensable au retour de tous les peuples et de toutes les races de la terre à l'unité de la Cité de Dieu. Et par-dessus le marché, le théoricien de la chevalerie chrétienne qu'est Raimond Lul-

le voit dans les croisades une bonne occasion pour développer les vertus chevaleresques qui, dans son siècle, étaient en train de s'étioler et ne survivaient que sous la forme de mondanités courtoises, de tournois et de romans de chevalerie. Finalement, elles seraient un exutoire pour les princes chrétiens dont les luttes fratricides ensanglantaient l'Occident[17].

Somme toute, un programme apostolique très réaliste pour le salut des âmes et un rêve d'unité politico-religieuse pour le salut du monde sont les deux aspects, indissolublement lies, d'une grande chimère généreuse.

III. LES ARMES DE L'ADVERSAIRE

Le dialogue efficace, la discussion convaincante exigent un point de départ qui soit commun aux deux interlocuteurs. Maître Raimond le dit expressément au «pontife» musulman de Bougie, qui était aussi un philosophe fameux, d'après la *Vita* contemporaine[18], § 37: «*—Mettons-nous d'accord sur un point*»,— ce qui ne l'empêche pas de donner ensuite à la discussion un ton éminemment polémique. Or, quel est donc ce point d'accord, qui doit servir de base à toute la construction des «raisons nécessaires»? De toute évidence, c'est la doctrine des attributs ou dignités de Dieu et de leurs relations entre eux et avec le monde, dont ils sont l'exemplaire infini. Les perfections divines sont en même temps les principes généraux, communs à toutes les sciences, connus et évidents par soi: principes absolus, à savoir bonté, grandeur, durée (ou éternité), puissance, sagesse, volonté, vertu, vérité et gloire, et principes relatifs, tels que différence, concordance, contrariété, principe, moyen, fin, majorité, égalité, minorité[19]. Et tout *l'Art* lullien ne consiste en somme qu'en une manière de combiner correctement ces principes et d'atteindre ainsi toutes les vérités que l'intellect humain est capable de saisir.

Il est intéressant de remarquer que l'auteur anonyme de la *Vita* place un excellent résumé de la théologie lullienne justement à l'occasion de la première arrivée de Raimond Lulle en terre d'Afrique (§ 26). Sans doute cette doctrine des dignités divines ici rapportée est celle qu'il affirme avoir reçue comme une illumination véhémente dans sa retraite du Mont Randa —d'où le surnom traditionnel de Doctor illuminatus. Elle coïncide, certes, avec celle des illuminations intellectuelles et morales de saint Bonaventure comme l'a très bien vu Etienne Gilson[20]. Mais ce qui importe ici est qu'elle coincide également avec les données fondamentales de la théologie musulmane. Il me semble évident que si Raimond Lulle, après de longues hésitations entre l'ordre de saint Dominique et celui de saint François, a donné son adhésion cordiale à la

philosophie bonaventurienne, qui comporte aussi une explication théologique, c'est parce qu'elle lui fournissait le terrain sur lequel les docteurs de l'Islam ne pourraient pas lui refuser le combat.

Mais il y a davantage, car Lulle emprunte délibérément à la théologie musulmane ses méthodes discursives. L'attitude de défense apologétique de la foi, propre au *kalâm*, remplace en Islam la théologie spéculative adressée à l'intelligence des dogmes, qui est le propre de tout l'effort théologique de tradition chrétienne. Le but du *Kalâm* est d'étayer par des arguments rationnels les croyances religieuses, de les «démontrer». Qui plus est, le *Kalâm* n'a pas cherché à montrer que le dogme s'accorde avec une raison donnée une fois pour toutes, mais il a été amené à définir implicitement un certain univers rationnel dans lequel il entend se placer et qui lui paraît le seul valable[21].

Raimond Lulle veut faire écho à ces préoccupations des théologiens musulmans, cela est clair. Il serait absurde toutefois d'en déduire qu'il s'est «islamisé» au point de renoncer à l'intelligibilité des dogmes. Au contraire, la plus grande partie de sa réflexion théologique a pour but d'expliquer le mystère de la Sainte Trinité. Mais face à l'Islam qui a sommé le christianisme de quitter le plan du Texte pour celui de l'argumentation rationnelle, Maître Raimond relève le défi. Si la théologie musulmane est en quête de «démonstrations certaines», il va lui en fournir. Et c'est la crédibilité de la «loi chrétienne» qu'il démontrera. Pour cela, son système philosophico-théologique emprunte les armes de l'adversaire.

IV. LE LANGAGE PHILOSOPHIQUE

Le même passage de la *Vita* (§26), qui résume la doctrine des dignités divines comme étant le point central de la philosophie et de la théologie lulliennes, poursuit ainsi;

> Vous ne comprenez donc pas, vous autres, Sarrasins, que les actes qui conviennent aux perfections divines (...) sont intrinsèques à Dieu et éternels. Sans ces actes, les dignités divines auraient été superflues de toute éternité: les actes de Bonté, dis-je, sont de pouvoir causer la bonté (le bonificatif), de pouvoir devenir bon (le boniflable) et de rendre bon (le bonifier); de même les actes de la Grandeur sont de pouvoir causer la grandeur (le magnificatif), de pouvoir devenir grand (le magnifiable) et de rendre grand (le magnifier). Et ainsi de suite pour toutes les autres dignités divines ci-dessus mentionnées et les semblables, (...) En admettant, comme il convient, que les actes essentiels des dignités ou attributs divins sont, dans leur égalité et concordance, intrinsèques et éternels, les chrétiens démon-

> trent avec évidence qu'il existe trois Personnes, le Père, Le Fils et le Saint-Esprit, dans une seule et unique nature divine.

Ce texte met en relief deux aspects essentiels de l'apologétique lullienne. Le premier est que si, comme nous l'avons vu, Raimond Lulle se place délibérément dans un terrain doctrinal propre au dialogue, il engage immédiatement le combat sur le point central où la foi mahométane s'oppose à la chrétienne, rien de moins que sur le dogme de la Trinité. Dès le départ aussi, aux philosophes arabes qui n'admettent l'activité immanente de Dieu et ne reconnaissent les dignités divines qu'en fonction de son activité extrinsèque, pour expliquer la diversité des choses créées, Lulle oppose que le christianisme maintient l'existence et l'action efficace des dignités divines *quoad se*, et ainsi il peut défendre la pluralité dans l'unité de Dieu, c'est-à-dire la Trinité[22].

Le deuxième aspect, et non le moindre, que notre texte souligné est celui du langage philosophique. Un passage parallèle, que les lullistes ont depuis longtemps repéré[23] se trouve dans le *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* (de 35 ans antérieur à la *Vita*) et là Raimond Lulle a élaboré pour la première fois sa théorie du langage. Dans ce passage, il déclare expressément qu'il a recours à une manière de parler propre aux Arabes, qui n'est guère en usage chez les latins, et cela, «pour que nous apprenions à répondre aux objections des infidèles». La doctrine des dignités divines est ainsi dynamisée par un artifice linguistique, qui est à la base de tout le système logico-conceptuel de la combinatoire. Ces «corrélatifs» on les trouve déjà dans un traité de la première époque de notre auteur, le *Liber principiorum theologiae* (1274?), sous la forme ternaire: *operans-operatum-operari*. Ils vont jouer un rôle accru et beaucoup plus complexe à mesure que l'*Art* lullien devient un savoir universel.

Mais, une fois encore, ce qui intéresse notre propos est que Lulle rattache ce procédé corrélatif à la linguistique arabe. Et il est connu que le propre des langues sémitiques, et de l'arabe en particulier, est la dérivation des formes, verbales ou nominales, à partir d'une racine consonnantique, généralement trilittère. Comme toujours, Lulle mènera sa trouvaille jusqu'aux dernières conséquences; il n'hésitera pas à créer de toutes pièces un langage logique, pour lequel il utilisera toutes les ressources du latin en fait de suffixes ou en créera de nouveaux, pour les transposer ensuite dans sa langue catalane. Exemple unique de création lexicale dans toute la prose européenne en «vulgaire» —avant les fantaisies d'un tout autre genre que se permettra Rabelais[24].

V. LE DÉFI A L'ISLAM

Il y a cinq ans, lorsque dans ces mêmes réunions de Fanjeaux nous avons parlé des Juifs dans le Languedoc, j'ai pu me borner dans ma communication à l'analyse d'une seul texte. Il m'a suffi du *Livre du Gentil et des trois sages*[25] pour montrer la connaissance approfondie que Raimond Lulle avait des croyances juives et son attitude initiale, irénique, dans ce que l'on pourrait nommer le dialogue œcuménique entre les trois religions (chrétienne, juive et musulmane). Je ne saurais faire de même lorsqu'il s'agit de l'Islam. Tout l'immense opus lullien, qui comprend quelque 240 titres, a été rédigé en pensant aux musulmans et en songeant à les convertir. Il me faut cependant, dans la dernière partie de ce travail, mentionner plusieurs ouvrages dans lesquels, plus directement, le Majorquain veut se mesurer aux penseurs de l'Islam et les battre sur leur terrain propre.

En exergue, il y a ce même *Livre du Gentil*. Dans cet ouvrage les trois religions ne se confrontent pas: les trois sages expliquent au Gentil leurs propres raisons de croire, répondent à ses objections et se séparent dans la conviction que si la vérité était constamment et vigoureusement opposée à l'erreur, elle triompherait... Mais lorsque Raimond Lulle a rédigé ce *Livre*, il était au début de sa carrière (vers 1275), il débordait d'optimisme et de confiance dans la raison humaine: sa méthode lui paraissait infaillible, les «sages» de la terre des esprits anxieux de découvrir la vérité. D'où cette atmosphère paisible, dans un décor idéalisé, un *locus amoenus*, avec la prairie, les grands arbres et la fontaine où une gentille dame noblement vêtue, Dame Intelligence, abreuve son palefroi —le décor des romans allégoriques de la littérature aussi bien profane que religieuse, provençale ou française.

Il est vrai que le *Livre du gentil*, aux dires même de l'auteur, aurait eu un modèle arabe mais j'ai de la peine à y croire. Et je vois plutôt dans cet ouvrage un écho des controverses religieuses «organisées», dont j'ai parlé plus haut, et une sorte de programme que l'apôtre débutant veut se donner. Aux antipodes du Gentil —même si le contenu est en partie semblable—, se trouve la *Disputatio Christiani et Hamar Sarraceni*[26]. Au cours de sa vie, Lulle a subi de nombreuses déconvenues: les Sarrasins résistent à sa méthode et les « raisons nécessaires » ne semblent pas les convaincre; les Papes éphémères qui ont précédé Célestin V sur la chaire de Pierre n'ont rien pu faire dans le sens de ses demandes; Boniface VIII ou Clément V avaient trop de préoccupations politiques immédiates pour se laisser tenter par les nobles projets du Docteur Illuminé;

sa propre fondation du collège des langues à Miramar périclitait; à Bougie, son aventure missionnaire s'est achevée dans une prison. Le résultat en est un livre polémique, amer, et qui se termine par un appel au Pape d'Avignon et aux cardinaux, en faveur de la croisade et des missions, analogue à tant d'autres que Raimond Lulle a rédigés. Point d'idéalisation ici. La situation est autobiographique: Maître Raimond est en prison à Bougie, en 1307, et il reçoit les visites d'un savant musulman qui attaque les dogmes fondamentaux du christianisme, la Trinité et l'Incarnation. Le chrétien se défend —en se servant, naturellement, de la doctrine des dignités divines—, mais il ne néglige pas les arguments *ad hominem*: «- Ta foi, dit-il, fausse et diabolique, (a été) propagée par le fer et la force (*per ensem et vim*); la propagation de ma loi a été commencée et développée par la prédication et le sang des saints martyrs». Et le traité lui-même aurait été rédigé tout d'abord en arabe, perdu par l'auteur au cours d'un naufrage, lors de son retour, et réécrit en latin à Pise, au couvent des dominicains, en 1308, pour être envoyé au Pape Clément V.

Certains ouvrages sont d'une qualité littéraire bien supérieure et font preuve d'une plus grande élévation de pensée. Je n'en citerai que deux, parmi tant d'autres. Et pour commencer cet admirable bréviaire mystique qui a nom le *Livre de l'Ami et de l'Aimé*. Il est le plus connu des écrits lulliens, souvent édité et traduit en plusieurs langues[27]. Mais il est impossible de traiter de Raimond Lulle et l'Islam sans y faire allusion.

Les sources musulmanes sont ici explicites. Le Livre de l'Ami est composé de 366 versets -—autant que de jours dans l'année (bissextile!)— d'une prose poétique, rythmée, chacun desquels doit suffire à contempler Dieu toute une journée, «selon l'art du *Livre de contemplation*». Il est incorporé, quelque peu artificiellement, au vaste roman didactique *Blanquerna* (composé à Montpellier entre 1283 et 1285), qui sert à Raimond Lulle pour exposer ses idées sociales, ses plans de réforme et ses rêves d'apostolat. Au chapitre 89, Blanquerna a abdiqué le souverain pontificat pour devenir ermite —anticipation divinatoire du geste historique de Célestin V dix ans plus tard? Il décide alors de composer ce livre à l'imitation des «hommes religieux» parmi les Sarrasins «qui ont nom soufis et dont les paroles d'amour et les exemples abrégés donnent à l'homme une grande dévotion». Ce faisant, il se souvient qu'un de ses cardinaux avait envoyé un enquêteur en Berbérie (chap. 88, 4) et que celui-ci avait été émerveillé de la dévotion avec laquelle les musulmans écoutaient la parole des sages qui leur prêchaient le Coran et les béatitudes du paradis; ils prêchaient avec des paroles si pieuses, que tous ceux qui les entendaient pleuraient.

> Il trouva aussi —poursuit le texte— un *Livre de l'Ami et de l'Aimé*, où étaient contenues les chansons de Dieu et d'amour que faisaient les hommes pieux qui quittaient le monde et partaient au hasard en supportant la pauvreté. Et il trouva aussi que dans les cours où avaient lieu les procès, les différents étaient rapidement terminés... On traduisit alors le *Livre de l'Ami et de l'Aimé* et on fit en sorte que, par la dévotion des paroles, les sermons fussent plus agréables aux gens et que, suivant l'ordonnance des Sarrasins, les procès et les différends fussent abregés parmi nous.

Et pourtant. La mystique du Docteur Illuminé n'est pas seulement dans ce *Livre* de racine musulmane. Ses fondements se trouvent dans cette somme de la philosophie, de la théologie et de la mystique lulliennes qu'est le *Livre de contemplation*, gros ouvrage des années 1272-73. L'étude littéraire du texte nous fait découvrir les clés symboliques et structurelles d'une poésie au lyrisme intense: la terminologie coutumière de l'amour mystique, normalement abstraite, est ici vivifiée par les images concrètes, alors que l'imagerie bucolique (la source, l'oiseau, les arbres, le bocage, la fleur) perd de sa froideur rhétorique grâce à l'authenticité de l'amour spirituel qui l'anime. Quant aux sources, à côté de l'expérience contemplative personnelle de l'auteur, on peut établir une filiation complexe, stylistique et doctrinale, qui combine la tradition biblico-chrétienne avec le lyrisme des troubadours et celui de la poésie franciscaine, plus concrètement celle de Jacopone da Todi[28]. Une fois de plus, Raimond Lulle, avec la tactique que nous connaissons, a voulu mettre son ouvrage sous la dépendance formelle des sages de l'Islam. Quant au contenu, force nous est d'avouer que l'effort des arabisants pour trouver des parallèles immédiats aux versets de l'*Ami* n'ont donné que des résultats approximatifs ou illusoires.

En revanche, dans les *Cent noms de Déu*[29] le défi à l'Islam est clair. Raimond Lulle n'en veut pas seulement aux doctrines des sages musulmans; il s'affronte avec le Coran lui-même:

> Puisque les Sarrasins entendent prouver que leur loi a été donnée par Dieu parce que le Coran est si bien écrit que nul homme ne pourrait écrire un pareil, —d'après ce qu'ils disent: moi, Raimond Lulle, je veux m'efforcer, avec l'aide de Dieu, à faire ce livre, dans lequel il y a meilleure matière que dans le Coran, pour montrer que, de même que je fais un livre de meilleure matière que le Coran, il peut y avoir un autre homme qui le mettrait dans un style aussi beau que celui du Coran. Et je fais cela pour que l'on puisse répondre aux Sarrasins que le Coran ne vient pas de Dieu, même si son style est beau.

L'entreprise est téméraire. Pour les fidèles de Mahomet, aucun être humain n'est capable de composer une seule «sourate » qui dépasse celles du livre sacré. Lulle veut le faire. Pour le fond d'abord. En réponse à ceux qui prétendent qu'aux quatre vingt-dix-neuf noms attribués à Dieu par le Coran on ne saurait en ajouter un seul, il réplique: «C'est la raison pour laquelle j'écris ce Livre des *Cent noms de Dieu*, puisque je les sais». Et ensuite pour la forme: il compose son livre dans une prose rimée en tercets (en arabe *sag*) et en versets de longueur différente, comme ceux du Coran, mais avec des rimes mieux réussies —croit-il— que celles de Mahomet.

Il y a quelque chose de sportif et de pathétique en même temps dans cet affrontement intellectuel de toute une vie d'apôtre avec le monde musulman. Faut-il en relever le score? Je crains que l'arbitre de l'histoire conclurait à la défaite de notre chimérique Majorquain. Du moins dans l'immédiat. Et cela il le sait lui même. Conscient de son échec, il donne de son existence ce résumé où une ironie amère nous laisse entrevoir la déception profonde[30]:

> Je fus un homme marié, père de famille, dans une bonne situation de fortune, lascif et mondain. Tout cela, j'y ai renoncé de plein gré, afin de pouvoir honorer Dieu, servir le bien public et exalter notre sainte foi. J'ai appris l'arabe; je suis plusieurs fois parti prêcher les Sarrasins. Arrêté, incarcéré et flagellé pour la foi, quarante-cinq ans durant j'ai travaillé à mouvoir les prélats de l'Eglise et les princes chrétiens pour qu'ils cherchent le bien public. Maintenant je suis vieux et pauvre, mais je garde le même dessein et, avec la grâce de Dieu, j'y persévérerai jusqu'a la mort. Que me diras-tu à présent? Tout cela te semble-t-il phantasque ou non?

Ce qui aux yeux des contemporains paraissait fantaisiste s'avère prophétie réaliste, dans la perspective actuelle. Ce ne sont assurément pas les «raisons nécessaires». Mais certainement les idées de Raimond Lulle sur la manière de traiter les hommes qui ne partagent pas notre foi et son apologie des «armes de l'esprit» face à la «guerre sensuelle».

Toulouse, 1983

NOTES

1. MIGUEL ASÍN PALACIOS, *El lslam cristianizado*, Madrid, 1931; AMÉRICO CASTRO, *Réalité de l'Espagne, histoire et valeurs*, Paris, 1963, p. 306 ss.
2. EPHREM LONGPRÉ, «Lulle, Raymond (le bienheureux)», dans Dictionnaire de théologie catholique, IX, 1926, pp. 1072-1141; TOMAS Y JOAQUIN CARRERAS Y ARTAU, «El escolasticismo popular R. L. (Raimundo Lulio)», dans *Hist. de la filosofía española*, Madrid I, 1943, pp. 231-640, E. W. PLATZECK, *R. L. sein Leben - seine Werke; die Grundlagen seines Denkens*, Düsseldorf, 2 vol. 1962-64; ARMAND LLINARES, *R. L. philosophe de l'action*, Grenoble, 1963.
3. RAMON SUGRANYES DE FRANCH, *R. L. docteur des missions*, Schoneck-Beckenried, 1952 (Nouv. Rev. de Sc. missionnaire, suppl. 5).
4. CHARLES-EMMANUEL DUFOURCQ, *L'Espagne Catalane et le Maghrib,* Paris, 1966; «Les relations de la Péninsule Ibérique et de l'Afrique du Nord au XIVe siècle», *Anuario de estudios medievales,* Barcelone, VII, 1972; «La Méditerranée et le christianisme. Cadre géopolitique et économique de l'apostolat missionnaire de R. L.», dans *EL,* XXIV, 1980, pp. 5-22.
5. DOMINIQUE URVOY, *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'«Art» de Lull,* Paris, 1980 (Etudes mmulmanes, 23).
6. Par ex. *Livre de contemplation*, ch. 70, §22; *Cant de Ramon.* str. 1; *Desconort*, vers 16-20, *Vita coetanea* §2-8.
7. *Livre de Contemplation*, ch. 346, §17 et 20; *Doctrina pueril*, ch. 83, §12; *Blanquerna*, ch. 80, §11; *Vita coetanea*, §26.
8. *Blanquerna*, 43, §5; 85, §5; *Livre de contemplation*, 112, §11; 131, §20; 346, §§19 et 24; *Doctrina pueril*, 71, §12; 83, §2; *Desconort*, vers 337-360 et 529-540.
9. C.-E. DUFOURCQ a mis en relief la tendance profonde de l'lslam à refuser le dialogue: *La Méditerranée et le christianisme*, p. 21.
10. Sur ces controverses et toute la litterature polémique qu'elles ont provoquées (S. Raymond de Penyafort, Raymond Martin, S. Thomas d'Aquin etc.), voir CARRERAS Y ARTAU, *loc. cit. supra*, n. 2, pp. 145-170 et pp. 335-38.
11. Sur les relations de la Catalogne avec les pays musulmans d'Afrique, voir C.-E. DUFOURCQ, «La couronne d'Aragon et les Hafsides», dans *Analecta sacra Tarraconensia*, 1952, pp. 51-113; A LLINARES, *loc. cit. supra* n. pp. 237-48; D. URVOY, pp. 216-239.

12. Cf. F. SOLDEVILA, *Historia de España*, 11, Barcelona, 1952, pp. 20-31. Pour ARNAU DE VILANOVA, CARRERAS Y ARTAU, p. 229.
13. PAUL ROUSSET, «La croisade obstacle a la mission», *Nova et vetera,* Fribourg, 1982, pp. 137-142; DUFOURCQ, *La Méditérannée et le christianisme,* p. 20.
14. Voir la liste complète de ces appels et la traduction française du «Livre du Passage» ou «Tractatus de modo convertendi infideles» dans mon ouvrage *R. L. docteur des missions*.
15. S. RAYMOND DE PENNAFORT, *Summa iuris*, 1, 5.
16. Voir mon article «Les projets de croisade dans la doctrine missionnaire de R. L.», *Nova et vetera*, 37, 1962, pp. 92-107.
17. Cette conception *sui generis* de la croisade apparaît dans tous les écrits de R. L. sur ce sujet. Pour l'idéal chevaleresque de R. L. voir son *Llibre de l'Ordre de cavalleria*, Mallorca, 1275 ?
18. «Vita beati R. L». editée par B. DE GAIFFIER, S. J., dans *Analecta Bollandiana*, Bruxelles, 48, 1930, pp. 130-178 ainsi que notre traduction fr. dans *R. L. docteur des missions*, pp. 24-50.
19. L'enumération des dignités divines n'est pas toujours la même dans les ouvrages de R. L. Mais l'essentiel demeure: Cf. CARRERAS Y ARTAU, pp. 495-513 et D. URVOY, pp. 284-315 et *passim.*
20. E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, pp. 1924, 469.
21. LOUIS GARDET et M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948, pp. 347-373; D. Urvoy, pp. 263-283.
22. R. L. développe davantage ces arguments dans différents ouvrages, par ex. *Ars generalis ultima*, IX pars, c. II.
23. CARRERAS Y ARTAU, p. 510; D. URVOY, p. 389.
24. Cf. MARTÍ DE RIQUER, *Història de la literatura catalana,* I (1964), 340-343; F. DE B. MOLL, «Notes per a una valoració del léxic lul·lià» dans *EL, I*, 1957, pp. 157-206; D. URVOY, pp. 388-395.
25. Trad. fr. ancienne, éd. par ARMAND LLINARES, Paris, 1966.
26. Ed. de Mayennce, 1737, t. IV, pp. 431-477; réimpr. Frankfurt, 1965.
27. En français, trad. de A. DE BARRAU et MAX JACOB, Paris, 1919; de MARIUS ANDRÉ, Paris, 1921 et de C. ETCHEGOYEN, Paris, 1934.
28. Cf. M. DE RIQUER, *Història de la literatura catalana,* I, 316-325; R.D.F. PRING-MILL, «Entorn de la unitat del "Llibre d'Amich e amat"», *Estudis romànics*, Barcelona, X (1962), pp. 33-61. MIGUEL DOLC, «Ocells i arbres en el Llibre de l'Amic e Amat», *ibid.* 63-71; pour le paysage bucolique traditionnel, ERNS ROBERT CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*, trad. esp. de MARGRIT FRENK et ANTONIO ALATORRE, México, 1955, pp. 262-289.

29. Ed. par SALVADOR GALMES, dans *Obras de R. L.*, Mallorca, XIV (1936), 79. Cf. JOAN VERNET, «Observacions sobre el Llibre "Oracions de Ramon"», dans *Estudis romànics,* X (1962), p. 85 ss.
30. «Disputatio clerici et Raymundi Phantastici», ed. MARIANUS MÜLLER, dans *Wissenschaft und Weisheit,* München-Gladbach, 2 (1935), p. 312.

RENACIMIENTO

L'ITALIA E LA SPAGNA*
RELAZIONI LETTERARIE NELLA STORIA

Oggigiorno, l'ispanismo in Italia fa parte dell'attualità intellettuale. Senza dubbio il sorprendente successo editoriale rappresentato dal «boom» letterario —soprattutto romanzesco— dell'America latina a partire dagli anni '70 —senza dimenticare i premi Nobel di quel continente (Gabriela Mistral, Miguel Angel Asturias, Pablo Neruda, Gabriel García Márquez)— ha creato un nuovo incentivo per la letteratura in lingua spagnola. Ma ciò non è tutto. In realtà, l'interesse dei critici e degli studiosi italiani s'estende a tutti i secoli delle lettere ispaniche ed a tutte le sue manifestazioni. Come prova, il numero speciale deill'importante rivista *Arbor,* del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, di agosto-settembre del 1986, consacrato interamente all'*Hispanismo italiano* e composto da quindici maestri, fra i più competenti specialisti d'Italia.

«Ispanismo», dico. Ossia lo studio della produzione letteraria ispanica per se stessa e per il suo valore intrinseco, anche se effettuato da italiani. Non uno studio comparato. E neppure un interesse dichiarato per le relazioni ispanoitaliane, date le evidenti interferenze culturali fra queste due penisole mediterranee che la storia ha unito per secoli in un destino comune. Non invano le monarchie spagnole —così, al plurale— dominarono in varie regioni d'Italia, dal XIII al XVIII secolo, e neppure in forma discontinua. Da una così lunga coesistenza non poteva non scaturire quella che Croce chiama un'«analogia o convergenza di processo storico; lungo il quale, certamente, la Spagna diede ma ricevè anche, e l'Italia ricevè e diede a sua volta»[1].

Ma lo studio delle «influenze» e in generale la prospettiva diacronica non sono stati di moda negli ultimi tempi. Oggi vi ritorniamo. Come se fosse stato facile prescindere dai fatti storici e dalle loro ripercussioni nella vita degli uomini! Ho citato il Croce. Ed è proprio a lui ed al suo famoso libro *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza,* che bisogna ritornare per trovare una visione completa ed equilibrata dell'impatto che gli uomini e la cultura venuti dalla Spagna ebbero in Italia (soprattutto a Napoli, in Sicilia e a Roma) durante secoli[2]. Ed è ad un altro grande erudito della stessa generazione, Arturo Farinelli, che

*Tradotto da ELVEZIO CANONICA.

bisogna riferirsi per inseguire in senso contrario gli influssi che l'Italia esercitò da sempre sulle lettere ispaniche[3].

Recentemente, non è in Italia bensì in Spagna che un autore si è lanciato nell'impresa di riunire in un solo tomo una serie di saggi che, come i grandi italiani della generazione novecentista, si propongono di dare una visione d'insieme di queste relazioni secolari[4].

Non pretendiamo tanto! Il nostro obiettivo —modesto— è quello di rilanciare il tema e di suggerire ai lettori un vasto campo di manovra. Ci limiteremo alla letteratura spagnola, lasciando da parte —per il momento— sia le lettere ispanoamericane, sia le arti plastiche. Segnaleremo unicamente alcuni dei momenti-chiave in cui «l'Italia diede e ricevè» in un fertile scambio.

Spagna e *Italia* mettiamo come titolo, come gli storiografi menzionati. Ma sotto queste designazioni —geografiche, non politiche— si racchiude la grande varietà delle realtà linguistiche e culturali che, in situazioni vitali distinte, hanno intessuto la ricchezza umana delle due penisole.

DAL MEDIOEVO ALL'ETÀ BAROCCA

La «Divina Commedia» in catalano

En lo mig del camí de nostra vida
me retrobé per una selva escura
car la directa via era fallida.

Ay! Quant al dir qual era és cosa dura
esta selva selvatge àspera e fort,
que'l pensament nova por me procura...

Qualunque lettore italiano riconoscerà immediatamente questi versi: con essi inizia la più antica traduzione versificata della *Divina Commedia* in una lingua volgare, in questo caso la lingua catalana. Il suo autore, il poeta e cortigiano Andreu Febrer, terminò di copiare a bella il manoscritto il primo agosto del 1429. Un anno prima, il Marchese di Villena aveva postillato un manoscritto italiano della *Divina Commedia* —datato del 1354 e probabilmente comprato a Barcellona— componendo una precipitosa e debole versione castigliana in prosa. I due traduttori dovettero conoscersi, e il catalano, che dominava molto meglio i segreti della lingua toscana, dovette aiutare senza dubbio il castigliano[5] .

L'opera di Andreu Febrer è molto importante. Non si tratta di un vago adattamento parafrasato, come erano in generale le traduzioni

medievali, bensì di un tentativo di riprodurre in catalano il ritmo e la rima del toscano, sempre restando fedele all'originale, a costo di violentare a volte la propria lingua a beneficio di «calchi» linguistici dall'italiano. Rappresenta inoltre uno sforzo per adattare l'endecasillabo dantesco ad una fonologia molto diversa e ad esso poco propizia, come quella catalana[6]. Un lavoro, insomma, di una modernità considerevole.

La figura stessa di Andreu Febrer è per noi di un valore esemplare. Nato a Vic, fra il 1375 e il 1380, fu lo scrivano di Martino l'Umano, ultimo re di Aragona della dinastia catalana. Si trasferì in seguito in Sicilia, al servizio di Martino il Giovane, figlio del re Martino, e per conto del suo nuovo signore compì delicate missioni diplomatiche a Parigi. Nel 1418, Alfonso il Magnanimo, che ancora non aveva conquistato il regno di Napoli, lo nominò castellano del famoso Castel Ursino di Catania; partecipò a varie imprese guerresche in Corsica e in Sardegna (1420) e svolse nuove funzioni diplomatiche fino alla morte, sopravvenuta nel 1444[7].

In questo personaggio, funzionario regio, uomo d'armi e di cultura, che maneggia, come più tardi Garcilaso de la Vega, «ora la pluma, ora la espada» vediamo già un'incarnazione «avant la lettre» di quello che sarà il «Cortigiano» rinascentista di Baldassare Castiglione.

Generalizzando, ci rendiamo conto che il capitolo delle relazioni fra la Catalogna e l'Italia è fondamentale per la storia del Mediterraneo nel Medioevo, e che comincia molto prima di queste date. L'espansione marittima dei catalani inizia già nel dodicesimo secolo con le prime spedizioni alle isole Baleari dei conti di Barcellona Ramon Berenguer III e IV, i quali potevano contare sull'alleanza dei pisani e dei genovesi, desiderosi di sviluppare il loro mercato.

Dopo che nel 1282, a causa dei «Vespri siciliani», il re Pietro il Grande —colui che «d'ogni valor portò cinta la corda» (*Purgatorio,* VII 35)— ebbe liberato la Sicilia dal giogo angioino, le relazioni commerciali s'intensificarono, non solo con la Sicilia, ma anche con Genova, Firenze e Siena. Parallelamente, a Barcellona, Valenza e Mallorca si aprivano «fondaci» dei banchieri toscani[8] e i consoli catalani delle piazze nordafricane aiutavano e proteggevano nei loro incarichi i naviganti e i mercanti italiani[9]. Gli scambi commerciali si integravano, naturalmente, con i contatti culturali. Molti catalani studiarono a Bologna e sappiamo che il massimo esponente del pensiero filosofico e della prosa letteraria della Catalogna medievale, Raimondo Lullo, fece frequenti viaggi a Roma e strinse amicizia con notabili di Genova, Pisa e pure di Venezia[10]. E così che la Catalogna, per la sua situazione geografica e per il

suo dinamismo politico ed economico, svolge storicamente una funzione di ponte culturale fra le due rive del *mare nostrum.*

ITALIANISMO E CLASSICISMO

Nello stesso anno del manoscritto catalano della *Commedia* (1429), si terminò di copiare nel monastero di Sant Cugat del Vallès, vicino a Barcellona, la traduzione del *Decamerone.* Una versione di stile molto differente di quella che il Febrer ci aveva dato del poema dantesco. I traduttori del Boccaccio, dei monaci anonimi, si spaventarono un po' di fronte a certi passi spinti del fiorentino e non seppero tradurre opportunamente le complicate introduzioni moralizzanti ad ogni giornata. Ebbero, al contrario, la mano più felice nelle scene narrative, quelle di ambiente animato e realistico, che cercavano di avvicinare il più possibile alla società catalana. Prima ancora, il mercante barcellonese Narcís Franch aveva tradotto il *Corbaccio* (1395?).

Bernat Metge, il primo umanista catalano, ne farà un uso che sfiora il plagio nel suo *Somni* (1398?), scettico, stoico e moralizzante quando tratta dei vizi delle donne nel dialogo terzo, mentre nel quarto restituisce loro la reputazione, facendo ricorso anche al *De claris mulieribus*[11].

Meno interessante è la traduzione della *Fiammetta,* anche se questa sarà l'opera boccaccesca che avrà la maggiore discendenza letteraria in Spagna[12].

Tutto sommato, fra gli autori del Trecento il più conosciuto fu il Petrarca. Ma non il lirico —in questo secolo—, bensì il Petrarca latino e moralista, o al limite il retorico, al quale abbondano le allusioni fra gli scrittori religiosi catalani di fine del XIV secolo, anche se non possediamo nessuna traduzione completa. II domenicano Fra Antoni Canals, traduttore di Seneca e di Valerio Massimo, adatta buona parte dell'*Africa* nel suo *Scipió e Aníbal.* E Bernat Metge, quando traduce nel 1388 la storia di *Valter e Griselda,* non lo fa sull'originale del Boccaccio, bensì dalla versione latina contenuta in una delle epistole dell'ultimo Petrarca[13].

Questi in realtà sono solo alcuni riferimenti fra i più salienti. Ciò che conta è la profusione delle citazioni e l'abbondanza delle traduzioni, sia degli italiani che dei classici latini (Valerio Massimo, Tito Livio, Orazio, Cicerone, Seneca, Quintiliano, Boezio) che giungevano in Catalogna provenienti dall'Italia. Il fenomeno si estese a tal punto che si è potuto affermare che «nella letteratura catalana è difficile separare l'italianismo dal classicismo, visto che quello fu il veicolo di questo»[14].

Un altro fatto interessante, che conferma quel ruolo di ponte fra l'Italia e la Penisola iberica che avevamo attribuito alla Catalogna, è che le prime versioni castigliane dei classici latini furono tradotte direttamente... dal catalano. E il caso delle *Decadi* di Tito Livio. Il Cancelliere Pero López de Ayala, principale promotore dell'umanesimo in Castiglia, s'interessò a questo testo, ma il suo latino non bastava per tradurre tanti «bocàvulos ignotos e oscuros» e dovette farsi aiutare dalla lingua sorella[15]. La stessa sorte toccò al Valerio Massimo di Antoni Canals, alle tragedie di Seneca, al *De consolatione* di Boezio e a tante altre opere latine ed italiane, che dal catalano passarono al castigliano.

GLI UMANISTI

L'entrata trionfale di Alfonso V il Magnanimo a Napoli, il 26 febbraio del 1443, apre una nuova epoca. L'arco di trionfo dallo stile così classico, eretto in suo onore fra le massicce torri medievali di Castel Nuovo, è considerato la «carta da visita» dell'architettura del Rinascimento. E la fastosa corte del Magnanimo fece della città partenopea, fino ad allora un po' al margine —«provinciale»— del movimento culturale, uno dei centri promotori dei tempi nuovi. Attorno ad Alfonso si riuniscono i migliori umanisti italiani: il Panormita è il suo segretario, Giovanni Pontano e Lorenzo Valla sono suoi amici ed ammiratori, Leonardo Bruni d'Arezzo viene esaltato da Ferran Valentí e dagli umanisti peninsulari ivi presenti. Il re stesso corrisponde con i letterati: all'Aretino chiede una traduzione della *Politica* di Aristotele e lo saluta chiamandolo *Vale, splendor litterarum* [16]. Un prezioso testimonio dei suoi gusti di bibliofilo è la lettera che indirizza a Cosimo de' Medici per ringraziarlo dell'invio di una traduzione latina di Diogene Laerzio: *Certe, nullum donum est quod magis exornet eum qui donat quam libri sapienciam continentes...*[17] Non bisogna dimenticare che Alfonso V, benché fosse re d'Aragona e di Catalogna, era di stirpe castigliana. Con lui si trasferirono a Napoli scrittori di lingua catalana e, in ugual misura, di lingua castigliana. Si produsse così nella sua corte un incontro triangolare fra le due letterature ispaniche con quella italiana, che fu benefico per tutt'e tre. Per quanto concerne la catalana, i maggiori poeti del suo secolo d'oro, Ausiàs March, Jordi de Sant Jordi, Andreu Febrer, ebbero degli incarici vicini al re.

Dai castigliani sorse il *Cancionero* di Lope de Stúñiga (1460-1463), la prima antologia di vari poeti in questa lingua. Anche dalla parte italiana si può segnalare a Napoli, accanto alla produzione latina degli uma-

nisti, un rinnovamento poetico in volgare. Lo raccolse, nella sua selezione, verso il 1468, Giovanni Cantelmo, conte di Popoli[18].

Due grandi figure ecclesiastiche sono gli esponenti più illustri delle relazioni ispano-italiane della fine del Medioevo. Ancora nel secolo XIV, il cardinale Don Gil de Albornoz, aragonese di nascita, che come legato dei papi di Avignone, Innocenzo VI ed Urbano V, svolse un'enorme attività diplomatica ed anche guerresca in Italia e si meritò la nomina di «secondo fondatore degli Stati della Chiesa». Letterato ed erudito di sovrappiù, fondò a Bologna il celebre Collegio di San Clemente degli Spagnoli (1365) e cedette al Collegio la sua importante biblioteca[19]. Fra gli innumerevoli allievi del Collegio, s'impone la figura del cardinale Joan Margarit (1422-1484), vescovo di Gerona e di Elna, uomo di governo e pure diplomatico, la cui opera fondamentale *Paralipomenon Hispaniae* significa l'inizio della storiografia erudita in terra ispanica. Entusiasmato dal matrimonio dei Re Cattolici, che riuniva la *Hispania citerior* con la *ulterior,* Margarit decise di dotare la Spagna di un passato tanto glorioso quanto quello italiano, con una visione nettamente umanistica del significato della storia[20].

Altri due esempi caratteristici per il nostro tema appartengono esclusivamente al mondo delle lettere. Si tratta in primo luogo di Benedetto Garret, quel catalano nostalgico detto il Cariteo. Nato a Barcellona, si affermò come il cantore esaltante della corte napoletana di Ferrandino, il quarto re della casa d'Aragona, e cio senza mai smettere di rimpiangere la sua città e il suo paese natale. Recentemente, la poesia del Cariteo —specialmente il suo *Endimione*— ha suscitato l'interesse di critici acuti come Gianfranco Contini ed Enrico Fenzi[21]. In secondo luogo, Leone Ebreo, autentico ebreo errante, nato da illustre stirpe (Juda —o Yehuda— Abravanel è il suo vero nome), che dovette fuggire successivamente dal Portogallo, dalla Spagna, da Napoli —dove era stato discepolo di Pico della Mirandola— finché trovò riposo a Genova per un breve tempo. Quì (1501-1502) compose i suoi *Dialoghi d'amore*[22] neoplatonici, destinati ad essere durante più d'un secolo il vero breviario dottrinale dei poeti spagnoli. Ancora Cervantes, nel libro IV della sua *Galatea* (1585), riassume in un paio di pagine il pensiero dell'Ebreo, senza citarlo, come se si trattasse d'un bene intellettuale comune del suo tempo: «asi lo he oido decir a mis mayores», annota per dare un'autorità morale alla classica definizione: «amor es un deseo de belleza»...

E con ciò siamo giunti all'epoca dei Re Cattolici. L'«unione coniugale» del re d'Aragona, Don Fernando, con la regina di Castiglia, Doña Isabel, permette di dare un primo contenuto politico istituzionale all'entità

ispanica —prefigurazione di ciò che sarà l'«unione personale» d'entrambi i regni sotto la casa d'Austria, anche se ancora molto differente dalla forzata centralizzazione che imposero i Borboni nel secolo XVIII. Ma ora, con occhi italiani, si poteva già parlare della Spagna nella sua unità e Lucio Marineo Siculo poteva scrivere il *De laudibus Hispaniae*. Nel 1492 l'esercito di Castiglia entra a Granada, ultimo baluardo del potere e della cultura musulmani in Europa. E nello stesso anno Cristophoro Colombo mette il piede su ciò che pensava fossero le Indie occidentali. Un anno, insomma, cruciale per la storia. Ed è pure nel 1492 che salì al trono pontificio Alessandro VI, ossia Rodrigo de Borja, il papa la cui lingua d'espressione personale e famigliare era il catalano[23].

Mai, secondo il Croce[24], il prestigio politico ed anche culturale e morale —a dispetto dei Borgia, si dovrebbe aggiungere— di sovrani spagnoli aveva raggiunto un così alto livello in Italia. Ora non sono solo gli «intellettuali» spagnoli coloro che vanno a formarsi a Bologna —tra gli altri anche il grammatico Elio Antonio de Nebrija— ma anche gli umanisti italiani non disdegnano di stabilirsi nella corte castigliana, come Lucio Marineo Siculo o Pietro Martire d'Anghiera. Entrambi dedicati alla storia, al secondo, testimone oculare della conquista di Granada, toccò l'onore di scrivere il primo «reportage», quasi giornalistico, della scoperta e degli inizi della colonizzazione d'America nelle sue *De orbe novo decades*[25]. Fu pure un vescovo italiano, Paolo Giovio, l'autore della «galleria della virtù militare in quel tempo» (Croce), colui che divenne il biografo e il panegirista del Gran Capitán, Don Gonzalo Fernández de Córdoba, cioè colui che recuperò il regno di Napoli per Fernando il Cattolico, dopo l'invasione francese di Carlo VIII[26]. Una volta passato il brillante periodo alfonsino a Napoli, i letterati spagnoli s'abituarono ad andare a Roma, sotto il pontificato dei Borgia (Callisto III, 1455-58 ed Alessandro VI, 1492-1503) e continuarono anche dopo. Così, il «padre del teatro spagnolo», Juan del Encina, fece rappresentare la sua umanistica *Egloga de Plácida y Victoriano* nel 1513, in casa del cardinale Arborense, e Bartolomé de Torres Naharro situa la sua commedia *Tinelaria* nell'ambiente licenzioso del «tinello» di un cardinale romano e fa stampare poco dopo a Napoli la collezione delle sue opere drammatiche con il titolo di *Propaladia*[27]. L'Italia si trova, dunque, intimamente legata ai primi balbettamenti del teatro spagnolo.

IL PETRARCHISMO

Fra il 1525 e il 1526, Andrea Navagero era ambasciatore della Serenissima repubblica di Venezia presso la corte spagnola dell'imperatore

Carlo V. Compartiva le sue funzioni diplomatiche con il nunzio Baldassare Castiglione. E la statura intellettuale di questi due uomini offre un chiaro esempio di come le relazioni culturali non erano meno importanti di quelle politiche. Il Navagero, oltre che uno squisito conoscitore dell'Antichità, era un uomo aperto e curioso, che percorse l'intera Penisola iberica. Nel resoconto del suo viaggio[28], ci offre una pittura vivissima delle città e dei paesaggi così variati della Spagna —come aveva fatto Francesco Guicciardini quattordici anni prima[29]. Il Navagero, intransigente partigiano dei gusti classici, restò nondimeno incantato di fronte alla magia orientale dell'Alhambra di Granada. Carlo V vi risiedette con la corte, per qualche mese, nel 1526. E facile per noi immaginare, in un gradevole crepuscolo estivo, la conversazione che ebbe l'ambasciatore di Venezia con Juan Boscán, passeggiando per i giardini.

Boscán era un poeta mediocre, ma di spirito curioso. Aveva tradotto in elegante spagnolo *Il Cortegiano* del Castiglione. La sua conversazione con Andrea Navagero costituì un momento capitale per la poesia spagnola. L'ambasciatore —racconta Boscán— «me dixo por qué no probaba en lengua castellana sonetos y otras artes de trobas usadas por los buenos autores de Italia; y no solamente me lo dixo así livianamente más aún me rogó que lo hiciese»[30]. E così fece in effetti, mettendosi a comporre sonetti, canzoni, ottave e perfino un lungo poema in versi sciolti, *Hero y Leandro,* nei quali s'indovina chiaramente l'influenza del Petrarca e del Bembo, di Bernardo Tasso e di Angelo Poliziano. La trascendenza storica di Boscán non risiede nel valore intrinseco della sua creazione, bensì nell'aver fornito alla poesia spagnola uno strumento fondamentale per la sua espressione nei tre secoli successivi: l'endecasillabo petrarchesco.

Che la cruciale conversazione fra il Navagero ed il Boscán si svolgesse precisamente a Granada, mi sembra un fatto simbolico. Proprio qui, in mezzo al raffinato contorno d'arte musulmana, Carlo V ebbe l'idea di far sorgere il suo palazzo bramantesco, un edificio che porta il segno rinascentista del suo impero e che allo stesso tempo costituisce un affronto alla squisitezza degli ornamenti moreschi del Medioevo. Ma, a proposito della personalità del Boscán, m'interessa insistere su di un altro punto. Egli era catalano di nascita (Joan Boscà i Almogàver) ed era stato poeta nella propria lingua; l'introduzione delle forme metriche italiane costituisce così l'ultimo servizio che, nella sua funzione di ponte verso l'Italia, la Catalogna prestò alla letteratura castigliana, nel preciso momento in cui la sua voce si metteva a tacere quasi completamente per i tre secoli della sua decadenza.

A partire da Boscán, l'endecasillabo viene adottato dalla «poesia» spagnola. A nulla erano serviti gli sforzi di un Messer Francisco Imperial o di un Marchese di Santillana, poeti «danteschi» del secolo XV —come in precedenza quelli del traduttore catalano della *Divina Commedia.* Nessuno di loro era riuscito a cogliere la ricchezza ritmica e melodica del verso toscano. Neppure sarebbero bastati i barcollanti tentativi del Boscán. Il vero poeta, artefice del verso ma anche capace di appropriarsi non solo dello strumento ma pure dello spirito dei tempi nuovi e di creare un linguaggio poetico che durerà per vari secoli, è Garcilaso de la Vega (1501-1536). «Divino Archipetrarca del parnaso», lo chiama Lope de Vega (ne *Los peligros de la ausencia).* Grazie a lui, il «petrarchismo», attraverso il Rinascimento, il barocco e il neoclassicismo del secolo XVIII, riempie tutta la poesia spagnola fino al romanticismo[31].

IL CINQUECENTO

Napoli ritorna a rappresentare, attorno alla corte del Vicerè Don Pedro de Toledo (1532-1553), il luogo privilegiato degli incontri culturali ispano-italiani. A Napoli giunge Garcilaso, poeta, soldato e cortigiano, al seguito dell'Imperatore (1529). A questa data il suo amico Boscán l'aveva ormai già conquistato alla nuova poesia e a Napoli egli ebbe l'occasione di frequentare il fior fiore dei letterati italiani del cinquecento, Bernardo Tasso, Antonio Telesio, il Minturno e, soprattutto, Luigi Tansillo. Qui scrisse le sue squisite *Eglogas* e «allí mi corazón tuvo su nido / un tiempo ya», ci dice egli stesso.

Negli anni successivi, sono numerosissimi i letterati spagnoli che vanno a Napoli: Gutierre de Cetina e Hernando de Acuña, per esempio, fra i soldati e cortigiani-poeti, i fratelli Alonso e Juan de Valdés fra i letterati puri. Tutta l'alta società napoletana è innamorata della letteratura in questo periodo. Juan de Valdés le portò in più un'inquietudine per i problemi religiosi, fra il 1533 e il 1541. Il suo *Alphabeto christiano,* che conosciamo solo nella versione italiana, è l'espressione dell'influsso spirituale che esercitò presso la nobile Giulia Gonzaga e le sue *Cento e dieci divine considerazioni* il riflesso delle conversazioni negli ambienti aristocratici di Napoli con Bernardino Ochino, con Pietro Carnesecchi, con Marco Antonio Flaminio, con Pietro Martire Vermigli e con altri «spirituali» che presto puzzarono di eresia luterana, oppure con il futuro cardinale Gerolamo Seripando e con l'arcivescovo di Otranto, Pietrantonio di Capua, che furono i suoi difensori[32]. Pure a Napoli Juan de Valdés compose il suo celebre *Diálogo de la lengua* —i cui interlocutori sono due italiani e due spagnoli— ispirato dalle *Prose della volgar lingua,* di Pietro Bembo.

E al di fuori di Napoli, non si può dimenticare la cospicua figura di Don Diego Hurtado de Mendoza, ambasciatore di Carlo V a Venezia e a Roma, governatore della Toscana e rappresentante dell'Imperatore al Concilio di Trento, grande umanista, storico e delicato poeta petrarchista.

L'ultima fioritura della letteratura italiana che si radicò in Spagna fu l'epica romanzesca. Creazione erudita e, per la Spagna, un tipico prodotto d'importazione. L'elemento prodigioso, magico, l'esaltazione smisurata degli episodi guerreschi, l'amore appassionato e favoloso sono dei motivi estranei alla tradizione letteraria spagnola. Ciononostante, la traboccante fantasia dei due *Orlandi,* quello del Boiardo e quello dell'Ariosto, l'epopea storico-religiosa di Torquato Tasso ebbero un'ampia discendenza nella Spagna di fine del XVI secolo, allorché l'Italia rappresentava il canone inderogabile dell'erudizione poetica. L'Ariosto ed il Tasso furono tradotti in spagnolo nel 1549 e nel 1587 rispettivamente. Fra le loro innumerevoli imitazioni, menzionerò unicamente quelle spropositate *Lágrimas de Angélica,* di Luis Barahona de Soto che, curiosamente, il curato salva dal rogo nello scrutinio dei libri di cavalleria responsabili di aver fatto perdere il senno a Don Chisciotte. In seguito, i due grandi poemi di Lope de Vega, *La hermosura de Angélica* e la *Jerusalén conquistada.* L'immenso genio creatore di Lope de Vega, quello che fu capace d'inventare centinaia di commedie di un tipo completamente nuovo —«millecinquecento», dice lui stesso, esagerando, ne *La moza de cántaro—,* di comporre decine di eccellenti sonetti e di altre poesie, era ingenuamente convinto che sarebbero stati i suoi indigesti poemi epici a dargli la fama universale cui aspirava...[33]

Miguel de Cervantes (1547-1616), frutto tardivo del Rinascimento, fu forse l'ultimo scrittore spagnolo ad aver viaggiato da giovane per l'Italia come uomo d'armi e di lettere. Poi, Lope de Vega (1562-1635) fu pure impregnato d'italianismo letterario. Ma con loro, nel momento in cui le lettere spagnole s'accingevano ad entrare nella pienezza del loro *secolo d'oro,* termina definitivamente la supremazia culturale dell'Italia sulla Penisola iberica. Quando ormai il sistema politico aveva già iniziato la sua decadenza, nelle lettere e nelle arti i due primi terzi del XVII secolo costituiranno il punto culminante di una Spagna barocca e naturalista insieme, appassionatamente teologica e rudemente popolaresca che non deve ormai più nulla all'Italia del Rinascimento. Quevedo e Calderón de la Barca, Velázquez e Zurbarán saranno i suoi esponenti più rappresentativi.

Brescia, 1988

NOTE

1. BENDETTO CROCE, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza,* Laterza, Bari, 1917, p. 248.
2. L'importanza dell'opera di Croce risiede, accanto alla vastissima erudizione, nella sua visione oggettiva e spassionata della presenza spagnola in Italia: il suo consiglio a colui che voglia capire bene la storia è quello di «liberarsi dal fantasma di una Spagna fonte di nequizia e corruttrice di un'Italia incorrotta», p. 243.
3. ARTURO FARINELLI, *Italia e Spagna,* vol. I e 2, Torino, Bocca, 1929; Id., «Divagazioni erudite», *Italia e Spagna*, Bocca, Torino, 1925, pp. 219-344. A tempo e luogo opportuni citeremo gli altri studi monografici di altri autori .
4. JOAQUÍN ARCE, *Literaturas italianas y españolas frente a frente,* Espasa-Calpe, Madrid, 1982. Le ricerche di Joaquín Arce, di tipo sia linguistico che letterario, gli permettono di confermare il debito mutuo fra i due paesi malgrado le loro concezioni molto diverse della vita e dell'arte.
5. Cf. JORDI RUBIÒ I BALAGUER, «El renacimiento en las letras catalanas», in *Historia general de las lieraturas hispánicas,* vol. III, Barcelona, 1953, pp. 730-828.
6. Cf. ANNA MARIA GALLINA, «Una traduzione catalana quattrocentesca della *Divina Cammedia»* in *Filologia romanza,* 4, 1957, pp. 235-266.
7. Cf. MARTÍ DE RIQUER, *Història de la literatura catalana,* vol. I, Barcelona, 1964, pp. 592-611.
8. Cf. MARIO CASELLA, «Il *Somni* d'en Bernat Metge e i primi influssi italiani sulla letteratura catalana», in *Archivum Romanicum,* 3, 1919, pp. 146-189 (con abbondante bibliografia).
9. Cf. CHARLES-EMMANUEL DUFOURCQ, *L'Espagne catalane et le Mahrib,* Paris, 1966.
10. *Vita beati Raimundi Lulli o Vita coetanea,* trad. francese di R. SUGRANYES DE FRANCH, in *Philosophes médiévaux des XIII et XIV siècles,* Paris, 1986, pp. 223-247.
11. M. CASELLA, *loc. cit.*, pp. 198-204.
12. Cf. ARTURO FARINELLI, «Boccaccio in Ispagna (sino al secolo di Cervantes e di Lope)», in *Italia e Spagna,* vol, I, Torino, 1929, pp. 89-386.
13. J. RUBIÒ I BALAGUER, *loc. cit.*, p. 788; M. DE RIQUER, *op. cit.*, vol. 11, pp. 467-470.
14. LLUIS NICOLAU D'OLWER, «Apunts sobre la influència italiana», in *Estudis Universitaris Catalans,* 2, 1908, p. 167.

15. RAPAEL LAPESA, «El Canciller de Ayala y otros poemas», in *Historia general de las literaturas hispánicas,* vol. I, Barcelona, 1949 p. 496.
16. J. RUBIÒ I BALAGUER, *loc. cit.*, p. 786.
17. ANTONI CARBONELL (e altri), *Literatura catalana dels inicis als nostres dies,* Barcelona, 1980, p. 95 ss.
18. Cf. BENEDETTO CROCE, «La corte spagnuola di Alfonso d'Aragona in Napoli», in *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza,* Bari, 1917, pp. 32-53.
19. A. FARINELLI, *Italia e Spagna,* vol. II, pp. 51-55. Cf. H. J .WURM, *Cardinal Albornoz, der zweite Begründer des Kirchenstaates,* Paderborn, 1892.
20. Cf. ROBERT B. TATE, *Joan Margarit i Pau, cardenal i bisbe de Girona,* Barcelona, 1976.
21. JOAQUÍN ARCE, *Literaturas italianas y españolas frente a frente,* Madrid, 1982, pp. 89-97.
22. Cf. ANDRÉS SORIA ORTEGA, *Los Dialoghi d'amore de León Hebreo: aspectos literarios y culturales,* Granada, 1984.
23. MIQUEL BATLLORI, «La llengua catalana a l'epistolari català dels Borja», in *A través de la història i la cultura,* Montserrat, 1979, pp. 211-213. Sappiamo che lo stesso autore sta lavorando ad un'edizione critica di questo epistolario.
24. B. CROCE, *La Spagna nella vita italiana ...*, 1917, pp. 92-96.
25. Cf. RICARDO G. VILLOSLADA, «La política al servicio del humanismo», in *Historia general de las literaturas hispánicas,* vol. II, Barcelona, 1951, pp. 330-334.
26. Cf. ANNA MARIA GALLINA, «Appunti per una storia della fortuna del Giovio in Spagna nel sec. XVI», in *Filologia romanza,* 4, 1957, pp. 191-214.
27. Ed. a Napoli nel 1517. Ristampa in facsimile della Real Academia Española, Madrid, 1926.
28. Cf. ÁNGEL VALBUENA PRAT, *Historia de la literatura española,* IX, ed., t. II, Barcelona, 1981, p. 154 ss.
29. Per tutti questi viaggi in Spagna durante il Rinascimento, vedi: F. SOLDEVILA, *Historia de España,* vol. III, Barcelona, 1954, pp. 156-210.
30. Il racconto del Boscán si trova in una sua lettera alla duchessa di Soma —che serve da prologo al libro II della sue *Obras,* editate a Barcellona nel 1543 dalla vedova del poeta. — Cf. MARGHERITA MORREALE, *Castiglione y Boscán: ei ideal cortesano en el Renacimiento español,* Madrid, 1959.
31. Cf. JOSÉ MARÍA DE COSSÍO, «La forma y el espíritu italianos en la poesía española», in *Historia general de las literaturas hispánicas,* vol. II, Barcelona, 1951, pp. 489-540; GIOVANI M. BERTINI, «Origini del Rinascimento spagnolo. Garcilaso de la Vega», in *Studi di letteratura ispano-americana,* Milano, 1969; JOSEPH G. FUCILLA, *Estudios sobre el petrarquismo en España,* Madrid, 1960.

32. Cf. Fr. DOMINGO DE STA TERESA, *Juan de Valdés (1498?-1541),* (tesi di dottorato dell'Università Gregoriana), Roma, 1957.
33. EMILIANO DÍEZ-ECHARRI Y JOSÉ MARÍA ROCA FRANQUESA, *Historia de la literatura española e hispanoamericana,* Madrid, 1960, p. 455.

DE L'AMADA DIVINITZADA A LA DONA DE CARN I OSSOS ¿L'AUTOR DE LA CELESTINA CONEGUÉ AUSIÀS MARCH?

Tothom sap de memòria la declaració d'intencions de part de l'autor anònim —o del seu editor— que obre el text de *La Celestina* i li serveix d'incipit:[1]

> Siguese la comedia de Calisto y Melibea, compuesta en reprehension de los locos enamorados que, vencidos en su desordenado apetito, a sus amigas llaman e dizen ser su dios...

I tothom recorda igualment les famoses «herejías» que pronuncia Calisto, empès pel seu criat Sempronio:[2]

> SEMP. — ¿Tú no eres cristiano?
>
> CAL. — ¿Yo? Melibeo so é á Melibea adoro é en Melibea creo é á Melibea amo.

Poc més enllà les reprèn amb insistència:

> CAL. — ¿Muger? ¡O grossero! ¡Dios, Dios!
>
> SEMP.— ¿E assi lo crees? ¿O burlas?
>
> CAL. — ¿Que burlo? Por Dios la creo, por Dios la confiesso é no creo que ay otro soberano en el cielo, avnque entre nosotros mora.

I com per mostrar que no és una comparança excepcional, dictada pels primers esclats de la passió, en l'acte onzè dirà encara Calisto a la mateixa Celestina:4

> CAL. — ...Melibea es mi señora, Melibea es mi Dios, Melibea es mi vida; yo su cativo, yo su siervo.

Però ningú, que jo sàpiga, entre els innombrables comentadors de l'obra més important del primer Renaixement a Castella, no ha tingut l'acudit de preguntar-se qui eren aquests *locos enamorados que... a sus amigas llaman e dizen ser su dios*[5]. Així, dit en plural i com a explicació profunda del sentit moral de la tragèdia, tot dóna a entendre que aquests enamorats eren nombrosos, puix que calia «reprendre'ls». I que, per

consegüent, Calisto no és sinó la personificació d'un tipus llavors corrent d'enamorats —almenys literaris—, que divinitzaven l'aimia fins a fer-ne un ídol. Quan la literatura moralitzant es proposa de censurar un vici, és perquè existeix en la realitat. I després dels estudis de Bataillon[6] semblava ben clar que *La Celestina* tenia una intenció moralitzadora. Anàlogament, quan una obra literària escarneix una altra forma de literatura és perquè aquesta ha estat de moda —per dir-ho en termes actuals— i ha marcat. amb la seva influència un sector de la vida, social o individual. Per exemple, la sàtira cervantina dels llibres de cavalleries és una prova evident —i alhora una conseqüència— de l'èxit que les aventures desmesurades dels cavallers errants havien obtingut en un passat més o menys immediat.

Ara bé, si hom recorre als testimonis de l'època, al món literari dels *cancioneros* i a la poesia amatòria, és impressionant de constatar la total inexistència d'aquesta divinització de l'amada, fins i tot en forma de metàfora. I no solament a Castella. Fins a prova del contrari —o fins que algú més diligent que jo en trobi algun exemple—, puc afirmar que cap poeta medieval no ha somniat a divinitzar l'amada. I divinitzar vol dir ací presentar-la de la manera com ho fa Calisto, no tan sols com un ésser de naturalesa superior, sinó com un déu —i àdhuc un déu que evacua la realitat teologal del Déu dels cristians. Això, si no vaig errat, no ho proposa cap més autor europeu, abans de *La Celestina*, si no és Ausiàs March[7].

* * *

L'amic Pere Bohigas, amb l'honradesa intel·lectual que el caracteritza, em perdonarà si en un article destinat a homenatjar-lo em permeto de dissentir d'algunes opinions seves. I no és certament per pruïja de contradicció —ell sap molt bé que no és aquest el meu tarannà—, sinó per a avançar en l'estudi d'Ausiàs March, partint de les bases que ell mateix ha establert, tan solidament, en la *Introducció* que encapçala l'edició crítica del seu *Ausiàs March*.

En efecte, a propòsit del que ell considera una hipèrbole ausiasmarquiana en expressar la veneració a l'amada, «que compara amb un terrenal déu», Bohigas considera que «aquestes exageracions de paraula es troben, en l'època d'Ausiàs March, en escriptors de dins i de fora de Catalunya»[8]. I més endavant esmenta un vers de Pere Torroella (un poeta més jove que Ausiàs, val a dir-ho): «En aquest

món vos confés ma deessa», en el qual troba l'exemple «d'un fet comú a tota la poesia de cançoner»[9]. I ací és on veig les coses diferentment que en Pere Bohigas: per a mi hi ha una diferència de grau —que és essencial— entre la divinització que arriba a fer Ausiàs March i la que és comuna entre els altres poetes.

El terme emprat per Pere Torroella, «deessa», és justament l'únic que he pogut documentar fora de Catalunya, dins aquest ordre d'idees. I això només en dues citacions de Petrarca. Però anomenar «deessa» l'amada, sobretot en el context petrarquià, té unes connotacions de tipus humanístic i paganitzant, radicalment diferents de l'adoració exclusiva de l'amada *en lloc* de Déu, que en boca de Calisto —i, repeteixo, d'Ausiàs March— va molt més enllà que la simple «veneració» de la dama i àdhuc que la comparança amb una deïtat mitològica. Vegem primer, per a marcar clarament l'abast de l'una i de l'altra «divinització», com es poden interpretar les dues cites del Petrarca. La primera es troba al sonet CCCXXXVII de les *Rimes*. La complicació sintàctica del passatge m'obliga a transcriure íntegrament els dos quartets:

> Quel che d'odore e di color vincea
> l'odorifero e lucido oriente,
> frutti fiori erbe e frondi, onde il ponente
> d'ogni rara eccellenzia il pregio avea,
> dolce mio lauro, ove abitar solea
> ogni belleza, ogni vertute ardente,
> vedeva a la sua ombra onestamente
> il mio Signor sedersi e la mia Dea.

El subjecte de tota la frase, «quel», està en aposició amb «dolce mio lauro», el *senhal* que en les *Rimes* indica sens dubte l'amada, Laura. «Il mio Signor» és l'amor. L'anima d'ella («Dea») i l'Amor seuen «honestament» a l'ombra del llorer que també simbolitza l'amada[10]. L'ambient idíl·lic del sonet —que correspon a tants altres del recull petrarquià—[11] s'adiu amb la referència gairebé mitològica. «La mia Dea» evoca una nimfa tant com una dona real o encara més.

L'altre passatge on el cantor de Laura usa l'apel·latiu «Dea» per a referir-se a ella, figura en el *Triomf de la mort* (I, 124):

> "Vattene in pace, on vera mortal Dea!"
> diceano; e tal fu ben, ma non le valse
> contra la Morte in sua ragion sì rea.

Es a dir, que Laura podia aparèixer com una deessa, però no li valgué contra la mort una qualitat que era només aparença.

Quant al vers que hem citat de Pere Torroella, «En aquest món vos confés ma deessa», em fa l'efecte que no va pas més enllà, en el procés de deificació de l'amada, del que comporten els dos exemples del Petrarca. En canvi, Ausiàs March, quan exclama

Vós, dona, sou mon déu e mon delit
(LIII, 25),

fa un pas més —i un pas que em sembla essencial— envers la divinització, com ho mostra el masculí déu i no «deessa» (que també figura en el vocabulari ausiasmarquià!) i ho corrobora en un altre cant d'amor on diu a Llir entre cards:

a vós ador, si no me'n repreneu
(XXXVII, 37).

O sigui que en l'un i en l'altre passatge utilitza les mateixes expressions —«déu» i «adorar»— que hem trobat en boca de Calisto, repetidament.

Una altra cosa és afirmar que Pere Torroella i Ausiàs March s'assemblen en l'ús d'un llenguatge religiós per glorificar les seves aimies i que, en això, no es diferencien massa de les habituds dels poetes de cançoner. Ací és clar que té raó en Pere Bohigas. ¿Com podria no tenir-ne un coneixedor tan profund com ell de la literatura del segle xv? Però cap d'aquests escrip tors no va tan lluny com Ausiàs March en considerar l'adorada com el seu déu veritable —fins al punt de fer- se'n un «carreg de consciencia» (XXXVII, 38).

* * *

Ens trobem, doncs, davant d'un doble problema. Un, d'hermenèutica: ¿com és possible que sigui un poeta tan intel·lectualment ortodox com Ausiàs March qui proposi «aquesta idolatria seva amorosa» —per dir-ho amb paraules de Manuel de Montoliu?[12] I un altre, d'història literària, ben interessant per cert quan es tracta de descobrir nous lligams entre llengües i literatures peninsulars pre-renaixentistes. No estaria gens malament que fos llegut de provar un coneixement directe de la poètica ausiasmarquiana en la Castella del regne de Toledo, cap als anys noranta del segle quinzè.

Comencem pel primer. Jo sóc dels qui creuen que Ausiàs March és un home de fe. I si, en una hora de penediment, pot anomenar-se ell mateix un «mal crestià» (*Cant espiritual*, CV, 33), és nogensmenys perfectament conscient tant de la seva adhesió intel·lectual a Déu com de la flaquesa de la seva voluntat en l'obrar:

> Tan clarament en l'entendre no peque
> com lo voler he carregat de colpa
> (*ibid.*, 17-18).

Catòlic convençut i fidel deixeble de l'escolàstica, el poeta de Gandia és, per damunt de tot, un formidable expositor de les íntimes contradiccions que constantment el turmenten.

> Dos grans desigs han combatut ma pensa
> (IV, 14)

és un gran vers que, com diu Montoliu,[13] podria servir de lema a tot el seu cançoner, tot ell marcat pel dualisme del discurs poètic. Plaer i dolor, amor espiritual i amor carnal, esperança i desesperança («tembre i fiar», LIV, 42), amor i odi, seny i voler, gosadia i timidesa, ànima i cos, fe i dubte s'afronten inexorablement en cada un dels cants, tant d'amor com de mort, i fins i tot en el Cant espiritual. Ausiàs March mostra contínuament les dues cares, discordes si no oposades, del seu món interior. El *Jo* preeminent, apunta Marie-Claire Zimmermann,[14] és sempre el subjecte i l'objecte del discurs poètic. No un *Jo* unificat, plener, segur de si mateix. Un *Jo* conflictiu, amb l'enteniment adherit a un ordre estable, però en l'afectivitat anàrquic, dispers, carregat de dubtes i d'incerteses. D'on prové l'estructura sempre binaria del seu clam essencialment líric —a desgrat de les continuades elucubracions filosòfiques. Sembla com si aquell sistema d'oposicions que caracteritzà durant quatre segles el «gran cant de l'amor cortesà» —segons el títol feliç de Paul Zumthor[15]— hagués arribat en el nostre poeta al cim més alt en la seva expressió i en la seva profunditat. Les antinòmies «fina amor»-«amor folla» veracitat-mentida, passat-present, realitat-potencialitat, que en la lírica trobadoresca no ultrapassava cap moviment dialèctic, es trobaren sobtadament erigides en realitats ontològiques, integradores d'aquest Jo tràgic i fidel alhora que omple dels seus «dictats» el cançoner.

De totes les oposicions on s'engendra l'oxímoron gegantí que és la poètica ausiasmarquiana, les més radicals són, en els cants d'amor, la

que enfronta l'amor pur amb l'amor sensual; en el Cant espiritual —i adhuc en els cants morals—, la del pecat amb el penediment. El poeta vol transmetre la veritat integral de la vida interior. Per això no amaga la seducció de l'amor carnal. Però la refusa, tot i haver-ne assaborit els plaers. La seva constant aspiració va vers l'amor espiritual. Un amor tot ell «incorporal» «honest» —com el de Petrarca—, que no tragina amb ell cap element carnal i per això ha d'esdevenir immortal:

> Amor honest los sants amants fa colre:
> d'aquest vos am, e Mort no'l me pot tolre.
> (XCII, 19-20).

Avui dia sabem que hi ha dins el corpus poètic d'Ausiàs March una evolució, una historia personal reflectida[16]. I que és impossible, per tant, de considerar com un sol bloc tots els poemes. Tanmateix el que acabo de dir és una constant. Sempre el poeta maldiu de la «folla amor» i prefereix—o pretén preferir —les amors del seny o de l'enteniment. L'amor espiritual adquireix, en el cicle de Llir entre cards, un caire cada cop més místic i arriba a donar a l'ánima de l'amant la força de penetrar i viure en el cos de l'estimada. És el «tresport» amorós, que Ramírez ha identificat;[17] com en aquest exemple:

> Tant en amor ma pensa en alt grau munta
> que ma arma és dins en lo cors que ama
> (LXXIII, 45-46).

Essent de naturalesa espiritual, immortal, l'amor serà també total, sense límits, posseït d'un desig insadollable d'infinitud:

> Sí com aquell qui per sa infinitat
> no pot ésser de res finit content,
> [...]
> així Amor, vós amant, m'assegura:
> tot lo restant del món li fa gran nosa.
> [...]
> Lir entre carts, [...]
> vostre esperit és aquell qui em conquista
> (L, 1-2, 7-8, 41, 43).

A aquesta altura, l'amor és com un misteri diví. El misteri sobre el qual el poeta ha reflexionat tot al llarg de la seva obra. En un dels poemes més extensos del cançoner, el LXXXVII, l'anàlisi gairebé

doctrinal de l'amor i dels seus efectes culmina en fer de l'amor un absolut. Ausiàs té perfecta consciència que el bé sobirà no és d'aquest món. I tanmateix el cerca, adeleradament, com si el bé absolut fos justament l'amor:

> Sí com aquell de la pensa tan vana
> que en aquest món lo bé sobiran cerca
> [...]
> me pren a mi, que Amor deïfique
>
> (LXXXXVII, 251-52, 255).

Ací és l'amor el que esdevé com una divinitat, no en el sentit d'un déu pagà, de l'Eros mitològic, sinó en el d'un absolut, creació del seu mateix desig d'infinit:

> No conec hom qui, sens amar persona,
> conega Amor e per déu lo confesse;
> yo són aquell que per negun temps cesse
> d'imaginar en ell, e res no em dóna
>
> (ibid., 261-264).

Martí de Riquer[18] ha fet remarcar que la vera i propia deïficació de l'amada apareix només en els cants d'amor adreçats a Llir entre cards, els més apassionats potser i els que porten més clara la marca de la lluita interior entre el desig d'amar fins a l'extrem i el dolor de no poder atenyer l'amada fugissera: el *sobresamor* que causa en el poeta el *sobresdolor* que el fa sofrir de fam i de set[19]. Puix «que lo desig del cors no es pot estendre / a lleig voler» (XXIII, 39-40), cal que el cos gentil de l'amada esdevingui també «matèria espiritual», per dir-ho així, quelcom d'immortal com l'amor:

> Dona, tal sou que per vós me vull tolre
> tots los delits que el món als joves dóna;
> a voste amor lo meu cor s'abandona,
> lo vostre cors per deessa vull colre
>
> (XXXVI, 25-28).

De poema en poema, si analitzem metòdicament els del cicle Llir entre cards, veiem avançar el procés de divinització. En el cant següent, el XXXVII, el déu ja no és l'amor, ni el cos d'ella és honorat com una

deessa. Ací el poeta proclama un sentiment d'adoració. Però Dona Teresa és encara un déu terrenal:

A vós ador, si no me'n repreneu:
[...].
que vos confés per un terrenal déu

(XXXVII, 37, 40).

Progressivament, l'aspiració a l'infinit es fa més exigent i més immediata:

Ço que deman mereix preu infinit...
Lo meu voler a l'infinit s'acosta[20]

(XXXVIII, 17, 29)

Si bé d'amor terme no pusc atenyer[21]

(LVI, 5),

Fins a arribar a l'esclat vertiginós d'aquell

Vós, dona, sou mon déu e mon delit!

(LIII, 25).

Ausiàs March tanmateix no s'enganya. La seva consciència religiosa és prou afinada per a adonar-se de la irreverència heterodoxa del que acaba d'escriure. En el cant XXXVI, després d'haver dit a l'amada «lo vostre cors per deessa vull colre», afegeix amb plena lucidesa:

e si d'açò vers Déu comet ofensa,
yo me'n confés, a penedir no baste;
la gran sabor del penitent no taste:
la vostra, pens ser de verins defensa

(XXXVI, 29-32),

on és visible alhora la consciència del pecat i la dificultat del penediment. I en el cant següent, on proclama la seva adoració quasi-teologal envers l'amada, dirà encara, com per assumir-ne ell sol la responsabilitat:

deixau a mi carreg de conscença

(XXXVII, 36).

Mentre que en el LIII quan explícitament ha fet de «vós, dona, mon déu e mon delit», renunciant a tota altra consideració d'ordre religiós, conclourà:

doncs no us dolgau si perd lo món per vós!
(LIII, 26).

* * *

En un temps tan intensament amarat de cultura religiosa i en un poeta tan rigorosament informat de les coses de Déu, no té res d'estrany que les comparances i les imatges poètiques vinguin del món sagrat i fins de la vida eterna. Aquest tipus d'al·lusions van des de simples referències litúrgiques —com «mon pits flac lo passi de Rams canta» (LXIV, 28), recordant l'ofici del diumenge de rams, amb el «passio» segons sant Mateu— fins a «exageracions», com diu Bohigas, tals com sentir gelosia del mateix Déu («yo só celós si molt amau a Déu», LXXXIX, 54) o comparar el poeta els seus sofriments d'amor amb els treballs que hagués sofert per Déu (VII, 58). No cal, però, que m'estengui sobre aquest punt, a bastament conegut i comentat per Bohigas i per la majoria dels qui han estudiat el nostre poeta. Les seves «audàcies de pensament» —que, com ja remarcà Menéndez y Pelayo,[22] esgarrifaren els traductors castellans del segle XVI, fins al punt de fer-los ometre frases i adhuc estrofes senceres[23]— són amb prou feines més agosarades que tantes altres de la poesia de cançoner[24]. I en aquest ús i abús de la imatgeria religiosa, *La Celestina* no és pas cap excepció a la darreria del segle xv. Hi ha una diferència i és que Ausiàs March s'adhereix conscientment al dogma i a la moral cristiana, mentre que els personatges de Fernando de Rojas tenen cultura religiosa, però són curiosament amorals. El que fa tanmateix la particularitat excepcional d'Ausiàs March en el seu temps és la seva sinceritat rabiosa i el fet que exposi els seus dubtes, les seves vacillacions, fins i tot les íntimes contradiccions i les angoixes que l'agiten quan lúcidament s'adona que s'esta allunyant tant d'aquest dogma com d'aquesta moral.

Pere Bohigas fa un comentari sobre els mitjans d'expressió ausiasmarquians que em sembla que conté la clau del que he anomenat problema hermenèutic. «El seu característic dualisme de discurs poètic —escriu Bohigas[25]— contínuament ens transporta de la disquisició doctrinal a la confidència, o, fent el camí invers, des d'un estat personal

a l'elucidació d'un fet d'ordre moral». Parallelament, afegiria jo, passa d'autèntiques i emocionades afirmacions religioses a la confessió d'estats d'esperit radicalment oposats, entre els quals figura aquesta espècie de negació de Déu, implícit en la divinització de l'amada. Llançat pel camí de les hipèrboles, quan es tractava de vantar-se de la qualitat espiritual de l'amada, el poeta passa a les antítesis: Déu i l'amada es mostren com una antítesi més en l'estructura binària de l'axiologia ausiasmarquiana. I aquesta és l'absoluta novetat. Tant en l'exposició poètica del seu món doctrinal com en la revelació esquinçada del seu Jo íntimament dividit, Ausiàs March ateny els límits de l'expressió.

* * *

Quant a l'aspecte històric del nostre problema, el testimoni del Marquès de Santillana demostra que Ausiàs March era prou conegut en vida a Castella —almenys dins l'ambient cultural refinat en que es movia l'aristòcrata poeta[26]. Les primeres influències textuals documentades —i a bastament comentades— es troben en Joan Boscà i, a través d'ell, en Garcilaso de la Vega, àdhuc abans que fossin publicades les traduccions castellanes conegudes (de Baltasar de Romaní, 1539, i de Jorge de Montemayor, 1562). Hom ha suposat, doncs, que fou Boscà el vehicle de la coneixença d'Ausiàs entre els poetes de llengua castellana. Per bé que Bohigas té bones raons per a creure que Don Diego Hurtado de Mendoza en conegué el text original[27]. Essent així, lògicament no es pot excloure una certa difusió del nostre poeta en els medis intellectuals castellans del segle xv. I no resulta una hipòtesi gens agosarada de suposar que un home de tantes lectures com l'autor de *La Celestina*[28] hagués tingut ocasió de conèixer Ausiàs March.

Podríem tenir més dubtes si aquesta fos l'única reminiscència ausiasmarquiana visible en *La Celestina*. Pero jo n'hi trobo d'altres. Dues, si més no, de primeríssima importància. No res menys, per exemple, que el clam de Melibea quan justifica el seu suïcidi imminent per la mort de Calisto i demana al seu pare d'ésser enterrada amb ell:

> MEL. —Cortaron las hadas sus hilos, cortáronle sin confesión su vida, cortaron mi esperança, cortaron mi gloria, cortaron mi compañía... Su muerte combida a la mía, combida a fuerça que sea presto, sin dilación; ...E assí contentarle he en la muerte, pues no tuve tiempo en la vida...¡ O padre mío muy amado! Ruégote que sean juntas nuestras sepulturas...[29]

¿No es pot sentir, a través d'aquest text, com un eco clarament perceptible del primer dels cants de mort, en especial dels primers i dels darrers versos?

Aquelles mans que jamés perdonaren
han ja romput lo fil tenint la vida
de vós, qui sou de aquest món eixida,
segons los fats en secret ordenaren.
Tot quant yo veig e sent dolor me torna
[...]
e lo meu cors, ans que la vida fine,
sobre lo seu abraçat vull que jaga.
Feri'ls amor de no curable plaga;
separa'ls mort: dret és que ella els veïne.
(XCII, 1-5, 245-248).

El fil tallat, els fats («las hadas») que no perdonen, el delit romput (vers 65-66), la mort que convida a morir («...la mort, y asò'm fa brega / tal e tant fort que, altre matant, mi mata», versos 138-139), la mort que ajunta els qui separà la vida, l'abraçada letal dels dos cossos en la tomba... tots aquests elements es retroben en cadascun dels dos textos. ¿Evocació l'un de l'altre o simple coincidència?

Més enllà dels tòpics, hi ha sobretot entre la poesia d'Ausias March i el món novel·lesc de *La Celestina* un punt de contacte fonamental: el de la concepció de la dona. I cal reconèixer que és Ausiàs March qui, en el conjunt del seu cançoner, pren envers la dona una actitud realista, absolutament nova en la literatura medieval, tan distant de la dels trobadors com de la dels poetes italians *stilnovisti*[30]. El mateix Ausiàs que en certs moments hem vist espiritualitzar la dama, fins a divinitzar-la, en general l'esguarda com un ésser real, de carn i ossos, amb virtuts i vicis, qualitats i defectes, temptadora, tan capaç de puresa com de sensualitat, una persona humana, en fi, com la del poeta mateix, dotada de vida pròpia.

La relació d'Ausiàs March amb els trobadors, que Amadeu Pagès exagerà a gratcient, ha estat suficientment valorada i matisada per Bohigas, Montoliu i Riquer. Molts dels temes convencionals de la poesia trobadoresca cortesana es mantenen, tòpics, en Ausiàs March. Però la visió global és una altra. En lloc d'ésser com la *domna*, la senyora feudal a qui el poeta provençal ret vassallatge, les dames de qui el nostre poeta es diu enamorat són del seu mateix braç, tan humanes i sensuals com ell. Per als italians, l'amada és un ésser superior, quasi angèlic; Dant i Petrarca lloen a desdir la bellesa corporal, reflex d'una ànima puríssima, d'una

feminitat ideal, que en el fons és més a prop del símbol —o de l'al·legoria— que de la realitat tangible. Ausiàs March, tot i haver evocat sovint la perfecció de la dama a qui s'adreça, no en dóna mai la descripció corporal i en canvi li fa sovint retret de la seva feblesa espiritual. Tan cruament realista és Ausiàs quan parla de les dones, que Montoliu l'anomena decididament «poeta misogin»[31], mentre que Bohigas, matisant amb agudesa, analitza el deute que el nostre poeta contragué amb la literatura misògina del seu temps. Jo diria, com ell, que cal distingir entre els «dictats» adreçats directament contra una fembra, els que són —escolàsticament— antifeministes, dels que traeixen un desengany amorós i dels que al·ludeixen a una dona amada, idealitzada si es vol, però real tanmateix, com la Dona Teresa del «bell cors e honest», regida pel seny, però que «verge no sou, perquè Déu ne volc casta», cantada al poema XXIII, «Lleixant a part l'estil dels trobadors». Per això he parlat de la concepció realista de la dona en el conjunt del cançoner d'Ausiàs March: una criatura terrenal i vivent.

Ara, aquest descobriment poètic de la dona com una realitat humana, amb una psicologia personal, que en la lírica pertany propiament a Ausiàs March, en la novel·la pertany a Fernando de Rojas. Al costat de les dames pàl·lides dels llibres de cavalleries, al costat de les enamorades deliqüescents de les novel·les sentimentals del segle xv, Melibea és una noia de cos sencer, dotada d'un gruix de realitat psíquica, moral, física i àdhuc social que la fa ésser la primera heroïna novel·lesca de la literatura universal. Primera indiscutible en el temps. I una de les primeres en la qualitat humana de la ficció narrativa. A mi no em desplau de pensar que aquesta creació literaria excepcional hagi estat engendrada —com l'elogi emblemàtic que en fa Calisto en divinitzar-la— per la poesia d'Ausiàs March.

Montserrat, 1982

NOTES

1. Cito de l'edició de JULIO CEJADOR Y FRAUCA, Clásicos castellanos, 20 i 23. El passatge és al vol. I, 27. Aquest incipit figura ja a l'edició de Toledo 1500, exemplar únic a la Biblioteca Bodleiana de Ginebra, que Cejador no pogué conèixer.
2. *Ibid.*, I, 41.
3. *Ibid.*, I, 44.
4. *Ibid.*, II, 68.
5. En l'*opus magnum* celestinenc de MARIA ROSA LIDA DE MALKIEL, *La originalidad artística de «La Celestina»* (Buenos Aires 1962), p. 367, per exemple, tot el que la diligent recercadora troba a dir a propòsit de l'elogi divinitzador de Calisto és: «modalidad orgánica del personaje [es] este rasgo... sobre el cual llama la atención el incipit de 1500, curándose en salud».
6. MARCEL BATAILLON, *La Célestine selon Fernando de Rojas* (Paris, 1961), *passim,* especialment pàgs. 13, 76, 91, 106, 129, 170, 200, 226.
7. Decididament, cal ésser prudent quan hom fa afirmacions en història literaria! Aquest «algú més diligent que jo» és el meu excel·lent collega Aldo Menichetti, de la Universitat de Friburg: quan aquest article ja estava compost, m'ha assenyalat un poeta toscà de mitjan segle XIII que en la divinització de l'amada va tan enllà com el Calisto de *La Celestina*. Es tracta de Guittone d'Arezzo, en les seves *Rime*, publicades per FRANCESCO EGIDI (Bari, 1940; *Scrittori d'Italia*, 175) cançó *A renformare amore*, pag. 18, on gosa dir: «Voi mi Deo sete e mia vita e mia morte» (v. 33). Heus ací el passatge tot sencer, que és gairebé blasfemador en el primer i en els tres darrers versos:

Fede e speranza aggiate, amore meo
ché'n amar voi sempr'eo cresco e megliuro:
così v'ho'l core e'l senno e'l voler puro,
che'n obrianza ho meve stesso e Deo.
Voi mi Deo sete e mia vita e mia morte:
che, s'eo so en terra o'n mare
in periglioso affare,
voi chiamo, com'altri fa Deo,
tantosto liber mi veo.

Em sembla, però, impossible d'establir una relació directa entre el vers esmentat i el d'Ausiàs March «Vós, dona, sou mon déu e mon delit», a desgrat de la clara analogia, i encara menys amb les «herejías» de Calisto.

8. PERE BOHIGAS, *Introducció a Ausiàs March, Poesies* (Barcelona, 1952; ENC), vol. I, pag. 54 i n. 13.
9. *Ibid.*, 140.
10. Cf. EZIO CHIORBOLLI, comentari a *Le Rime sparse* DE PETRARCA (Milano, 1924), 784: «L'anima divina di lei nella persona bella sedeva tranquilla e serena e amorosamente onesta, come virtuosa donna all'ombra di mirabile pianta».
11. Veg. per exemple, el sonet XXX, 1: «Giovane donna sotto un verde lauro...».
12. MANUEL DE MONTOLIU, *Ausiàs March* (Barcelona 1959), 73.
13. *Ibid.*, 94.
14. MARIE-CLAIRE ZIMMERMANN, *Metàfora i destrucció del món en Ausiàs March*, Actes del Cinquè Colloqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes, Montserrat, 1980, 126. Jo, però, no gosaria seguir el raonament de la Sra. Zimmermann fins a la seva «proposició final»: «Aquest home del segle xv és un increient, o almenys un personatge obsessionat pel *no-res* i el *desésser*» (p. 149).
15. PAUL ZUMTHOR, *Essai de poétique médiévale*, París, 1972, p. 207. Sobre les estructures binàries en Ausiàs March, vegeu també SAVERIO PANUNZIO, *Una cançó emblemàtica d'Ausiàs March: «Axí com cell qui desitja vianda» i el contrast entre cors i enteniment*, Estudis de Llengua i Literatura Catalanes. Homenatge a J. M. de Casacuberta, I, Montserrat, 1980, pp. 201-210.
16. Després dels treballs d'Amadeu Pagès i de l'edició de Bohigas, han contribuït eficaçment a precisar la cronologia —i per consegüent l'evolució— dins el corpus ausiasmarquià els estudis de MARTI DE RIQUER, *Història de la literatura catalana*, II, Esplugues de Llobregat 1964, 484-540, i PERE RAMÍREZ I MOLAS, *La poesia d'Ausiàs March. Anàlisi textual, cronologia, elements filosòfics*, tesi, Basilea, 1970, 195-312.
17. RAMÍREZ, *Op. cit.*, 263ss.
18. RIQUER, *op. cit.*, II, 508.
19. Cf. XXXVII, 25-32.
20. Excepcionalment, per a aquest vers, prefereixo la lliçó majoritària dels mss. ABDEGIH i de les edicions antigues a la del ms. F que segueix Bohigas: *ab infinit.*
21. En un sentit que s'acosta a la meva hipòtesi, MONTOLIU, *op. cit.* 90 ss. parla de «la resolució [d'Ausiàs March] de refugiar-se en el silenci auster i resignat d'un amor net de tota tendència egoista i exempt de tot goig de la carn i dels sentits, d'un amor tot esperit, de qualitat intel·lectual, que l'acosta als esperits angèlics, perque, purificat així, es troba ja en aquell grau elevat de l'amor pla-

tònic que li permet de passar fàcilment a l'òrbita suprema en què la criatura gravita ja directament dins el cercle d'atracció de la Divinitat». D'acord. Però al meu entendre no hi ha ni una engruna d'idealisme platònic en Ausiàs March, i la divinització de l'amada no és un "refugi" sinó una aspiració.

22. MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España*, I, Madrid, 1946, 437.
23. Hi ha exemples nombrosíssims d'omissions d'aquesta mena, moltes de les quals afecten justament els versos que he citat en aquest treball: VII, 49-68; XXXVI, 25-32; LXXXIX, 54; etc. Com també V, 9-16; XVII, 1, 54; XVIII, 25-40; XXI, 1-8, i tants d'altres passatges que estableixen comparances entre coses d'amor i coses de Déu.
24. Cf. l'edició pòstuma de dos treballs de MARIA ROSA LIDA DE MALKIEL, *La dama como obra maestra de Dios. Esbozo de un estudio de topología bistórica y estructural* i *La hipérbole sagrada en la poesía castellana del siglo XV*, dins *Estudios sobre la literatura española del siglo xv*, Madrid, 1977, 179-290 i 291-309.
25. BOHIGAS, *Ausiàs March*, I, 109ss.
26. Cf. RIQUER *op. cit.*, II, 484.
27. BOHIGAS, *op. cit.*, I, 156.
28. Vegeu, entre d'altres, F. CASTRO GUISASOLA, *Observaciones sobre las fuentes literarias de «La Celestina»* , Anejos a la RFE, 5, Madrid, 1925.
29. *La Celestina*, ed. cit., II, 197ss.
30. Cf. RIQUER, *op. cit.*, II, 545ss.
31. MONTOLIU, *op. cit.*, 107.

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS ¿DISCÍPULO DE RAIMUNDO LULIO?

I. Durante muchos años he enseñado en mi cátedra, al hablar de los historiadores de Indias, que el mayor honor para España en su empresa colonizadora de América fue la gallardía con que Bartolomé de Las Casas se atrevió a juzgar tan duramente a los conquistadores. Y que en la corona imperial de Carlos V brilla con un claro fulgor la decisión que tomó el 16 de abril de 1550, haciéndole caso al «Procurador de los indios», de convocar en Valladolid una junta de teólogos y letrados para que deliberasen «bajo qué condiciones los pueblos del Nuevo Mundo podrán seguir siendo súbditos de Su Majestad, sin que su Real conciencia sufra de ello»[1].

Tales consideraciones vienen especialmente al caso ahora que, a siete años del quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón a las Islas Lucayas (12 de octubre de 1492), resurge con mayor vigor la polémica alrededor de la significación histórica de tan magno acontecimiento. Una polémica que los prejuicios ideológicos y las pasiones nacionalistas pueden llevar hasta la estéril discusión acerca de si el descubrimiento y la conquista de las Indias fueron bárbaro genocidio o epopeya civilizadora. Por fortuna, voces de razón intervienen en la disputa. Cito, al azar de mis lecturas, un excelente artículo de Augusto Roa Bastos en *El País* del 16 de noviembre de 1985. En él, el eminente escritor paraguayo propone que, renunciando definitivamente a la *visión de los vencidos* —aceptación no resignada de una situación secular de hecho— y a la *visión de los vencedores*— rechazada autocríticamente por la conciencia histórica—, demos al V Centenario el sentido realista de *un nuevo descubrimiento:* el de la comunidad iberoamericana, en la plural amalgama de razas, de culturas, de motivaciones e intereses que han venido a constituir hoy día la realidad de América —y de España, añado yo. Al hacer su propuesta, Roa Bastos está en buena compañía: Luis Yáñez Barnuevo, presidente de la comisión española del centenario, expresa las mismas ideas y el propio Rey de España, Don Juan Carlos, anuncia la solemne efeméride como «una catapulta en clave de futuro».

Pero lo que más me interesa ahora del artículo de Roa Bastos es que en él, para abonar esa visión de futuro liberada de rencores, ratifica precisamente mi vieja afirmación, con la que he encabezado estas líneas. Así dice, citando al cubano Roberto Fernández Retamar: «Los crímenes existieron, sí, y fueron monstruosos [en la colonización española]. Pero [...] las conquistas realizadas por tantos otros países en todos los continentes tampoco carecieron de asesinatos ni de destrucciones; de lo que sí carecieron fue de hombres como Las Casas». Y añade el testimonio de Laurette Séjourné, arqueóloga y humanista, para quien «España se singulariza por un rasgo de importancia capital: hasta nuestros días ha sido el único país de cuyo seno se hayan elevado voces poderosas contra la guerra de conquista».

II. Esto es lo que tuvo la osadía de hacer Bartolomé de Las Casas. La famosa bula *Inter caetera,* que el papa Alejandro VI expidió el 2 de mayo de 1493, autorizaba la toma de posesión por el rey de Castilla de las tierras que están por descubrir hacia el oeste. Pero, considera Las Casas, sólo la penetración pacífica, con miras a la evangelización, no las expediciones privadas y traicioneras, con miras a la explotación (como fueron las más de las conquistas). Así se lo echa en cara al canónigo de Córdoba Juan Ginés de Sepúlveda, gran apologista de los conquistadores, durante la Junta de Valladolid, en agosto de 1550. Y Fray Bartolomé estima que, al final de la Junta, los consultores, convencidos por él, *iudicaverunt expeditiones quas vulgo conquistas dicimus iniquas esse, illicitas et iniustas atque adeo in postremum omnino prohibendas*[2].

¿Las Casas, pues, enemigo de la colonización? Si ésta no es más que la descarada explotación de los hombres y de las tierras, sí, sin duda alguna. Pero el utópico Fray Bartolomé es demasiado realista para no tener en cuenta los hechos consumados y la justificación canónica de la soberanía castellana que diera el Papa. No olvidemos que el joven Las Casas había sido él mismo colono y aun «encomendero», que su conversión fue el resultado de su propia experiencia y su escandalizada reacción a la rapacidad, al menosprecio de la justicia y, en suma, a la fría inhumanidad no sólo de los colonos, sino de los gobernadores y aún de ciertos prelados. De sus esfuerzos para hermanar el interés legítimo de los castellanos con el bien de los indios y su evangelización, Fray Bartolomé conservó siempre una mentalidad de «colono honrado». Y como además estuvo permanentemente dispuesto a predicar con el ejemplo, elaboró múltiples planes para ocupar y poner en cultivo las inmensas tierras baldías del continente, poblándolas con buenos labriegos castellanos, más duchos en manejar los aperos agrícolas que las armas destructoras.

Planes utópicos con todo, porque por un lado exigían capitales considerables de que Las Casas no disponía y por otro estaban concebidos sin contar con la debilidad humana de los propios campesinos trasladados al clima del Caribe y que, una vez allá, preferían seguir abusando de los indios a doblar el espinazo y ponerse ellos mismos al duro trabajo de la tierra. Pero esos planes revelan claramente el espíritu que animaba a Fray Bartolomé en lo relativo a la colonización.

III. Está, pues, claro que lo que despertó la vocación del Defensor de los indios fue la dolorosa vivencia de su real «destrucción»[3] por mano de los españoles. Pero a fuer de buen Dominico, de formación escolástica, nuestro hombre no deja nunca de fundamentar doctrinalmente sus opiniones, elevando siempre la comprobación experimental de los hechos a categoría filosófica.

Cuatro principios fundamentales presiden a toda la ideología lascasiana. El primero es el de la *legitimidad de la presencia española en las Indias*. Sobre eso, ninguna duda en el ánimo del Dominico. El título jurídico se lo dan la bula del papa Alejandro VI, de 1493, y el tratado de Tordesillas entre Castilla y Portugal, de 1494, que estableció la línea divisoria entre ambas coronas a 450 millas al oeste de las Islas de Cabo Verde —con lo cual el Brasil correspondió a Portugal y el resto de las Indias a los castellanos. ¡Atención, sin embargo! La bula de 1493 concede un título jurídico de soberanía a los reyes ibéricos, pero no les da ningún derecho de dominación sobre los naturales; al contrario, les impone el deber de evangelizarles y de procurar su bien común. La soberanía eminente del rey de Castilla debe redundar en favor de los indios. Y si los abusos de los conquistadores en vez de favorecer el progreso del cristianismo, hacen que la religión católica sea odiosa a los ojos de los indios maltratados, la legitimidad misma de la colonización se pone en entredicho[4]. El título del rey de Castilla es, pues, un título condicional, subordinado a un fin, la evangelización. Y para el tomista ferviente que llegó a ser Fray Bartolomé, la noción de fin es prioritaria en el orden moral.

El segundo principio —el primero, en realidad, tanto por la época temprana en que el autor lo formuló como por su alto alcance religioso— es que *para la evangelización sólo son válidas las «armas espirituales»*. Cuando se trata de vivir el cristianismo y aún más si se trata de presentarlo a los infieles, el único modelo es Jesucristo y la única regla de conducta la que El señaló a sus apóstoles y a sus sucesores: usar sólo las armas de la paz, de la dulzura, de la humildad, hasta el sacrificio de sí mismo. Es, pues, urgente que se detenga la máquina arrolladora de la

conquista guerrera y que en adelante los misioneros se adentren solos en tierra de indios, portadores de paz y mensajeros de la Buena Nueva[5].

Entonces los indios podrán dar su *adhesión a la fe por un acto personal de libertad* y su conversión será sincera. Este es el tercer principio: nunca se puede imponer la fe ni forzar al bautismo: «porque entre todas las naturas tiene Dios singularísima providencia y cuidado singular de los hombres, formados a su imagen y semejanza, y los hizo tan libres y señores de sus actos e de sí mismos, dotándolos del libre albedrío y de una libérrima voluntad que por ninguna fuerza ni vía puede ser forzada, y el creer es acto de la voluntad»[6].

Lo cual trae como consecuencia —cuarto principio— que *para incitar a un hombre a que preste su asentimiento a las verdades de la fe y de la religión cristiana, es necesario proponer a su inteligencia* razones *capaces de persuadirle*[7]. Puesto que, al fin y al cabo, la fe es una virtud de la inteligencia.

IV. A lo largo de toda su vida, Fray Bartolomé tuvo que comprobar la inmensa distancia que mediaba entre esos principios —para él indiscutibles— y la trágica, la feroz realidad de la conquista y de la colonización, que tantos se esforzaban por disimular cuando no por justificar, a base de sofismas. Los escritos polémicos de Las Casas se apoyan todos, con rigor silogístico, en argumentos doctrinales. Pero desembocan fatalmente en la denuncia airada de las situaciones injustas que los provocaron. De donde el tono apasionado y —quizás— exagerado de su protesta, sobre todo en lo que al número de indígenas muertos de resultas de la colonización se refiere (aunque la historiografía positiva de nuestro siglo, con sus métodos de cálculo demográfico, tiende a darle la razón)[8].

Pero quedémonos en los principios. Al leer los tratados doctrinales de Las Casas[9], me parece oir claras resonancias de otro autor que tengo bastante frecuentado, Raimundo Lulio[10], el escritor, filósofo, teólogo y ante todo misionero catalán del siglo XIII. La condena explícita de las guerras de conquista bajo pretextos religiosos, el elogio de las armas espirituales, la clara afirmación de que la conversión sólo puede consistir en un acto de libertad, la confianza en las «razones necesarias» para persuadir de la verdad cristiana a todos los hombres de buena voluntad, todo eso son ideas lulianas, repetidísimas veces expuestas en sus libros[11]. Y tales ideas no eran tan corrientes en los últimos siglos de la edad media como para que no me lleven a establecer una posible relación directa, textual, entre estas dos grandes figuras del apostolado misionero.

He aquí algunos ejemplos. En su novela de anticipación *Blanquerna* —compuesta en Montpellier, entre 1283 y 1285,— Lulio, bajo la ficción novelesca, expone sus ideales de reforma eclesiástica y política del mundo «para que Dios sea por todas partes conocido y amado». En uno de los múltiples episodios, un mensajero del Sultán de Babilonia presenta al Papa y a sus cardenales una carta en la que su señor

> Se extrañaba de que el propio papa y los reyes y los principes cristianos, cuando se trataba de conquistar la Tierra Santa de Ultramar, adoptasen la manera de su profeta Mahoma, que tomó por la fuerza de las armas todas las tierras de que se apoderó, en vez de atenerse a la manera de Jesucristo y de los Apóstoles, que por la predicación y el martirio habían convertido el mundo. Y porque el Apostólico y los cristianos ya no aplicaban la manera de sus predecesores para ganar tierras, Dios no había querido dejarles la posesión de la Tierra Santa de Ultramar[12].

En clave irónica, Lulio hace aquí una crítica acerba de la guerra de religión como instrumento de poder y concretamente de lo que técnicamente se llaman las *cruzadas.* Cuando Bartolomé de Las Casas ataca a su vez las conquistas brutales, aunque se cubran de finalidades religiosas, también él echa la culpa a Mahoma y a su guerra santa *(djihad)* del mal ejemplo que luego siguieron los cristianos[13]. Dado que Las Casas nada tuvo que ver en su vida con los musulmanes, yo creo ver en esa alusión un recuerdo de la argumentación luliana.

Pero vamos más a fondo. El primer tratado del Padre Las Casas, que (según él mismo dice) compuso en sus años de estudio (1523-1527), lleva un título que no habría rechazado Raimundo Lulio: *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem.* Este no es un libro de polémica ni de denuncia, sino un tratado doctrinal. Fray Bartolomé acababa de entrar en la Orden de Predicadores cuando lo redactó y no estaba muy versado todavía en los rigores filosóficos del pensamiento tomista. Y sin embargo en él se desarrollan los principios fundamentales de la teología de la evangelización, según los criterios antes indicados todos ellos de raigambre luliana. A mi modo de ver, éste es el libro de Las Casas más cercano a Raimundo Lulio. Y la fecha temprana del tratado me confirma en ello, según diré más adelante.

En toda su obra, Raimundo Lulio reconoce al Papa el derecho —y aun el deber— de repartir el mundo en sectores, para mejor organizar la predicación de la fe. Como un eco de tales enseñanzas, leemos en el *Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias,* de Las Casas, que la

Santa Sede puede «repartir» el mundo entre los príncipes cristianos con miras a la evangelización de los paganos. E inmediatamente se precisa:

> Resta luego que no se funda ni estriba la donación de los reinos de los tales infieles que la Sede Apostólica hizo y hace o hiciere a los cristianos príncipes, sino sobre la promulgación del Evangelio e dilatación de la fe y conversión y salud de los mismos infieles, e para bien temporal e espiritual dellos... Y para esto no son menester violencias ni guerras, sino paz y amor, mansedumbre, vida cristiana y caridad; la entrada pacífica que convide a nos creer y a recibirnos con paz; la gobernación temporal que en ellos se asentare... sin perjuicio ni daño de sus personas, bienes y libertad, toda ordenada... para su provecho y utilidad[14].

«Para eso no son menester violencias ni guerras», dice Fay Bartolomé. Lulio, por su parte, sostiene que si los infieles se niegan a recibir a los misioneros, los reyes cristianos deberán proceder militarmente para hacerles aceptar. Pero ni siquiera en este caso será lícito apoderarse de las tierras y de las personas de los paganos, para explotarlas. Y en mitad de *su Tractatus de modo convertendi infideles,* donde abiertamente propone una de esas cruzadas de predicación, Lulio exclama

> ¿No vale más triunfar de los infieles en la discusión, convenciéndoles gracias a los atributos divinos y a las razones necesarias, en vez de hacerles la guerra, atravesándoles con nuestras espadas y despojándoles de sus tierras? ¡Convirtámosles y dejémosles lo que poseen; seamos artífices de concordia y de amor ! [15]

Más riguroso aún, Bartolomé de Las Casas no se limita a exhortar a los cristianos a la generosidad: como buen tomista, recurre al derecho natural para recordar que a los príncipes infieles no se les puede desposeer de sus estados:

> De lo dicho se sigue a los infieles pertenecelles de derecho natural todos los estados e dignidades e jurisdicciones reales en sus reinos e provincias de derecho y ley natural, como a los cristianos, y cerca desto ninguna diferencia se puede asignar. La prueba desto es porque, sin diferencia, infieles o fieles son animales racionales, y por consiguiente competelles... tener ayuntamientos, reinos, lugares y ciudades y... tener gobernadores y reyes[16].

Así llegamos a un punto fundamental de la antropología lascasiana: los indios que habitan las tierras del Nuevo Mundo no son bestias, ni esclavos por naturaleza, ni criaturas infantiles de entendimiento limitado o estático, sino hombres capaces de convertirse al cristianismo[17]. Lulio no tuvo que recurrir a tales argumentos porque a nadie en su tiempo se le

ocurría negar a los infieles su calidad de persona humana: ¡a tanto habían llegado, en pleno Renacimiento, los que pretendían justificar así la esclavitud de los indios!

Es deber de los príncipes cristianos y de las órdenes religiosas — Lulio lo repetirá a la saciedad en sus innumerables *Petitiones* a papas y a reyes e incluso al Concilio general de Vienne, de 1311— mandar hacia los paganos a misioneros llenos de ardor, de vida ejemplar, bien formados para el diálogo apologético con la otra religión. Y estas mismas son las demandas que formula incansablemente Fray Bartolomé. Una sola cita, sacada de la conclusión de su *Apología,* punto final irónico de una obra altamente polémica:

> Sean enviados a los indios pregoneros íntegros, cuyas costumbres sean espejo de Jesucristo y cuyas almas sean reflejo de las de Pedro y Pablo. Si esto se hace así, estoy convencido de que ellos abrazarán la doctrina evangélica, pues no son necios ni bárbaros, sino de innata sinceridad, sencillos, modestos, mansos y, finalmente, tales que estoy seguro de que no existe otra gente más dispuesta que ellos a abrazar el Evangelio[18].

En este pasage se echa de ver que el Obispo de Chiapas comparte también con Raimundo Lulio el optimismo inquebrantable de los profetas —incluso cuando luengos años de labores y polémicas han abrevado al uno y al otro con todas las amarguras de la incomprensión.

V. Qué duda cabe de que existe un verdadero parentesco espirirual y aun temperamental entre nuestros dos hombres. Ambos son intelectuales, raciocinadores cabría decir, pero con una apasionada capacidad de acción. Ambos se empecinaron en su tarea vocacional con una tenacidad rayana en la obsesión. El título mismo de *procurador de los indios* que Bartolomé de Las Casas, joven clérigo venido de las Indias a defender la causa de los naturales esclavizados, recibió del Cardenal Cisneros en 1516[19], es análogo al de *procurador de los infieles* que Raimundo Lulio gustaba de aplicarse a sí mismo. La inflexible rectitud moral del Cardenal regente de Castilla le hacía sentirse responsable de los millones de almas que el descubrimiento de América había puesto bajo el poder de la Corona. Y en su espíritu, el título otorgado al clérigo Las Casas correspondía a un cargo efectivo de consiliario espiritual de las autoridades españolas, con objeto de proteger a los indígenas. El otro título con que se le designa, *defensor de los indios,* no le fue conferido; se lo ganó él mismo con sus cuarenta años de actividad incansable, por la palabra y por la pluma, al servicio de la humanidad que sufría en las Indias occi-

dentales —tantos años como los que Lulio había consagrado a la conversión de los musulmanes.

Insisto en esas afinidades, tanto de carácter como de doctrina, porque nadie hasta ahora las ha puesto de relieve. Pero no por ello ignoro las diferencias, de formación cultural, de medio de vida, de contexto histórico, que les separan.

Quizás la mayor de esas diferencias, tratándose de dos espíritus doctrinarios, radique en su filiación filosófica y teológica. Raimundo Lulio es un adepto del llamado augustinismo medieval[20] y su concepción de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad política está presidida por un principio de unidad, en virtud del cual la sociedad humana se confunde con la sociedad sobrenatural que es la Iglesia y el orden temporal queda absorbido en el orden espiritual. Lo temporal, según Lulio, no tiene autonomía propia, ni en el orden de la causalidad ni en el de la finalidad: la Iglesia posee por ende un poder total, de derecho y de hecho. La autoridad universal del Papa es un poder eminente, que se ejerce asimismo en lo político. Lo cual permite a R. Lulio pedirle al Papa que organice una «cruzada», —aunque ésta no tuviese por objeto conquistar las tierras de los infieles, sino simplemente obligarles a acoger a los misioneros y a autorizarles a predicar. No en vano el catalán era un hombre del siglo XIII, cuando todavía papas y reyes soñaban en proyectos de cruzada y en sacar la espada *ad nutum Ecclesiae.*

Bartolomé de Las Casas, en cambio, es un dominico del siglo XVI, nutrido de las doctrinas de Santo Tomás de Aquino, sobre todo a través del comentario del Cardenal Cayetano, que se acababa de publicar cuando Fray Bartolomé, ya de 40 años de edad, entró en la Orden de Predicadores (1523). Para entonces sin duda Fray Domingo de Mendoza, amigo personal de Cayetano, había ya llevado el libro a La Española (Santo Domingo), donde estaba el primer convento dominico de las Indias[21]. Ahora bien, para los escolásticos, partiendo de la famosa distinción entre lo natural y lo sobrenatural (en la *II^a II^{ae}, quaest. 10*), la naturaleza tiene una existencia en sí, una consistencia óntica autónoma, distinta de lo sobrenatural y que no se confunde con ello. Ya San Ramon de Penyafort, en función de esa intuición primordial de la filosofía del ser, distinguía en todo caso la esfera eclesiástica de la esfera civil[22]. A su vez Cayetano afirma la existencia de un derecho natural, derivado de la razón humana. Y en virtud de ese derecho los príncipes paganos son legítimos posesores de sus estados y los cristianos no tienen derecho a hacer guerra a los infieles y a quitarles las tierras so pretexto de que son

paganos—que es lo que pretendían los legistas, para justificar la conquista y la colonización de América. Así pues, para el Defensor de los indios la base de todos sus razonamientos es que el poder que Cristo confirió a Pedro y a sus sucesores es de orden espiritual y tiene por fin el reino de los Cielos. Por consiguiente, por la famosa bula de Alejandro VI los reyes de Castilla «no alcanzan más poder ni autoridad sobre aquel orbe de las Indias que la misma Sede Apostólica», es decir que no se extienda más que al deber de «convidarlos e inducirlos por la predicación a que quieran recebir nuestra sancta fee»[23].

Pese a esos planteamientos filosóficos distintos, nuestros dos apóstoles tienen en común el mismo amor a los infieles y llegan a las mismas consecuencias prácticas. Tánto son sus amigos, que les desean ardientemente lo que para ellos es el supremo bien: la aceptación de la fe cristiana y con ello la salvación eterna. Sólo que los infieles en quienes piensa Lulio son hombres libres, súbditos de reyes extranjeros, con los cuales se trata de mantener un diálogo abierto; el Padre Las Casas por su parte defendía a unos pobres seres reducidos a la esclavitud y amenazados de exterminación, a quienes se niega incluso el valor de ser personas humanas. Por eso si el primero puede limitarse a reclamar que a los infieles convertidos se les acoja con benevolencia y se les procuren medios de vida honrados, como conviene a hermanos en Cristo, Fray Bartolomé se ve obligado a escribir un *Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos y* a exigir de los españoles que devuelvan a los indios los bienes que les han quitado, bajo pena de pecado mortal[24] y de los religiosos que dejen de aplicar severísimas penas corporales a los propios «conversos» por las mínimas faltas que cometían[25].

VI. Estos son los hechos. Y estas son las analogías que, salvando todo lo que hay que salvar, existen realmente entre ambos apasionados propagandistas de la fe. ¿Es posible sacar de ello la conclusión de que existe una influencia directa de Raimundo Lulio sobre Las Casas y de que este último haya leído algunas obras del catalán?

Sería preciso para ello proseguir más de cerca una investigación textual, que ahora me limito a apuntar. Pero existen razones históricas que permiten hipotetizar, con muchos visos de probabilidad, una lectura de Lulio por el joven clérigo Bartolomé de Las Casas. La clave reside en las grandes simpatías lulianas del Cardenal de España, Fray Francisco Jiménez de Cisneros, hoy claramente establecidas[26]. En los primeros años del siglo XVI reinaba en Europa una verdadera fiebre luliana, que tuvo como grandes exponentes al Cardenal Nicolas de Cusa, a Pico de la

Mirándola y al humanista francés Jean Lefevre d'Etaples, entre otros muchos. Cisneros, tan atento a las novedades intelectuales de su tiempo, no podía dejar de interesarse por la corriente lulista. Y de hecho sabemos que acogió en su palacio arzobispal de Toledo a lulistas eminentes, como Charles Bouvelles (Carolus Bovellus, 1480-1553) discípulo de Lefevre d'Etaples, autor de una biografía del maestro; que tenía en su biblioteca particular hasta un centenar de obras de Lulio, y que al fundar la Universidad de Alcalá de Henares —destinada precisamente a implantar en Castilla las nuevas ideas y los estudios humanísticos— creó en ella una cátedra de filosofía luliana que confió a Nicolás de Pax, caballero mallorquín muy versado en estos estudios. Cisneros sentía una verdadera amistad por Nicolás de Pax, quien le hacía la lectura de obras de Lulio, tanto en su palacio, durante las horas que dedicaba al estudio, como durante sus viajes. Seguramente fue el mismo Pax quien organizó al Cardenal su biblioteca luliana (el catálogo de la misma, conservado en la Biblioteca Vaticana, parece haber sido escrito de puño y letra del mallorquín) y quien introdujo cerca de Cisneros al bachiller Alonso de Proaza.

Este humanista asturiano, bien conocido como editor de la *Tragicomedia de Calisto y Melibea,* es otra pieza importante en nuestra historia. En Valencia, donde profesaba la retórica en el Estudio General, se había aficionado a Lulio y a lo largo de una década (de 1505 a 1515) dio a la estampa cuatro volúmenes con textos latinos suyos más algunos que tradujo él mismo del catalán. Y en el último de esos volúmenes se insertaba un *Index librorum Raimundi Lulli,* también de Proaza, que es el primer catálogo luliano compilado en España y ofrece la particularidad de dar de cada obra no sólo el título sino también el *incipit,* demostrando así que tenía de ellas un conocimiento de primera mano. Este, pues, Proaza actuó también de secretario de Cisneros, por lo menos en los últimos años de éste y para asuntos lulianos[27].

Más no puedo decir, ni sé siquiera si Nicolás de Pax o Proaza se fueron con Cisneros a Madrid, donde residió el Cardenal al ser nombrado regente—aunque no es nada improbable, dada la proximidad de Alcalá a la improvisada corte de Cisneros. Y aquí es donde se inserta mi hipótesis: en 1515, Bartolomé de Las Casas, en la edad de sus 30 años, harto de tener que ser testigo impotente de las exacciones que cometen los «encomenderos» en Cuba y en Santo Domingo, regresa a la Península dispuesto a presentar a la Corte la verdad de los hechos. Poco después (23 de enero de 1516) fallece en Sevilla el viejo rey Don Fernando el Católico y Cisneros se hace cargo de la regencia. Inmediatamente, Las Casas se traslada a Madrid con objeto de presentar al Regente un exten-

so memorandum. Cisneros, en el poder, sigue siendo el promotor de una renovación cristiana (que tanto le acerca a los Reformadores). Por ello escucha con benevolencia las quejas del clérigo indiano, convoca una comisión de la que forma parte Las Casas para estudiar una reforma del gobierno de las Indias y, finalmente, nombra a Don Bartolomé «procurador de los indios» en cédula del 17 de septiembre de 1516. Nuestro hombre regresa satisfecho a Sevilla. Ha estado, pues, en Madrid en la corte del Regente por lo menos siete u ocho meses.

¿Es demasiado atrevimiento suponer que, en ese medio culto, humanista y decididamente luliano que rodea a Cisneros, nuestro clérigo Don Bartolomé haya tenido ocasión de conocer la obra de Raimundo Lulio? Seguro que no. En Madrid o en Alcalá habrá conocido muy probablemente a Pax o a Proaza. Sabiendo éstos el asunto que traía Las Casas entre manos, es fácil de imaginar qué género de conversaciones sostuvieron con él y qué tipo de lecturas llenaron las largas semanas que Las Casas hubo de pasar en las antecámaras del Regente hasta obtener su repetido nombramiento.

Añado un último dato: la primera obra doctrinal de Fray Bartolomé de Las Casas, ya profeso en la Orden de Predicadores después de regresar a Santo Domingo (1523-1526), es su libro en latín *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem,* un verdadero tratado de misionología, del cual está casi del todo ausente el tipo de argumentación escolástica que será la suya en obras posteriores. Este es, como dije antes, el más «luliano» de los tratados de Las Casas. ¿No será precisamente porque para aquél entonces no se había familiarizado lo bastante con Cayetano y la doctrina tomista y porque su bagaje cultural estaba constituído todavía por las lecturas de Lulio hechas en España?

VII. De verse confirmada por ulteriores investigaciones esa suposición mía, no sólo aparecerían ligadas por enlace directo dos figuras egregias, que despiertan hoy día una creciente simpatía entre los defensores de los derechos del hombre. Se verificaría además un hecho importante y que se ha tenido muy poco en cuenta en la historiografía moderna: la España castellana del Renacimiento era mucho más permeable a los influjos venidos de la parte catalana de la Península de lo que lo fue, sesenta años más tarde, la España barroca del Siglo de oro. La difusión del lulismo, el conocimiento de la poesía de Ausiàs March, de la caballeresca realista de *Tirant lo Blanc y* tantos otros ejemplos son buena muestra de ello.

Pero éste es otro tema, de historia cultural y, concretamente, literaria. Volviendo al de la política indiana, es importante recordar que Bartolomé de Las Casas no estuvo solo en su incesante combate en pro de la justicia en el Nuevo Mundo. Siempre hubo, incluso en la Corte, un partido de «indiófilos», preocupados del bien de los indígenas. Y la Corona, por lo menos en teoría, intentó hacer reinar la justicia y la paz. Desde las leyes de Burgos, de 1511, al plan de Cisneros, de 1516, a las «leyes nuevas» edictadas por Carlos V en Barcelona en 1542, a la interminable serie de ordenanzas reales destinadas a corregir las torpezas de un sistema y hasta la codificación que hiciera Juan de Ovando, fiel discípulo de Las Casas, en 1571, es todo un cuerpo legislativo que en definitiva tiene a los religiosos dominicos y a Fray Bartolomé sobre todo como inspiradores. Pero los hombres de estado siempre se dejan vencer a la postre por el «realismo político» de los intereses en juego. Después de todo, el rey necesitaba el oro de los galeones para sus múltiples empresas europeas y los que explotaban a los indios eran sus proveedores...

Utópico y totalmente puro de intención, Fray Bartolomé de Las Casas fue siempre el más radical de los evangelizadores. Para él, más aún que la hacienda y la vida de los hombres, lo que cuenta es el bien de las almas:

> La voluntad con que soy movido... no es otra, como Dios (quien conoce la profundidad del corazón humano) me es testigo, sino ver la fe de Jesucristo tan vituperada y afrentada e corrida en este Nuevo Mundo, y la perdición de tan infinito número de ánimas, cada día más e más, así de los nuestros cristianos, como de estotras gentes, llamadas por Cristo a la hora ya undécima de la tarde para salvarlas eternamente.

Esas líneas, que copio de una inflamada epístola que el procurador de los indios dirigió al Consejo de Indias el 20 de enero de 1531[28], hubiesen podido figurar literalmente en una de las múltiples *Petitiones* que Raimundo Lulio escribía a los papas y a los reyes de su tiempo.

Lausanne, 1986

NOTAS

1. Comentando ese hecho excepcional, y la suspensión de las conquistas que siguió a la convocatoria, escribe Lewis Hanke: «Probablemente, ni antes ni después un poderoso emperador —y en 1550 Carlos V era el gobernante más fuerte de Europa—, en todo el apogeo de su poder, ordenó que cesaran sus conquistas hasta que se decidiera si eran o no justas». Cf. L. HANKE, *La lucha española por la justicia en la conquista de América,* trad. esp. por LUIS RODRÍGUEZ ARANDA, Madrid, Aguilar, 1959, p. 202.

2. Cf. JUAN PÉREZ DE TUDELA, *Estudio crítico preliminar* a las *Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas,* en la BAE, tomo 95, pp. CLXXIV ss.

3. El más conocido —y el más virulento— de los escritos lascasianos es un breve panfleto que lleva precisamente por titulo *Brevísima relación de la destruición de las Indias,* impresa en Sevilla en 1542. Véase el texto en *Obras escogidas* de la BAE, tomo 110, pp. 134-177.

4. Las Casas desarrolla ampliamente su argumentación en el *Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los Reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias,* publicado en *Obras escogidas de B. de Las Casas,* BAE, tomo 110, pp. 350-424. Las limitaciones más rigurosas al ejercicio de la soberanía de los reyes de Castilla en América se encuentran en la *Carta al Maestro Fray Bartolomé Carranza de Miranda,* que es uno de los textos más animados, literariamente, y más vigorosos de Fr. Bartolomé — publicado en *Obras escogidas, op. cit.,* pp. 430-450.

5. Cf. *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem,* ed. y trad. cast. por AGUSTÍN MILLARES CARLO, Méjico, 1942, ch. V, § 36. En una zona por lo menos, B. de Las Casas había obtenido del Emperador, en 1539, que se prohibiese la entrada a los colonos y se reservase el territorio para una experiencia de misión pacífica, confiada a los dominicos; esta zona, llamada antes «tierra de guerra» por lo belicosos que eran los naturales, pasó a llamarse «la Vera Paz» y Fr. Bartolomé, en 1545, pudo hacer levantar acta notarial de la «obra más divina que humana» llevada a cabo por sus hermanos de religión. Cf. LEWIS HANKE y MANUEL GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Bartolomé de Las Casas (1474 / 1566). Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos,* Santiago de Chile, 1954, nº 236.

6. *Tratado comprobatorio,* cit. p. 357. Cf. *De unico vocationis modo,* loc. cit. ch. V, §§ 1-4.
7. *De unico vocationis modo,* loc. cit.
8. WOODROW BORAH - SHERBURNE F. COOK, *The Aboriginal population of Central Mexico on the eve of the Spanish conquest,* Berkeley-Los Angeles, 1963.
9. A parte sus tratados doctrinales e innumerables escritos polémicos, Las Casas es autor de una gran *Historia de las Indias y* de una *Apologética historia,* inmensa acumulación de datos antropológicos. Ambas publicadas en *Obras escogidas,* BAE, tomos 95, 96,105 et 106.
10. Mi amigo Don Miguel Cruz Hernández me perdonará si yo sigo llamando a nuestro parsonaje por su nombre castellano Raimundo Lulio. Si para marcar su catalanidad, Cruz Hernández le llama siempre Ramon Llull (Cf. su libro *El pensamiento de Ramon Llull,* Madrid, 1977), yo adopto la forma castellanizada para marcar su universalidad, lo mismo que se le llama *Raymond Lulle* en francés, *Lullo* en italiano o *Lullus* en alemán.
11. Sobre las ideas misionarias lulianas, véase mi libro *Raymond Lulle, docteur des missions,* Schoeneck/Beckenried, 1954.
12. *Llibre de Blanquerna,* ed. de SALVADOR GALMÉS i MIQUEL FERRA, en *Obres de R. L.,* Mallorca, 1914, ch. 80.
13. Cf. *Apología,* trad. cast. por ÁNGEL LOSADA, Madrid, 1975, pp. 342 y 393.
14. *Tratado comprobatorio, op. cit.*, p. 379.
15. Véase la trad. al francés de este *Tractatus,* en mi libro *Raymond Lulle, docteur des missions, op. cit.*, p. 140.
16. *Tratado comprobatorio, op. cit., p.* 385. El respeto de Fray Bartolomé por el derecho natural de los infieles a sus propios estados, le lleva a denegar que «se pueda utilizar la guerra como medio para preparar las almas de los infieles» cosa que Lulio admitía (Cf. *Apologia, op. cit.*, p. 342).
17. Cf. LEWIS HANKE: *La lucha española por la justicia en la conquista de América,* trad. por LUIS RODRÍGUEZ ARANDA, Madrid 1959, p. 225.
18. *Apología,* op. cit., p. 393.
19. HANKE y GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Bibliograffia crítica,* op. cit., nº 11.
20. Cf. mi artículo «Les projets de croisade dans la doctrine missionnaire de Raymond Lulle», dans *Nova et vetera,* Fribourg, 37 (1962), pp. 92-107.
21. Hipótesis de MARIANNE MAHN-LOt, *Bartolomé de las Casas et le droit des indiens,* Paris, 1982, p. 76.
22. RAIMUNDI DE PENNAFORTE, *Summa de iure canonico,* ed. XAVERIUS OCHOA et ALOISIUS DIEZ, Roma, 1975, 1, 5.
23. *Tratado comprobatorio,* op. cit., p. 402.

24. El *Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos* está publicado en *Obras escogidas,* BAE, tomo 110, pp. 257-290. Véanse asimismo los *Avisos y reglas para los confesores que oyeren confesiones de los españoles que son o han sido en cargo de los indios...,* ibid., pp. 235-249.
25. *De unico vocationis modo,* op. cit., ch. VIII, 6.
26. JOAQUÍN y TOMÁS CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española,* tomo II, Madrid, 1943, pp. 250-256.

27 Así lo afirma el propio Cisneros, en carta escrita desde Alcalá a los jurados de Mallorca el 8 de octubre de 1513. Texto de la carta en *Opera Beati R. Lulli,* ed. IVO SALZINGER, Moguntiae, tom. I, 1721, p. 21.

28 *Carta al Consejo de Indias* (20.1.1531), en *Obras escogidas,* BAE, tomo 1, 10, p. 43.

D'UN SONET DE TANSILLO A SANT JOAN DE LA CREU

«Per exercici, ascèticament
—els dos mots es valen—
vaig fer l'esforç cap a trobar la poesia...»
CARLES RIBA
Prefaci a les *Elegies de Bierville*

Tot llegint els poetes castellans del segle XVI —temps ha que els ressegueixo a la recerca de les traces del nostre Ausiàs March—, un sonet de Gutierre de Cetina es va imposar a la meva atenció. El poema en si és d'una gran bellesa i a més solleva innombrables ressonàncies —a nivells molt diferents de la sensibilitat i de la comprensió.

Es aquest:

Amor mueve mis alas y tan alto
las lleva el amoroso pensamiento
que de hora en hora así subiendo siento
quedar mi padecer más corto y falto.

Temo tal vez mientras mi vuelo exalto;
mas llega luego a mí el conocimiento
y pruébase que es poco en tal tormento
por inmortal honor mi mortal salto.

Que si otro puso al mar perpetuo nombre
do el soberbio valor le dio la muerte,
presumiendo de sí más que podía,

De mí dirán: "Aquí fue muerto un hombre
que si al cielo llegar negó la suerte,
la vida le faltó, no la osadía".[1]

Una primera lectura, en clau amorosa, ens mostra el poeta enamorat d'una dama d'alt llinatge. En una ampla volada metafòrica, que s'estén per damunt dels catorze versos del poema, s'exalta agosaradament per

atènyer l'alçària —social?, espiritual?— de la dama, fins a comparar-se amb Icar —sense, però, anomenar-lo. I més: fatxender, el poeta s'estima superior a l'heroi mitològic que presumí «*de sí más que podía*»; per l'immortal honor a que ell aspira, el salt mortal és més que un risc, és el mitja d'assolir-lo.

Som en plena poesia renaixentista. A l'exaltació gairebé divinitzadora de l'aimia, pròpia del petrarquisme, s'hi afegeix la constant referència mitològica. Leandre, Icar, Faetó, Apol·lo mateix plorant Dafne transformada en llorer, i tants altres, en centenars de sonets, d'èglogues i de cançons, constitueixen la imatge de l'enamorat tenaç que gosa elevar-se fins a un amor sublim, del qual el separen obstacles insuperables. La identificació personalitzadora de la dama a qui va adreçat el sonet és d'una importancia secundaria. En el nostre cas, ¿és la bellíssima i culta Laura Gonzaga, estel de primera magnitud en la cort virregnal de Nàpols, en temps de Don Pedro de Toledo (cap als volts del 1540)?[2]

Tant se val. Més que l'expressió personal d'una passió concreta, el que compta en un sonet d'aquest tipus és la forma literària en què un segle sencer aprengué a traduir la tensió humanista vers un ideal, en un capteniment cavalleresc.

Tot això esdevé més clar quan descobrim que el sonet de Gutierre de Cetina és el simple trasllat d'una peça famosa del Renaixement italià, el sonet de Luigi Tansillo que fa així:

Amor m'impenna l'ali, e tanto in alto
le spiega l'animoso mio pensiero,
che d'hora in hora sormontando spero
a le porte del ciel far novo assalto.

Temo, qualhor giù guardo, il vol troppo alto
ond'ei mi grida e mi promette altero
che se dal nobil corso io cado e pero
l'honor sia eterno se mortal e il salto.

Che s'altri, cui disio simil compunse,
diè nome eterno al mar col suo morire,
ove l'ardite penne il sol disgiunse,

Il mondo ancor di te potrà ben dire
"questi aspirò a le stelle e s'ei, non giunse
la vita venne a men, non già l'ardire".[3]

Sabem que Tansillo (1510-1568) visqué a la cort del virrei Toledo i que serví les armes imperials de Carles V en les naus que comandava Don García de Toledo, fill del virrei[4]. Un altre poeta cortesà, doncs, fidel seguidor del model d'humanitat definida per Baldassare Castiglione en el seu *Corteggiano*. A Nàpols, Garcilaso de la Vega, Gutierre de Cetina i altres homes d'armes lletraferits, vinguts de Castella *«tomando ora la espada ora la pluma»*[5] consideraven Tansillo com un amic i un mestre, més pròxim a ells que Sannazaro, Bembo o Castiglione. I així no és d'estranyar que Cetina volgués adaptar en llengua castellana un dels seus millors sonets. No és cap dificultat, per a mi, la data tardana de la publicació de *Amor m'impenna l'ali...:* [6] els versos no s'escrivien aleshores per a la impremta; ni Garcilaso ni Cetina no veieren mai publicats els seus durant llurs curtes vides. I això no era obstacle per a la difusió dels poemes, sobretot a l'interior d'un mateix medi, culte i cortesà, com el que freqüentaven a Nàpols. Quant a la prioritat del text italià, hi ha raons que no he vist enlloc mencionades, però que em semblen concloents: Cetina era un jovencell de menys de vint anys quan conegué Tansillo; davant dels italians, ell, i fins i tot Garcilaso, que quan anà a Nàpols ja passava dels trenta, no eren sinó aprenents; i, sobretot, en el sonet de Cetina l'allusió a Icar és implícita (primer tercet) i suposa el coneixement previ del text de Tansillo, on l'al·lusió és molt transparent: «*ove l'ardite penne il sol disgiunse*».

Quan Cetina decideix d'imitar tan de prop el sonet de Tansillo, ho fa amb una intenció deliberada: la d'incorporar-se a una tradició literària. I la dels temes d'aquest poema és llarguíssima i interessant. Són «tropoi» ben coneguts. La metàfora de la volada cap al cel del pensament alat es troba ja en Petrarca: *«Volo con l'ali del pensiero al cielo...»* El poeta és sovint comparat a un ocell i el desig més car del novençà fóra de poder volar al costat dels grans mestres: *"Io pur vorrei al tuo volo vicino / venir battendo l'ali...»*. dirà Bernado Tasso adreçant-se al Bembo *"che d'ir al ciel mostri il camino ... come canoro augello»*[8]. Les plomes de llurs ales són idees poètiques o inspiracions: *"Ma chi fa ch'al mio stile aggiunga penne...* »[9]. (I valgui de més a més la paronomàsia amb el mot «ploma», que ensems cobreix les ales i és l'instrument de l'escriptor: *«Sperai non con le penne del mio ingegno / ma con l'ali d'amor levarmi a volo ...* », escriurà el mateix Tansillo en un altre sonet). L'altre «tropos», el de la caiguda d'Icar[10], donà tema a un famosísim sonet del Sannazaro: «*Icaro cadde qui ...*»[11]. Però la utilització metafòrica del mite com a terme de comparança amb l'ardiment del poeta és pròpia del Tansillo. I no solament en el nostre sonet, sinó en altres passatges també. D'ell deriven sense cap dubte un sonet

de Garcilaso,[12] el del «tansil·lià» Cetina que ens ocupa i moltíssims altres poemes posteriors de la literatura castellana[13].

* * *

A un altre nivell de lectura, però, el text que comentem presenta riqueses al primer cop d'ull insospitades. Llegim-lo ara en clau filosòfica.

Immediatament una interpretació neoplatònica s'imposa. ¿Què és aquesta volada d'amor sinó la força ascensional de l'amor del bell i del bé que permetrà a l'ànima d'elevar-se fins al cel? L'ànima del filòsof platonitzant aspira a retrobar les «idees», models eterns de totes les coses, de les quals no veiem ací baix més que pàl·lides imitacions, imatges reflectides i deformades. En aquest «cel» de Plató s'obre la visió benaurada del Bell i del Bé en si. Fixem-nos que la temença, expressada en el segon quartet de Cetina, troba conhort i assegurança en el «coneixement». L'«eros», doncs, condueix al saber, és la condició de la ciència més alta i de la il·luminació. I finalment —com ho explica Sòcrates en el *Banquet*— és l'amor de la bellesa el que incita els poetes a immortalitzar-se en llurs obres[14].

Es cosa sabuda l'enorme influència que tingueren en tot el segle XVI hispànic les tesis neoplatòniques: la bíblia del pensament filosòfic de tot el segle, principalment pel que fa referència a l'amor, foren els *Dialoghi d'Amore* de Leone Ebreo, el jueu portuguès italianitzat Judà Abravanel, de rel clarament platonitzant[15]. Totes les disquisicions literaries sobre l'amor —i són innombrables, des de Boscà i Garcilaso fins a Lope de Vega, passant per *La Galatea* de Cervantes[16]— són fonamentades sobre aquest text de base. I per a mi no hi ha dubte que el sonet de Cetina és també d'inspiració platònica. Adhuc em sembla trobar en la versió castellana una accentuació del platonisme: el vers *«mas llega luego a mí el conocimiento»* no té equivalent en el model de Tansillo[17].

Aquesta lectura filosòfica d'un text sorgit segurament d'una intenció amatòria no és cap cosa nova. Justament un altre sonet del Tansillo, «bessó» del nostre per l'argument i la factura, com digué Gino Raya[18] —el que comença *"Poi che spiegate ho l'ali al bel desio..."*—, serví a Giordano Bruno (dominicà, nat el 1548 i condemnat a la foguera en 1600 a Roma) per a il·lustrar l'aspiració a la coneixença; una aspiraciò heroica, que no s'atura davant el temor de no atènyer el blanc o d'arribar-hi al preu de la mort[19]. El sonet, incorporat als *Eroici furori,* amb lleugeres variants, passà un quant temps com a obra del mateix Bruno. I

la descoberta de la paternitat de Tansillo féu les delícies de Benedetto Croce[20]. ¿No era la prova fefaent de la tesi que ell mantenia enfront dels partidaris de la història literaria positivista: l'obra d'art és com un objecte extrínsec, com un «fet natural», susceptible d'«inexhauribles, infinites interpretacions» subjectives? Sense anar tan enllà com B. Croce, que estableix una dicotomia entre el sonet amorós de Tansillo i el sonet filosòfic de G. Bruno i veu en aquest darrer una veritable nova «creació» del pensador, «*un caso tipico della possibilità di due opere d'arte viventi in un corpo medessimo*»[21] per a nosaltres, avui dia, la interpretació global de l'obra, a diversos nivells, és una exigència evident de la crítica. I en aquest sentit jo afirmo que la intenció platonitzant està ja inclosa, implícitament, en el sonet original —i més explícitament en la versió casellana de Cetina[22]. El que fa Giordano Bruno és servir-se'n, en una transcripció literal, dins un context d'encuny obertament platònic, i marcar així la interpretació filosòfica que dóna a un poema d'amor[23].

* * *

Les darreres ressonàncies del nostre text ens duen al terreny de la poesia religiosa. I d'una manera molt concreta a un poemet de sant Joan de la Creu, que segons les investigacions de Dámaso Alonso podria passar com un exemple perfecte de poesia popular vertida «a lo divino». Es tracta —el lector ho deu haver endevinat— de la glossa *Tras de un amoroso lance,* que diu així:

Tras de un amoroso lance
y no de esperanza falto,
volé tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.

Para que yo alcance diese
a aqueste lance divino
tanto volar me convino
que de vista me perdiese;
y, con todo, en este trance
en el vuelo quede falto;
mas el amor fue tan alto
que le di a la caza alcance.

Cuando más alto subía
deslumbróseme la vista
y la más alta conquista

en oscuro se hacía;
mas por ser de amor el lance
di un ciego y oscuro salto
y fui tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.

Cuanto más alto llegaba
de este lance tan subido,
tanto más bajo y rendido
y abatido me hallaba;
dije: No habrá quien lo alcance;
y abatíme tanto, tanto,
que fui tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.

Por una extraña manera
mil vuelos pasé de un vuelo,
porque esperanza de cielo
tanto alcanza cuanto espera;
esperé sólo este lance
y en esperar no fui falto,
pues fui tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.[24]

Inútil d'insistir sobre la història d'aquest poema. Dámaso Alonso ho ha dit tot: en el seu llibre *La poesía de San Juan de la Cruz,*[25] l'any 1942, havia pogut situar la glossa en una cadena de tradició temàtica, sense però descobrir-ne el precedent immediat. Més tard, per una d'aqueixes fortunes que només tenen els investigadors diligents, la troballa d'una altra glossa, profana, de la mateixa tornada vingué a corroborar les seves suposicions[26]. Una vegada més el sant poeta s'hauria limitat a prendre com a canemàs —com a «falsilla», diu Don Dámaso— un poema d'amor de caire popular i a divinitzar-lo, com féu amb altres cobles octosil·làbiques —les del «No sé qué» i les de «Vivo sin vivir en mí». Els fets són indiscutibles. Com ho és la coincidència dels versos de sant Joan: «*cuanto, más alto llegaba / ... tanto más bajo y rendido / y abatido me hallaba*» amb aquests altres d'una cançoneta amatòria del Doctor Diego Ramírez Pagán, inclosa en la *Floresta de varia poesía* de 1562[27]: «*cuanto más alto subía / tanto más bajo y rastrero / se quedaba*».

Però el que a mi m'ha impressionat és que el poema de sant Joan de la Creu té també molts punts de contacte amb el sonet de Cetina —i en

aspectes certament més essencials i més densos de contingut que amb aquella escarransida glossa que trobà el professor Alonso.

Si hi ha coincidència de rimes amb la cançó de Ramírez Pagán (-ía, -aba), n'hi ha encara més amb el nostre sonet: *alto, falto i salto* —i són rimes altrament significatives de les d'imperfet! Quant al vocabulari, l'expressió *quedar falto és* igualment comuna a Cetina i al místic—, sempre en contraposició amb *volar tan alto.* I, quant a la temàtica, el temor del poeta a mesura que vola més alt, el moment de desperança del qui ha presumit massa d'ell mateix («*dije: no habrá quien lo alcance*») i, finalment, el gran salt en el desconegut («*mortal salto: ciego y oscuro salto*») del volador enlluernat són suggeriments que, en grau diferent, es troben en ambdós poemes. Recordo ací de passada que la dualitat temor-esperança, com una vivencia d'amor —i àdhuc d'amor a Déu–, insinuada en l'una i en l'altra composició, fou una constant temàtica de la poesia d'Ausiàs March i es repeteix com un *leitmotiv* en tot el Renaixement[28].

¿Vol dir tot això que sant Joan de la Creu conegué directament el sonet de Cetina i el tingué present en compondre la seva glossa allegòrica? No gosaria afirmar-ho. Només puc dir que una coneixença directa no és impossible. D'ençà de Baruzi i del P. Crisógono de Jesús, de María Rosa Lida i de Dámaso Alonso, l'estudi de les fonts literàries de sant Joan de la Creu ha donat moltes sorpreses. I aquell home, que quan componia els seus grans poemes místics ens diuen que no tenia llibres a la seva cella, fora de la Bíblia i un *Flos sanctorum,*[29] està demostrat que coneixia molta poesia. Per part meva crec poder afegir al catàleg de fonts aquest sonet de Cetina. Les coincidencies amb la glossa *Tras de un amoroso lance* són palmàries. El que resta obscur són els mitjans de transmissió.

Sé molt bé que el *topos* de sant Joan en aquesta glossa no és el mateix del sonet. Ací és questió d'una cacera d'amor —el volador que s'enlaira fa pensar en un falcó: «*La caza de amor / es de altanería*», recordarà D. Alonso citant un passatge de Gil Vicente on es parla del «*halcón que se atreve / con garza guerrera*»[30]. Allí, en canvi, era la volada per forçar les portes del cel... També sé que el sonet de Cetina pertany a un corrent literari culte, de vers hendecasíl·lab i d'origen italià, mentre la cançoneta *Tras de un amoroso lance* és de rel castellana, tradicional. Les dues tradicions, la culta italianitzant i la popular castellana, han estat metòdicament separades per Dámaso Alonso, en particular per explicar els dos vessants poètics de sant Joan de la Creu. I res d'això no facilita l'esclariment dels nexes embullats que hem anat establint.

Potser cal cercar la solució del problema per un altre camí. Fins ara, hom ha partit d'una sèrie de distincions radicals: literatura popular i erudita, tradicional i italianitzant, en prosa i en vers, profana i religiosa. Són categories còmodes, útils i fins i tot necessàries per a l'anàlisi i l'exposició històrica —per a la història de la cultura, diria Croce—, però poden ésser destorbs per a la comprensió i la interpretació integral de l'obra literària.

Per començar, ¿hi ha tanta distància com hom ha volgut creure entre la poesia profana i la poesia religiosa del Renaixement, entre els versos d'amor humà i els versos d'amor diví? Fixem-nos que en bona doctrina platònica la bellesa que tot amador deleja no és sinó un reflex de la bellesa ideal, la qual no és Déu, pero és en Déu. I que la contemplació de la bellesa corporal eleva l'ànima vers la contemplació de la Bellesa pura, mitjançant l'amor. O sigui que l'ànima, recordant la bellesa ideal que ha conegut en la seva existència original, pren unes ales vigoroses, com Eros, que és també alat, i pot accedir així a la regió superior, supraceleste, on contemplarà l'essència divina. Aquest ensenyament del *Fedre,* el coneegueren i el popularitzaven tant l'Abravanel i els literats platonitzants italians de la primeria del segle (Bembo, Castiglione, etc.),[31] com més tard Fr. Luis de León i els escriptors espirituals de formació augustiniana (Fr. Luis de Granada, Malón de Chaide). Una gran onada de platonisme —confessat i obertament professat moltes vegades, difús moltes més, — permea tota la literatura poètica i en dóna la clau interpretativa. De tal manera que la volada d'amor de Tansillo-Cetina i fins i tot la *Caza altanera de amor* del poemet que inspirà sant Joan de la Creu no poden ésser compresos altrament que com l'elevació platònica que porta l'ànima fins al cel. Exactament com el moviment ascensional de l'*Oda a Salinas* o de l'*Oda a Felipe Ruiz, «hasta llegar a la más alta esfera»* on pot contemplar *«la verdad pura sin velo»*[32].

Així els escriptors autènticament «espirituals» —i després els veritables místics— trobaren ja constituïda una estructura literària (agençada en uns tipus definits de versos i estrofes —o de diàlegs en prosa) en la qual no els calgué sinó vessar el vi novell d'una espiritualitat més alta i més pròpiament cristiana. Aqueixa és la conclusió que Don Marcelino Menéndez Pelayo establí, amb intuïció genial a la fi del seu capítol sobre l'estètica dels místics castellans del segle XVI[33]. Els procediments de composició foren naturalment diversos segons les personalitats. Hi hagué esperits creadors que produïren obres importants i renovadores, dins la tònica del segle. D'altres, com hem vist fer a Giordano Bruno, s'acontentaren dels models ja consagrats i ens donaren l'exemple de la lectura a diversos nivells que avui ens abelleix. Cer-

cant analogies i precedents il·lustres de l'un i de l'altre procediment, podríem esmentar, quant al primer, sant Agustí prenent per base d'una creació literària personalíssima els escrits de Plotí i del mateix Plató, i, quant al segon, l'exemple del *Càntic dels Càntics*: al capdavall, des de la més remota antiguitat les efusions eròtiques de l'epitalami bíblic foren llegides en un sentit espiritual.

Aqueixes consideracions ultrapassen —ja ho sé— el marc de la simple comparança de textos que originariament m'havia proposat de fer. Tanmateix, no són a priori i crec que ajuden moltíssim a comprendre la manera de treballar, el «quefer poètic» de sant Joan de la Creu. El sant eminentment contemplatiu, el doctor místic, posseeix una profunda expèriencia personal de vida interior: la *«sabiduría mística» «que sabe por amor, en que no solamente se saben* [las verdades divinas], *mas juntamente se gustan»*[34]. Per a expressar-la i comunicar-la *«comúnmente falta lenguaje, porque lo espiritual excede al sentido»*[35]. I, a la recerca d'un llenguatge, el contemplador esdevé poeta; per exercici, ascèticament —per dir-ho com Carles Riba—, fa l'esforç cap a trobar la poesia. En un primer moment recorre, pedagògicament, a les cobles populars d'amor, les que hom coneixia de memòria, amb lletra i música. I les carrega de sentit espiritual, glossant-les de nou, fent-hi retocs molt significatius (*«aunque de esperanzas falto»* es converteix en *«y no de esperanza falto»*) i afegint-hi temes poats en el repertori poètic del Renaixement, com els que acabem de descobrir, sense però que la divinització es tradueixi en termes explícits fins al punt que la lectura al nivell d'amor humà esdevingui impossible[36]. En una segona etapa, si no cronològica creacional, el sant poeta, nodrit de *«los divinos Cantares de Salomón»,* compon aquells immensos petits poemes que són un dels cims més alts i un dels abismes més vertiginosos de la literatura universal.

En tots dos casos, l'obra poètica de sant Joan de la Creu és d'autèntica creació i no pot ésser comparada a aquells rims d'aprofitadures que duen per nom *«poesía a lo divino»*. En realitat, la manera de poetitzar del sant místic és exactament el contrari d'aquella absurda moda d'estrafer els llibres de poesia —i de novel·la— del Renaixement per convertirlos en llibres de devoció: Sebastián de Córdoba[37] i els altres «divinitzadors» es limitaren a recopiar els grans poetes, substituint ací i allà algunes paraules o alguns versos, per tal de convertir una poesia amatòria en un exercici de pietat. Sant Joan de la Creu, en canvi, se serveix de les imatges eròtiques, del llenguatge «normal» de la poesia del seu temps per tal d'expressar el que és pròpiament inefable en la seva expe-

riència d'amor espiritual. Es una lluita constant del sant amb les paraules, *«porque... ¿quién podrá manifestar con palabras lo que* [Dios a las almas amorosas] *las hace sentir?»* I ell mateix ens adverteix de com s'han de «llegir» les *figuras, comparaciones y semejanzas* en els seus versos: *«Las cuales semejanzas, no leídas con el espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón»*[38]. Que el mestre Dámaso Alonso em perdoni si haig de dissentir de la seva opinió en aquest punt. Ell, que ha efectuat troballes definitives respecte a les fonts literàries de sant Joan de la Creu i n'ha analitzat mestrívolament els recursos estilístics destriant-ne totes les subtileses, ha simplificat massa el problema quan ha donat com a explicació essencial de la poesia prodigiosa del sant la tècnica de la literatura *«a lo divino»*. Aquesta darrera sí que és una literatura radicalment diferent de la profana. La de sant Joan de la Creu, no. Estèticament parlant, el sant és fidel a la tradició dels poetes del Renaixement.

Dient això no pretenc, és clar, fer de sant Joan de la Creu un adepte de la doctrina platònica —caldria estendre'ns molt més per a mostrar en què s'hi acosta i en que se'n separa essencialment. Però el veig, això sí, com un seguidor de l'estètica renaixentista que afavoreix la lectura a diferents nivells. I en aquest sentit es pot dir que no fa diferència entre poesia religiosa i profana i que accepta tots els suggeriments, totes les idees poètiques que —de vegades com a simples reminiscències— li vénen a l'esperit. Anàlogament, veiem com s'esvaiex en mans de sant Joan de la Creu la distinció entre poesia culta i poesia popular i com els elements de l'una s'integren amb els elements de l'altra. I fou encara Dámaso Alonso qui remarcà primer *«cómo a veces en él la tradición literaria culta y la popular del siglo XVI se entremezclan y quizá mutuamente se reinfluyen»* i en dona molts exemples[39].

El sonet de Tansillo adaptat per Cetina pot, doncs, haver estat una font del poema *Tras de un amoroso lance*. De moment, no m'és llegut d'afirmar res de més. Pero tampoc res de menys!

Barcelona, 1973

NOTAS

1. GUTIERRE DE CETINA, *Obras*, ed. J. HAZAÑAS Y LA RUA, Sevilla, 1895, p. 17. Hi ha alguna dificultat textual, que deixo de banda perque per al meu propòsit d'ara no fa al cas.
2. Sobre Cetina (1520?-1557?) vegeu principalment les pàgines que li dedica JOSÉ MARÍA DE COSSÍO en *Historia general de las literaturas hispánicas,* vol. 2, Barcelona, 1951, pp. 521-524.
3. LUIGI TANSILLO, *Il Canzoniere, edito ed inedito,* ed. E. PERCOPO, vol. 1, Napoli, 1926, p. 4. El primer que remarcà la coincidencia del text de Cetina amb el de Tansillo fou R. SAVI-LOPEZ, *Un petrarchista spagnuolo, Gutierre de Cetina,* Trani, 1896. Per a un estudi de les infiuències italianes en la literatura castellana del segle XVI, JOSEPH G. FUCILLA, *Estudios sobre el petrarquismo en España,* Madrid, 1960 (Anejos a la Revista de Filología Española, 72) i sobre el nostre tema en particular elmateix JOSEPH G. FUCILLA, «Etapas en el desarrollo del mito de Icaro en el Renacimiento y en el Siglo de Oro» en *Superbi colli e altri saggi,* Roma, 1963, pp. 54-84.
4. Sobre Tansillo (1510-1568) vegeu: BENEDETTO CROCE, *Poesia popolare e poesia d'arte. Studi sulla poesia italiana del tre al cinquecento,* 3ª ed. Bari, 1952, pp. 354-366; PIETRO MAZZAMUTO, «Luigi Tansillo», en *Letteratura italiana. I minori*, vol. 2, Milano, 1961, pp. 1253-1281; GIUSEPPE TOFFANIN, «Il Cinquecento», en *Storia letteraria d'Italia,* Milano, 1929, pp. 347-353.
5. GARCILASO, *Égloga III,* ed. T. NAVARRO TOMÁS, Clásicos castellanos, 3ª ed., Madrid, 1935, p. 123.
6. El sonet fou imprès per primera vegada, com "d'incerto autore", al *Libro terzo delle rime di diversi nobilissimi et eccellentissimi autori,* Vinetia, 1550, fol. 171 r. i ja com obra de Tansillo a *Rime di diversi illustri signori napoletani e d'altri nobilissimi intelletti... Libro terzo,* Vinegia, 1552, p. 5. (Dec aquesta indicació precisa a l'amic Fernando Lepori, ajudant de la càtedra de literatura italiana a la Universitat de Fribourg i la hi agraeixo cordialment). Tanmateix, el sonet és qualificat de «jovenívol» pels millors coneixedors de l'obra de Tansillo i sembla datar dels volts del 1535. La dama d'alt llinatge a qui fa al·lusió deu ésser Maria d'Aragò, marquesa del Vasto (segons FIORENTINO, *Poesia liriche edite ed inedite di Luigi Tansillo,* Napoli, 1882, *pp.* LIII-LV) o bé una altra Laura, Laura Monforte aquesta (segons PERCOPO, *Il Canzoniere... di Tansillo,* cit., p. CIX ss.).

7. PETRARCA, *Canzoniere,* n.° 362, 1. Cf. FUCILLA, *Etapas en el desarrollo...,* cit., p. 48 ss.
8. BERNARDO TASSO, *I tre libri de gli Amori,* Vinegia, 1555, p. 27. (Dec aquesta referència —i tantes altres de literatura italiana— al meu collega P. Giovanni Pozzi, de la Universitat de Fribourg).
9. BERNADO TASSO, *Amori,* cit., p. 264.
10. OVIDI, *Ars amatoria,* lib. II, versos 17-98.
11. G. SANNAZARO, *Icaro cadde qui...* publicat a *I fiori delle rime de poeti illustri....,* Venetia, 1569, fol 140 v.
12. GARCILASO, Soneto XII, ed. NAVARRO TOMÁS, p. 214. Cf. RAFAEL LAPESA, *La trayectoria poética de Garcilaso,* 2ª ed., Madrid, 1968, p. 156. Lapesa, pero, al·ludeix a la reminiscència de Sannazaro, sense reconeixer la de Tansillo, ben establerta per Fucilla, *Etapas en el desarrollo...,* p. 51 ss.
13. Cf. FUCILLA, *Etapas en el desarrollo...,* pp. 51-84.
14. Seria vanitós de donar ací referències bibliogràfiques sobre la filosofia de Plató. Les formulacions del text m'han estat inspirades per ROBERT FLACELIERE, *Histoire littéraire de la Grèce,* Paris, 1962, pp. 313-333.
15. LEONE EBREO, *Dialoghi d'Amore,* Bari, 1929 (Scrittori d'Italia, 114). Sobre el platonisme hispànic del segle XVI l'exposició més completa resta encara la dels capítols VI i VII de MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO en la *Historia de las ideas estéticas en España,* ed. nac., Santander, t. 2, 1947, pp. 7-113.
16. La definició tòpica dels *Dialoghi d'Amore,* que reprèn Cervantes *(La Galatea,* lib. IV): *«El amor es deseo de belleza»* la retrobem encara en Lope de Vega v. gr. *La dama boba,* acte 1, vers 767 ss.: «Fin.—*¿Qué es amor?* Laur.—*¿Amor? Deseo* / Fin.—*¿De qué?* Laur.—*De una cosa hermosa*».
17. La major dificultat textual del nostre sonet (*pensamiento o sentimiento* en el segon vers) ha d'ésser resolta a favor de «pensamiento», tant per seguir el context platònic com per fidelitat a l'original de Tansillo.
18. GINO RAYA, «Il migliore sonetto del Tansillo», en *Poeti del Rinascimento. Saggi critici...,* Catania, 1929, pp. 141-174.
19. GIORDANO BRUNO, *De gl'Heroici Furori,* ed. FRANCESCO FLORA, Torino, 1928, p. 69 (Coll. di Classici italiani, 19). L'aspiració vers el cel (o sigui vers la divinitat), a despit del perill de mort que comporta la temptativa, ve netament de la literatura clàssica (HORACI, lib. I, oda III, in fine). Cf. FUCILLA, *Etapas en el desarrollo...,* p. 49.
20. BENEDETTO CROCE, «A proposito di un sonetto del Tansillo» en *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana,* Bari, 1949, pp.133-137. Cf. CROCE «Poesia popolare e poesia d'arte», cit., p. 355.
21. CROCE, cit., p. 135.

22. Tansillo «platonitzava» com tots els poetes italians del començament del *Cinquecento*: d'ençà de Marsilio Ficino *(Sopra l'amore o ver Conovito di Platone)* i de l'èxit considerable que tingueren els *Dialoghi* de l'Abravanel (escrits cap al 1502), àdhuc molt abans que fossin impresos, els mestres de la nova generació (Bembo, Castiglione, etc.) professaren tots un erotisme literari de caire platònic. El mateix succeïa en les arts plàstiques, com es pot veure en ERWIN PANOFSKI, *Studies in Icology. Humanistic themes in the Art of Renaissance,* especialment el cap. «The Neoplatonic movement», New York, 1939, pp. 129-230.

23. La intenció original d'un poema d'amor era ja filosòfica seguint els principis de Leone Ebreo, que estableix una identificació entre la metafísica i la poesia, prenent sempre els dialegs de Plató com a model. Cf. MENÉNDEZ PELAYO, *loc. cit.*, p. 21. Aquesta tesi del pensament platonitzant roman sempre en vigor: Cf. ANTONIO VILANOVA, «Preceptistas españoles de los siglos XVI y XVII», en *Historia general de las literaturas hispánicas* vol. 3, Barcelona, 1953, especialment, p. 618.

24. S. JUAN DE LA CRUZ, *Vida y obras,* ed. P. LUCINIO DEL SS. SACRAMENTO, BAE, 3ª ed., Madrid, 1955 pp. 1314 ss.

25. DÁMASO ALONSO, *La poesía de San Juan de la Cruz,* Madrid, 1942, pp. 111-117 i 213-215 (Col. Crisol, 171).

26. DÁMASO ALONSO, «El misterio técnico en la poesía de San Juan de la Cruz», en *Poesía española. Ensayo de métodos* y *límites estilísticos,* pp. 253-256, BRH, Madrid, 1950 .

27. Cf. DÁMASO ALONSO, *La poesía de San Juan de la Cruz*, cit., p. 114.

28. Cf. PERE RAMÍREZ I MOLAS, *La poesia d'Ausiàs March, análisi textual, cronologia, elements filosòfics,* tesi de doctorat, Basilea, 1970, p. 356 ss.; GIUSEPPE ZONTA, *Storia della letteratura Italiana,* II, *Il Rinascimento,* t. 2, Torino, 1930, pp. 387-394.

29. Carta de Fr. Juan Evangelista al P. Jerónimo de San José, publicada en *Obras de San J. de la C.,* ed. SILVERIO DE SANTA TERESA, vol. I, pp. 340-342. Subratllo les pàgines en què D. Alonso explica com S. Joan de la Creu devia entrar en contacte amb la poesia del Renaixement, cit., pp. 90-95.

30. DÁMASO ALONSO, *La poesía de San J. de la C.,* cit., p. 112.

31. Cf. més amunt, nota 22. MENÉNDEZ PELAYO, *loc. cit.*, pp. 45 50, reprodueix una pàgina extraordinària de la traducció castellana del *Cortesano* de Castiglione feta per Joan Boscà, en la qual l'ànima, que *«vee en sí misma un rayo de aquella luz, que es la verdadera imagen de la hermosura angélica comunicada a ella»,* cobeja amb ardor la contemplació de *Déu i* finalment *«sin velo o nube alguna vee el ancho piélago de la pura hermosura divina, y en sí le recibe»*; el passatge termina amb una admirable preguera, tota abrandada de la *viva llama de amor* diví, digna de figurar entre les més autentiques efusions místiques de vida interior. I es tractava d'un text sobre la vida cortesana!

32. FR. LUIS DE LEÓN, *Obras completas castellanas*, ed. P. FÉLIX GARCÍA, BAC, Madrid, 1944, pp. 1458 ss. i 1464 ss.
33. MENÉNDEZ PELAYO, *loc. cit.*, p. 112.
34. SAN JUAN DE LA CRUZ, Prólogo al «Cántico espiritual», *ed. cit.*, p. 903.
35. SAN JUAN DE LA CRUZ, Prólogo a la «Llama de amor viva», *ed. cit.*, p. 133.
36. Aquest és el cas de la glossa *Tras de un amoroso lance*, i dels poemets del *Pastorcico* i de la *Fonte,* dels quals D. Alonso ha establert els precedents. Altra cosa és la sèrie dels *Romances* didàctics i de les glosses *Entréme donde no supe, Vivo sin virvir en mí, Sin arrimo y con arrimo* i les del *No sé qué,* la temàtica de les quals és inmediatament religiosa.
37. Cf. DÁMASO ALONSO, *La poesía de San J. de la C.,* p. 48 ss.; id., «El misterio técnico en la poesía de San J. de la C.», cit., p. 270 ss.; Sebastián de Córdoba és potser el cas més típic d'un poeta «a lo divino» en el sentit ací definit, *Obras de Boscán y Garcilaso trasladadas a materias cristianas y religiosas,* diu el títol del seu llibre imprès el 1575. Però sant Joan de la Creu és molt diferent: les reminiscències de Garcilaso, tan nombroses, que hi ha en els seus versos vénen tantost directament del poeta profà tantost a través del «divinitzador» Sebastián de Córdoba, sense que faci cap diferència entre l'una i l'altra font.
38. SAN JUAN DE LA CRUZ, Prólogo al «Cántico espiritual», *ed. cit.*, pp. 901ss.
39. DÁMASO ALONSO, *La poesía de San J. de la C.*, p. 136.

BARROCO

COMPLEJIDAD TEMÁTICA Y CONTRAPUNTO EN EL TEATRO BARROCO

LOS GRACIOSOS EN "EL MÁGICO PRODIGIOSO"

Me permito considerar *El mágico prodigioso* como un exponente casi perfecto del teatro barroco europeo. Entre las comedias calderonianas, es ésta una de las más completas —de las más complejas, en todo caso, desde el punto de vista estructural. En eso gana incluso a una obra tan polifacética como *La vida es sueño.* Y no es por azar que el drama de Segismundo nos viene en seguida en mente al enfrentarnos con *El mágico.* Ambas figuran entre las obras de mayor riqueza de pensamiento, donde Calderón se afirma como «el genio que tuvo mayor entendimiento» —*dasjenige Genie, das zugleich den grössten Verstand hatte*—, según la consabida frase de Goethe a Eckermann. Si *La vida es sueño* representa en grado sumo la inquietud filosófica de Calderón, su angustia metafísica —«¿qué delito cometí / contra (los cielos) naciendo?»—, en *El mágico prodigioso* vemos triunfar su certidumbre espiritual de hombre de fe y su seguridad doctrinal de teólogo de la Contrarreforma. Y en ambas también el conflicto dramático fundamental aparece rodeado de una tupida red de recursos teatrales, manejados con maestría. Temas, intrigas y situaciones se imbrican y se complican en amplia, barroca composición.

Pero la profusión de elementos constitutivos abunda aún más en *El mágico prodigioso.* El rigor de la construcción está en él disimulado por un sinfín de estructuras decorativas. Por eso quizá críticos eminentes, aunque poco sensibilizados a la selva ornamental del barroco, perdieron un poco la cabeza al leer esta obra...[1]. Intentemos, pues, desenredar la madeja.

I. En primer lugar, *El mágico* es un drama teológico. En él se aborda nada menos que el problema esencial de todo hombre, el de su salvación para la eternidad. En la enorme, permanente polémica entre la gracia y la libertad, entre la iniciativa divina y la respuesta del hombre para hacer efectiva su salvación, Calderón escoge una línea clara, la misma que se manifiesta en la mayoría de los grandes dramas del Siglo de Oro, de *El condenado por desconfiado,* de Tirso, al calderoniano *Los dos amantes del cielo,* la línea que ilustra explícitamente *El gran teatro del mundo,* o sea, la que aprendió Calderón de los teólogos jesuitas: el hombre es libre

interiormente, y de su aceptación o de su rechazo de la gracia que Dios le propone sin cesar depende su salvación. El verdadero protagonista espiritual, el que acabará derrotando al mismo demonio, es aquí el *libre albedrío.* Y esto lo saben de ciencia cierta tanto Cipriano —«pues... que sobre el libre albedrío, / no hay conjuros ni encantos» (v. 1896-97)[2]— como su amada: «¿Cómo has de vencer, Justina?», pregunta el demonio,

JUSTINA – Sabiéndome yo ayudar
del libre albedrío mío.

DEMONIO – Forzarále mi pesar.

JUSTINA – No fuera libre albedrío
si se dejara forzar.

(vv. 2317-21)

Pero el que se salva, finalmente, en esta comedia no es, como en tantas otras, el hombre de acción, leal, aunque desencaminado (por ejemplo, el Enrico de *El condenado,* el don Gil de *El esclavo del demonio* o el Ludovico Ennio de *El purgatorio de San Patricio*); aquí es un intelectual. Cipriano medita, se aleja de los hombres y de sus fiestas, y aunque pagano, busca ansiosamente en la soledad de los montes el sentido de una definición de Dios que ha encontrado en Plinio[3]. Eso también es propio de Calderón. Y entre sus héroes hay un buen número de personajes pertenecientes a la gentilidad que han llegado a la verdad por el razonamiento, en suma, por la ciencia[4]. Cipriano no sólo medita. Sostiene con el demonio dos largas discusiones teológicas, en las que muestra una singular agudeza de ingenio (vv. 161-309 y 2570-2759). Y la soberana ironía calderoniana le lleva hasta arrancar de la boca del propio demonio, acorralado por los argumentos de Cipriano, la revelación del «Dios de los cristianos» (v. 2693).

Aunque esta revelación intelectual todavía no basta. Sólo el que se entrega totalmente a Dios en alma y cuerpo puede alcanzar la salvación. La gracia está ahí, siempre presente —y hasta el demonio está haciendo el juego a Dios sin saberlo[5]. Pero esta gracia hay que aceptarla anonadándose, negándose a sí mismo. El itinerario espiritual de Cipriano pasa primero por la verdad racional, pero luego por su total «desengaño» (v. 2568) del amor carnal, al no poder poseer más que una sombra, un esqueleto de la «bellísima Justina», y por su humillación de pensador ambicioso, que aspira a poseer los secretos de la magia, al darse cuenta de que Lucero, su «sabio maestro», no es más que el diablo en persona. Justina, por su parte, en la maravillosa escena

de la tentación (vv. 2188-2331), ha vencido al demonio «con no dejarse vencer». Y en este triunfo espiritual de Justina radica la garantía de la salvación final de los dos amantes. Así purificados, liberados de sus pasiones y del ansia de poseer —sexual e intelectualmente—, ambos pueden encontrar a Dios en el martirio, suprema renuncia a todos los bienes de la tierra y aun a la vida misma:

> Quien el alma dio por ti,
> ¿qué hará en dar por Dios el cuerpo?
> (vv.3043-44)

concluirá Cipriano

II. En segundo lugar, *El mágico prodigioso* es un poderoso drama de amor y de muerte. Prácticamente, todas las comedias del teatro clásico castellano son, en cierto sentido, comedias de amor. Y en todas actúa la función dramática del «galán» y la «dama» —a veces con la función contrastante de un «contragalán» y una «contradama». Incluso cuando están en juego valores muy superiores, como la lucha de un pueblo entero por la justicia, en *Fuente Ovejuna,* de Lope, o el conflicto entre el poder civil y el militar, en *El alcalde de Zalamea,* de Calderón. Pero los amores de Cipriano y Justina están muy por encima de esa simple convención teatral. Y en vez del final feliz que reúne al galán y a la dama en legal matrimonio, es en la muerte cruenta del martirio, gozosamente aceptado por ambos, que se realiza su unión:

> Que en la muerte te querría —afirma Justina—
> dije; y pues a morir llego
> contigo, Cipriano, ya
> cumplí mis ofrecimientos
> (vv. 3045-48)

Antes, el enamoramiento de Cipriano ante la belleza de Justina que le ofrece el demonio, es un furioso deseo carnal de poseerla. Un deseo sensual, que el joven filósofo sabe muy bien que es «homicida del ingenio» (v. 1031), es decir, de su actividad intelectual en busca de Dios. Tan *idólatra y ambicioso* se ha hecho Cipriano llevado de su tormento sexual, que «por gozar a esta mujer», anunciará en un característico monólogo calderoniano, está dispuesto a vender el alma al diablo (vv. 1176-99).

A este huracán apasionado, Justina opondrá la tranquila resistencia de su virginidad inviolada. Sin duda, Justina ama a Cipriano y se sien-

te débil ante la tentación (vv. 2190-2280). Pero su voluntad se defiende y su amor hacia Cipriano va tomando una coloración casi mística, en su deseo de salvarle. La primera vez que Justina le rechaza, le dice que le es imposible quererle «hasta la muerte». Cipriano, como buen galán de teatro, da una respuesta divertidamente conceptista: «empezad vos a querer / que ya empiezo yo a morir» (vv. 1110-11). Cuando cae rendido y humillado por su doble desengaño, es decir, cuando renuncia a la posesión carnal y a la ambición del saber mágico, su ingenio, tiene de nuevo acceso al Dios que perdona y que salva. Ambos amantes entonces pueden levantarse hasta su unión trascendente, más allá de la muerte.

III. Los episodios porque transcurre la acción son los propios de una tradicional «comedia de santos», del tipo tan corriente en el Siglo de Oro. Y éste es el tercer elemento constitutivo de *El mágico prodigioso*. Hay en él datos históricos que se pretenden precisos, aunque sea difícil cohonestarlos —como la referencia al Papa San Alejandro (105-115?), para la juventud de Lisandro, y al edicto de Decio (249-251), para su vejez. E ingenuos anacronismos, como el que hace decir a Lisandro: «hoy la *primitiva* Iglesia...» (v. 626). Todo ello para introducirnos en la compañía edificante de los grandes mártires de la fe. No nos olvidemos de que originalmente esta obra fue un encargo de la villa de Yepes para ser representada durante las fiestas del Corpus Christi de 1637[6], y por ello tiene que sujetarse a las reglas del género hagiográfico. Sólo que el genio de Calderón es capaz de transformar un simple espectáculo de devoción popular en un magno drama de los destinos supremos del hombre.

El pacto con el demonio, que hace de Cipriano su «esclavo», es un rasgo típico de nuestra comedia de santos. Conocida es por demás la larguísima filiación literaria del tema del hombre que vende su alma al diablo, desde el Teófilo medieval de Gautier de Coincy, de Berceo y de Alfonso X el Sabio, hasta el gran *Fausto* goetheano. Inmediatamente, la fuente directa de nuestra comedia es *El esclavo del demonio* de Mira de Amescua[7]. Como Don Gil, Cipriano se entrega al demonio y firma con su sangre una cédula (vv. 1970-78). Su objetivo es adueñarse de la mujer, como en Mira de Amescua. Pero no sólo eso: si Cipriano quiere a Justina, aún espera conseguirla con las artes de la magia que le enseñará su maestro. Así un elemento nuevo y ya netamente «fáustico», el anhelo del conocimiento, de la secreta sabiduría, se añade a las motivaciones tradicionales del pacto con el diablo. Los demás episodios, la aparición de un esqueleto en vez de la mujer misma que el demonio se había com-

prometido a entregar al amante —el poder demoníaco tiene sus límites cuando un alma apela a Dios (vv. 2911-13)—, la sangre del martirio con que se borra la sangre que firmó la cédula (vv. 2923-24), forman también parte de la tradición de las comedias religiosas. Lo mismo que la licencia obtenida de lo alto por el demonio (v. 314) para tentar a Justina, la ejemplar virgen cristiana en un mundo pagano.

IV. Los tres elementos constitutivos que he analizado hasta ahora se integran en una misma dirección coherente, la de un drama religioso de altos alcances, aunque apoyado en situaciones anecdóticas perfectamente perceptibles al pueblo. Desde la segunda secuencia de la obra, esta línea se interrumpe bruscamente. Dos «galanes» normales, podríamos decir, intervienen en la acción con toda la caterva de efectos teatrales que normalmente les acompañan: desenvainar las espadas, escalar balcones, esconderse en la alcoba, etc. ¿Qué viene a hacer esto aquí? En realidad es una simple «comedia de enredo» —como *La Dama boba,* de Lope, o *La dama duende,* de Calderón— que interfiere en la acción principal, de tipo religioso, o sea, un nuevo elemento constitutivo del conjunto.

Como he apuntado antes, críticos de mucho valor se han dejado desorientar por esta superposición de escenas episódicas y banales, de tipo costumbrista, «al desarrollo lógico del carácter de Cipriano»[8]. Hoy, sin embargo, sabemos reconocer en esas «inútiles complicaciones» un rasgo de peculiar sentido estilístico, el que hace precisamente de *El mágico prodigioso* un modelo ejemplar del sistema teatral barroco. Los críticos ingleses han analizado muy certeramente, en su propio teatro elisabethano como en el nuestro, este fenómeno de que a la intriga principal (*plot)* se subordinen una o más intrigas secundarias (*subplot)*[9]. Estas son unas veces serias, del tipo drama de honor (v.gr., en *La vida es sueño*); otras más vulgares y casi cómicas, del tipo comedia de enredo, como en nuestro caso. Lelio y Floro son dos galanes enamorados de Justina y enormemente celosos el uno del otro. Después de su presentación, al empezar el drama (vv. 321-503), el enredo que su presencia provoca aparece otras tres veces —una en cada jornada—, en sendas escenas en romance o en redondillas. Y tiene su propio desenlace trescientos versos antes del final de la pieza. Esta intriga secundaria está íntimamente ligada a la principal: Lelio y Floro servirán de instrumentos o de pretextos para que Cipriano pueda encontrarse con Justina y para comprometer a ésta frente al gobernador. Así se descubrirá su secreta adhesión al cristianismo y se preparará su martirio. Pero, como he dicho, el género teatral del *subplot* es muy distinto del de la acción principal. Dado que un hombre del valor personal de Cipriano no puede meterse en los líos de una comedia de enredo,

los galanes desairados de Justina tienen que ser dos: entre bobos anda el juego y entre ambos se tejen todos los hilos de su propio enredo.

V. El quinto elemento está constituido por la atmósfera de intensa poesía conceptista en que baña el texto todo, como en las demás comedias calderonianas. Hay bellos monólogos poéticos —en romances, en décimas o en silvas— que enmarcan la acción e imágenes grandiosas engarzadas en el diálogo. Esta, por ejemplo:

> [...]
> cuando el sol cayendo vaya
> a sepultarse en las ondas,
> que entre oscuras nubes pardas
> al gran cadáver de oro
> son monumentos de plata.
>
> (vv. 24-29)

El contrapunto a todos y a cada uno de esos elementos lo ofrecen los *graciosos.* En ninguna obra de teatro del Siglo de Oro puede faltar la «figura de donaire». Aquí son dos, como son dos los galanes del enredo. Y su intervención en el desarrollo escénico, junto con la casquivana Livia, criada de Justina, es lo bastante importante para constituir a su vez una nueva intriga secundaria, llena de comicidad y de agudo sentido crítico frente al gran drama religioso fundamental.

Moscón y Clarín desarrollan al lado de Livia un verdadero *vaudeville,* uno de los escasos ejemplos —quizá el único, si no me equivoco— de *ménage à trois* de toda la escena clásica española. No cabe mayor contraste con los amores espiritualizados de Cipriano y Justina. Pero el contrapunto no termina aquí. La facilidad con que los dos graciosos se acomodan de los favores que alternativamente les concede Livia, contrasta asimismo con los celos de los dos galanes, Lelio y Floro.

Y hasta el demonio saldrá caricaturizado de los burlescos comentarios que hacen de él los graciosos. Finalmente, es a ellos a quienes corresponderá dar el final anticlimático con que termina la obra, después del clímax apoteósico del martirio de los dos amantes:

> **MOSCÓN** – ¡Qué contentos a morir
> van!
>
> **LIVIA** – Y mucho más contentos
> nosotros a vivir quedamos.
>
> (vv. 3049-50)

Calderón los presenta diciendo al empezar: «Salen Cipriano, vestido de estudiante, y Clarín y Moscón, de gorrones, con unos libros». Así conocemos de entrada la posición social de Cipriano, el estudiante acomodado, de buena familia, y sus dos criados o *gorrones.* Sabemos quiénes eran esos *gorrones o capigorrones,* que, al par del Buscón quevedesco, servían a un estudiante e incluso le acompañaban a la universidad vestidos de *capa y gorra,* mientras su dueño llevaba *manteo y bonete* [10] —con un efecto claro de contraste. Miguel Herrero[11] estaría contento, él, que ha encontrado graciosos-gorrones en todos los dramaturgos del Siglo de Oro y especialmente en Lope de Vega (22 comedias) y en Calderón (23 comedias) —¡y aún se le olvidó contar *El mágico prodigioso*!—, para deducir de ello el realismo social de las figuras de donaire. Para mí, el problema no es ése: que los gorrones existan en la vida real al lado de los estudiantes es un dato sociológico interesante. Pero que cuenta muy poco al analizar este drama calderoniano. Puesto que el teatro de Calderón no es en nada sociológico —con la excepción quizá de *El alcalde de Zalamea.* Lo que importa para nuestro análisis es la función dramática que ejercen los graciosos. Y a este respecto ya nos dice algo más el hecho de que graciosos-gorrones existan en tantas comedias. Porque el teatro barroco es un gran aparato lleno de convenciones y las cosas de la vida no entran en él sino a través de una larga elaboración artística[12].

Moscón y Clarín son, pues, unas figuras de donaire, análogas a sus congéneres de tantas comedias. Don José Antonio Maravall ha recordado que el gracioso, figura convencional de teatro, se instala en la sociedad para sacarle ventajas: gozar, comer, holgar. Y esto es lo que hacen los nuestros, lo mismo que Livia, o sea, exactamente lo contrario de la renuncia a los goces del mundo que libremente escogen sus dueños. Y por ahí es por donde los graciosos ejercen eficazmente la función teatral a que están destinados.

En los dramas que rayan en la tragedia, donde hay escenas sangrientas, los graciosos tienen como primera función «mezclar lo trágico con lo cómico», según el parangón lopesco[13]. O sea, relajar la tensión, provocar la risa entre las lágrimas —cuyo ejemplo más conocido es la intervención de Mengo en la terrible escena del tormento a los habitantes de *Fuenteovejuna* («todos a una»). Y esto lo saben muy bien cuantos se han ocupado de esta cuestión. Aunque en *El mágico prodigioso* sólo en el momento en que los dos amantes suben al cadalso se produzca este efecto de distensión (véanse los versos citados en último lugar).

En nuestra construcción barroca tridimensional (dimensión trascendente de la *salvación,* dimensión humana del *amor,* dimensión teatral del *enredo*), los graciosos sirven para dos cosas: un poco para informar al público y un mucho para producir a todo lo largo de la obra el efecto musical del contrapunto. Por eso su presencia en la escena es tan frecuente. Como informadores, los graciosos tienen el encargo de avisarnos de que ese personaje extraño, ese «huésped» vestido de galán y oliendo a azufre es el demonio (vv. 1458, 1469, 1873 y 2416). Como factores contrapuntísticos, su oficio es componer frente a los elementos constitutivos, que he analizado antes, la caricatura correspondiente.

No se trata, pues, según propuso Valbuena[14], de un «fondo —en técnica de claro-oscuro barroco— en el que destaca el verdadero conflicto trágico». Y en eso le doy razón a Parker[15]. Si «la intriga borrosa de Floro y Lelio» y «la gracia banal de los criados Clarín, Moscón y Livia» fuese un simple telón de fondo para hacer resaltar la acción principal, el resultado sería un fracaso: en vez de destacarse, el drama de Cipriano y Justina quedaría anegado entre tantos incidentes subrepticios. No; la presencia de los graciosos tiene aquí un valor estético y aun estructural: además de crear una segunda intriga subordinada, los graciosos intervienen para subrayar —contrastándolo— el sentido de cada personaje y de cada situación.

1) Puesto que los graciosos son los criados de Cipriano, es natural que el efecto de contraste se ejerza primordialmente frente a él. Cipriano, hemos visto, busca acendradamente la *sabiduría,* pero a sus criados les reprocha en múltiples ocasiones su *ignorancia.* Mientras su dueño, con pasión, se propone: «Esta verdad escondida / he de *apurar*» (v. 87), los dos criados se niegan conscientemente a hacer cualquier esfuerzo para comprender las cosas. Una de las réplicas finales de Clarín responde al pie de la letra a los propósitos de Cipriano:

> Yo me doy por satisfecho
> porque no lo ha de apurar
> todo el hombre
>
> (vv. 3082-84)

Y así prosigue el contrapunto. Para el Cipriano de las primeras escenas, vivir es pensar; para los gorrones, vivir es gozar. Y el mismo Cipriano se hace el igual de sus criados cuando por gozar de una mujer renuncia al «ingenio». Lo cual manifiesta exteriormente al cambiar su negro traje escolar por las galas, las plumas y la espada de un galán (vv. 1024-31). Entonces los gorrones pasan a ser simples lacayos, lo que

seguirán siendo cuando Cipriano, después de sus «desengaños» (v. 2568), volverá a encontrar su capacidad intelectual para sostener con el demonio la controversia definitiva (vv. 2570-2758).

2) El amor de Cipriano y Justina sólo en la *muerte* puede realizarse. Los amores serviles necesitan de la vida: cuando los dos amantes del cielo suben contentos al cadalso, «mucho más contentos los tres (criados) a vivir se quedan». Entre Justina y Livia aparece así un nuevo contraste —que no es muy corriente entre las damas de teatro y sus confidentes. Para Justina, el honor es un bien supremo. Y no sólo el honor en su sentido teatral de «opinión» en que se la tiene a una mujer (vv. 1512 y 1674-76: «opinión de quien el sol / hizo el más costoso examen / de pura y limpia»), sino en el sentido moral de inocencia y virginidad espiritual, de la cual Dios mismo es el valedor (vv. 1564, 2387-91 y 2670): ésa es «mi humilde inocencia / (que Él) no ha de dejar padecer». Livia, en cambio, no se embaraza de tener un amante. Y aun dos al mismo tiempo. Los mismos que se van a aprovechar de lo que en chiste barroco Calderón llama la «liviandad» de Livia (vv. 75-6) se quedan sorprendidos de que no quiera escoger entre ellos:

> No, que de dos en dos los
> digerimos las mujeres.
>
> (vv. 868-9)

contestará atrevidamente la muchacha. Para ella, la inocencia es algo muy distinto de lo que es para Justina: «Ya tú ves que no hay en mí / malicia alguna» (vv. 2452-3), dice Livia con toda ingenuidad.

3) El mismo venerable motivo legendario del pacto con el diablo encuentra su burlesca correspondencia del lado del gracioso Clarin, que su dueño ha llevado consigo a la cueva donde debe aprender las artes mágicas. Al cabo de un año, el tiempo se le hace largo y quisiera él también gozar de su Livia. Para ello, contrahaciendo a Cipriano, ofrece a su vez una cédula de venta al demonio; no escrita con un puñal y «con sangre de su pecho», sino mojándose el dedo en la que le sale de un mojicón que se dio en las narices y en un pañuelo sucio, puesto que «nunca le trae más limpio quien bien llora» (vv. 2150-65). Pero el demonio menosprecia el pacto y le manda a paseo. Agudamente va a comentarlo Clarín:

> Pues que tomar mi cédula no quieres
> cuando darla procuro,
> sin duda es que me tienes por seguro.

Los graciosos no tienen acceso al nivel dramático en que se desarrolla la acción principal. Se podrán salvar Cipriano y Justina; la suerte de los graciosos poco importa, porque son sólo personajes de comedia. La misión de su cómica poltronería es precisamente la de hacer valer la heroicidad de las virtudes en los protagonistas.

4) Al pasar al registro teatral del enredo, el contrapunto se desarrolla aún con mayor rigor. Los galanes Lelio y Floro debían ser dos, dije antes, puesto que Cipriano no cuenta para la contradanza de los amores mundanos. Y por ello son también dos los graciosos. En el plano en que se mueven los galanes reina por naturaleza el «amor cortesano» y éste tiene carácter eminentemente exclusivo, de donde se originan las reiteradas escenas de celos entre Lelio y Floro y sus desafíos espada en mano. En el extremo opuesto, Clarín declara con toda tranquilidad «que no he de reñir / en ningún tiempo por dama / que ha de ser esposa mía» (vv. 514-16). Y a ambos criados les parece muy bien disfrutar *alternative* (v. 873) de los abrazos de Livia. Lo único que risiblemente se discutirá entre los tres interesados es saber a quién le toca un día determinado (vv. 1112-1143) y qué hizo Livia durante los días correspondientes a Clarín a lo largo del año en que la ausencia de éste la dejó sola con Moscón (vv. 2420-56).

Que en el teatro español existe el contraste entre la actitud amorosa del señor y la de los criados es cosa que Charles David Ley puso ya de relieve hace tiempo[16]. Lo interesante de *El mágico prodigioso* es que, a los niveles acostumbrados del amor cortesano de cuño neoplatónico, embebido de León Hebreo, y del amor plebeyo, sensual, se añade aquí el plano superior del amor espiritualizado de Justina, por el que Cipriano será elevado hasta la santidad.

Por lo que al amor cortesano se refiere, una típica paronomasia calderoniana se atreve a poner en ridículo los « ¡Ay de mí! » de tres amantes desairados:

CLARÍN – Llamar a este sitio es bien
la isla de los ay-de-míes.

(vv. 1158-59)

Y cuando el demonio, para comprometer la «opinión» de que goza Justina, se introduce por segunda vez a través de las paredes de su cerrado aposento para salir por el balcón, el que está realmente encerrado en la cámara de la criada es el gracioso Moscón, que contribuye así cómicamente al enredo.

5) Hasta el estilo poético en que se expresan los protagonistas aparece caricaturizado en boca de los graciosos. La jornada tercera se abre con unas silvas famosas, en que Cipriano, ya en posesión de su «estudio infernal», sale de la cueva y clama su esperanza de ver prontamente cumplidos sus deseos:

> Ingrata beldad mía,
> llegó el feliz, llegó el dichoso día,
> línea de mi esperanza,
> término de mi amor y tu mudanza...
> Hermosos cielos puros
> atended a mis mágicos conjuros...
>
> (vv. 2026-63)

y así durante 38 versos de un amplio esquema diseminativo-recolectivo. La réplica la da Clarín unas líneas más abajo, en una técnica como de espejo cóncavo valleinclanesco. Su monólogo será más breve, pero en él los mismos términos, engarzados en un lenguaje pedestre, darán un sonido completamente opuesto:

> Ingrata deidad mía,
> no Libia ardiente, sino Livia fría,
> llegó el plazo en que espero
> alcanzar si tu amor es verdadero;
> pues ya sé lo que basta
> para ver si eres casta, o haces casta...
> Aguados cielos (ya otro dijo puros),
> atended a mis lóbregos conjuros.
>
> (vv. 2124-35)

Tan rigurosa es la construcción de ese vasto retablo barroco. Como en una gran composición pictórica, nada está dejado al azar, pero no hay uno, sino varios ejes de simetría, a lo largo de cada uno de los cuales funciona el adecuado contrapunto. En el inteligente artículo que escribió sobre un tema muy próximo al que he tratado aquí, el crítico inglés Alexander A. Parker[17] —a quien debo muchos de los análisis del mío— se empeña en reducir todos los aspectos de *El mágico prodigioso* a un tema único, aquí el de la «ignorancia a la vista de las ciencias».

Esa ignorancia, cuya definición está confiada al demonio (vv. 118-20), es, según Parker, la que Santo Tomás de Aquino llamaba *ignorantia malae electionis.* Y toda la compleja elaboración de esta obra serviría tan sólo como ilustración de un tema unitario sacado de la filosofía esco-

lástica[18]. Con perdón de tan esclarecido maestro, yo prefiero afirmar la multiplicidad de temas que han aparecido en mi análisis. Y junto a ellos, el continuo contrapunto. También en la historia de la música, el siglo barroco fue precisamente el del estilo contrapuntístico.

Madrid, 1980

NOTAS

1. Conocidos son los juicios casi despectivos que *El mágico prodigioso* recibió de su primer editor científico ALFRED MOREL-FATIO, *(El mágico prodigioso, comedia famosa de Don Pedro Calderón de la Barca, publiée d'après le manuscrit original...,* Heilbronn, 1877, p. XXXVI), corregidos y aumentados por MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO, «Calderón y su teatro», en *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria,* Ed. Nacional III, 1941, p. 176 ss. En una frase explicativa despachó AZORÍN nuestra obra en su *Rivas y Larra,* Madrid, 1916, p. 24: «*El mágico prodigioso* se reduce a un guirigay de confusiones, embrollos y ocurrencias desatinadas». Aunque es justo recordar que tanto don Marcelino, en el prólogo a *Del Siglo de Oro,* de BLANCA DE LOS RÍOS, como AZORÍN , en *Los dos Luises,* Madrid, 1921, rectificaron luego su apresurado juicio.
2. Citaré en adelante *El mágico prodigioso* según la edición del que fue mi estimado maestro don ÁNGEL VALBUENA PRAT en la colección de *Clásicos castellanos,* de Espasa-Calpe, núm. 106, Madrid, 1930, con la simple referencia al número del verso.
3. El pasaje de Plinio, que Calderón transcribe muy resumido y un poco arreglado, es fácilmente identificable. Cf. VALBUENA , *loc. cit.*, p. 221, nota.
4. Véanse las comedias de Calderón en que figuran intelectuales santos en VALBUENA , *ibíd.* p. 54 .
5. La observación es de FRANCISCO RUIZ RAMÓN: *Historia del teatro español,* Madrid, I, 1967, p. 267.
6. Véanse las ediciones de A. MOREL-FATIO, 1877, ya citada; de MAX KRENKEL, en *Klassische Buhnendichtungen der Spanier,* Leipzig, 1885, y de VALBUENA , en sus prólogos respectivos.
7. El estudio más erudito sobre esta comedia es el de A. SÁNCHEZ MOGUEL, *Memoria acerca de* "El mágico prodigioso", *de Calderón, y sus relaciones con el* "Fausto", *de Goethe,* Madrid, 1881.
8. M. MENÉNDEZ PELAYO, *loc. cit.* p. 177.
9. Cf. M. C. BRADBROOK, *Themes and Conventions of Elizabethan Tragedy,* Cambridge, 1935; A. E. SLOMAN and W. M. WHITBY, en *Critical Essays on the Theatre of Calderón,* ed. by BRUCE W. WARDROPPER, New York, 1965; ALEXANDER A. PARKER, *The role of the «graciosos» in* "El mágico prodigioso", en *Litterae hispanae et lusitanae,* herausgegeben von HANS FLASCHE, München, 1968, pp. 317-330.

10. Más detalles en PARKER, *loc. cit.*, p. 322 ss.
11. MIGUEL HERRERO, «Génesis de la figura del donaire», en *Revista de filología española,* 25, 1941, pp. 46-75.
12. CHARLES DAVID LEY, *El gracioso en el teatro de la península (siglos XVI-XVII)*, Madrid, 1954, p. 36.
13. LOPE DE VEGA, *El arte nuevo de hacer comedias,* v. 174. Edición y estudio de JUANA DE JOSÉ PRADES, Madrid, 1971 (Clásicos hispánicos, I, XI).
14. VALBUENA, *loc. cit.*, p. 59.
15. PARKER, *loc. cit.*, p. 319.
16. CH. D. LEY, *loc. cit.*, p. 38.
17. PARKER, *loc. cit.*, *passim.*
18. PARKER, *ibid.*, p. 320. Para más detalles y referencias precisas a textos teológicos, véase PARKER, «The Devil in the Drama of Calderón», en *Critical Essays on the Theatre of Calderón,* cit., pp. 14-23.

ALGO MÁS SOBRE EL TEMA DEL HONOR EN EL TEATRO CASTELLANO

Innumerables son las obras de teatro, las «comedias» —para usar la terminología unitaria de Lope de Vega— cuyo argumento versa alrededor de un conflicto de honor. Y no hay historiador o estudioso del teatro del Siglo de Oro que no haya dedicado un capítulo —o un libro entero— al más repetido de los elementos estructuradores del drama.

Con frecuencia fuera de España —y aun dentro de ella— lo único que se recuerda de este teatro es la exaltación casi enfermiza de ese algo que llamamos el «honor». Y cuando un gran romanista, como Karl Vossler, escribe una carta-homenaje a Hugo von Hofmannsthal[1], ¿de qué le felicita sino de haberse identificado con «el sentido español del honor», en su vida en y en sus obras?

Pero con tanto hablar del honor, creo que se ha creado alrededor del tema una enorme confusión, en la que puntos de vista —y aún prejuicios— históricos, sociológicos y morales han ahogado por completo la realidad literaria del teatro. El presente ensayo, aunque a alguien le parezca polémico, no pretende sino aclarar en lo posible el planteamiento de tan batallona cuestión, dejando para otras oportunidades la discusión de detalle.

Preciso, para empezar, que el «honor» teatral sobre el que me propongo discurrir es el honor ligado a la integridad física de la mujer: de la mujer virgen, hija o hermana del protagonista; de la mujer esposa o de la mujer amada de un marido o de un amante exclusivo. Pero téngase muy en cuenta que si la «ofensa», el «agravio» del cual arranca el conflicto dramático consiste en el acto sexual efectuado con la mujer —tanto si ella consiente como si no— el «honor ofendido», la «honra mancillada» serán esencialmente los del varón de quien ella depende. Puesto que la mujer, en el teatro, está siempre sometida a la autoridad paterna o marital de un hombre, la mancha al honor recae sobre éste: el marido, el

novio, el padre, el hermano. La mujer aparece sólo como víctima. Y aun como víctima propiciatoria.

* * *

Esos son en suma los «casos de la honra» que según Lope de Vega —en sus versos tantas veces citados[2]— resultan los mejores para hacer teatro, «porque mueven con fuerza a toda gente». Lope, con éste y con tantos otros mecanismos de su obra, pone en marcha un sistema dramático que se desarrollará durante más de un siglo. Y que, como todo sistema, tenderá a endurecerse, a cerrarse sobre sí mismo. De Lope a Rojas Zorrilla —y aún a sus continuadores— se ha llegado a elaborar un verdadero código del honor teatral, cuyo funcionamiento es algo absolutamente fatal, inevitable. De ese código creo haber podido reconstituir por lo menos doce artículos:

1º) En primer lugar, el honor es de una fragilidad extrema y una vez mancillado nada lo puede restituir. Es como un vaso de cristal, que se rompe una vez para siempre:

> ¡Ay honra al cuidado ingrata!
> Si eres vidrio, al mejor vidrio
> cualquiera golpe le basta.
>
> (Lope de Vega, *Peribáñez*, II, 1032 ss.)

> [...]
> porque el honor
> es de materia tan frágil
> que con una acción se quiebra
> o se mancha con un aire.
>
> (Calderón, *La vida es sueño*, I, 447 ss.)

2º) En segundo lugar, de esta ruptura nacen terribles consecuencias personales. Espantosas para la mujer, que queda para siempre «mancillada», tanto si el estupro tuvo lugar con su consentimiento como sin él. La voluntad de la mujer no cuenta. Los «casos de la honra» actúan de una manera puramente formal, objetiva. Para la mujer, la víctima, no queda más perspectiva que la expiación, hasta la muerte. Si ésta no es sangrienta (véase el artículo quinto), la reclusión de por vida en un con-

vento. O, en el mejor de los casos, el casamiento forzado con el ofensor, si la situacion de ambos lo permite[3].

3º) Las consecuencias de la deshonra son aún más terribles para el hombre, desde el punto de vista social. No para el ofensor, aunque parezca mentira, sino para el ofendido, el «agraviado». Es decir, el hombre responsable de la mujer-víctima[4]. Este queda socialmente descalificado, deja de contar para la vida de relación, pues

> [...]
> que la que estaba ofendida
> no era vida.

afirma Calderón en *La vida es sueño* (III, 408). Y más todavía: sufrir un agravio es como perder la vida,

> [...]
> porque el hombre bien nacido
> si está agraviado no vive.
>
> (*ibid.*, I, 903)

4º) La afrenta recibida, el agravio sólo se puede lavar con sangre. Pero, ¿con sangre de quién? A ser posible, claro está, del ofensor. Para lo cual será preciso que el ofendido tenga valor, sepa manejar las armas y sea más fuerte que él:

> [...]
> que las manchas del honor
> las quita el valor con sangre.
>
> (Rojas Zorrilla, *Donde hay agravios no hay celos*, III, 426-7)

O en metafórica expresión:

> [...]
> que a una ofensa juzgada
> satisface la lengua de la espada.
>
> (*ibid*, 695-6)

Y como eso no será siempre muy fácil, nuestra escena anda llena de viejos padres o maridos quejumbrosos, cuyo brazo no alcanza a vengar su malparado honor.

5º) En este caso, precisamente, cuando el ofensor esté fuera del alcance del ofendido, o porque puso tierra de por medio, o porque su calidad le sitúa demasiado alto, o porque sus fuerzas son superiores, la sangre será la de la mujer, aunque sea inocente. Ahí está el ejemplo de Isabel, la hija del alcalde de Zalamea, prototipo de la doncella forzada, de la víctima sin tacha: después que su padre, deliberadamente, se niega a matarla (III, 281-295), está a punto de perder la vida a manos de su hermano (III, 656-665). Y lo interessante del caso es que la propia Isabel, mejor observadora del código del honor que su padre, ha estado reclamando de éste la muerte vengadora:

> Tu hija soy, sin honra estoy,
> y tú libre: solicita
> con mi muerte tu alabanza
> para que de ti se diga
> que por dar vida a tu honor
> diste la muerte a tu hija.
>
> (Calderón, *El Alcade de Zalamea*, III, 275 ss.)[5]

6º) Existe una neta jerarquía de responsabilidades entre los hombres a quienes incumbe la exigencia dramática de la venganza. El primero es sin duda alguna el marido. En su defecto, el padre y el hermano, en este orden, subrogándose unos a otros si uno de ellos falta o deja de cumplir con su deber,

> [...]
> porque en habiendo marido,
> no toca infamia al hermano.

dirá Lope de Vega en *La corona merecida* (I, 499-500). Y en *Las Ferias de Madrid*, del mismo Lope, ante la indecisión del yerno demasiado sensible o timorato, es el padre de la agraviada quien lava su honor matando al propio yerno deshonrado.

7º) Algo esencial en este juego dramático es que la venganza constituye una reacción fatal, obligada y absolutamente independiente del amor. Del agraviado se exige una heroicidad estoica, una decisión serena y fría, un razonamiento metódico. Nada tienen que ver con ello los sentimientos. En la tragedia shakespeariana, Othello[6] mata a Desdémona por celos; su gesto desesperado es el fruto de una pasión. Pero Don Gutierre de Solís, en *El médico de su honra* de Calderón, mandará asesinar a su

esposa inocente después de un meditado cálculo de probabilidades, sin que intervenga ningún Yago.

8°) Por ello la venganza tiene que ser inmediata, sin titubeos:

> [...]
> nunca un español dilata
> la muerte a quien le maltrata,
> ni da a su venganza espera.
> (Tirso de Molina, *El celoso prudente*, III, 239 ss.)

9°) La venganza, además, debe corresponder exactamente al carácter que tuvo la afrenta. Si ésta es pública, la satisfacción será también pública, resonante. Así, en *Los Comendadores de Córdoba*, de Lope de Vega, el marido agraviado mata a ambos adúlteros, a todos los que fueron testigos del adulterio y aún a los animales de la casa. Pero si la ofensa fue secreta, la venganza lo será también. No hay nada peor para el agraviado que pregonar su deshonor. Como lo advierte Lope, dar publicidad a la venganza, en este caso,

> [...]
> es hacer la sangre aceite
> y la deshonra extender.
> (Lope de Vega, *El castigo del discreto*, II, 307-8)

También un héroe de Tirso de Molina se pregunta:

> [...]
> ¿con qué castigo discreto
> sería bien que me vengare
> sin que el vulgo me afrentare
> ni hiciere agravio al secreto?
> (*El celoso prudente*, III, 254 ss.)

Y Calderón hace de ese precepto el título mismo de uno de sus dramas, *A secreto agravio, secreta venganza*[7].

10°) Lo que no se puede en caso alguno es dar carácter judicial a la satisfacción legítima de una ofensa de honor; ni apelando a la justicia, ni siquiera provocando en duelo al ofensor, por lo que el duelo tiene de «juicio de Dios». La excepción ilustre de Pedro Crespo, el alcalde de Zalamea calderoniano, que ordena judicialmente dar muerte al capitán Don Alvaro, ofensor de su hija, en virtud de su autoridad de alcalde, es también la excepción consciente de un villano honrado que se propone

violar el código del honor (véase el artículo quinto) y la de un representante del poder civil que se atreve a oponerse gallardamente a los abusos del estamento militar. Por esta razón el drama de *El Alcalde de Zalamea* adquiere un relieve político y social, que excede con mucho a los «casos de la honra» en la dramaturgia de la vida privada.

11°) En ésta, es tal la fuerza obligatoria de la venganza que puede preceder al agravio, aún antes que sea consumado. Basta para desencadernarla la simple sospecha, fundada en indicios plausibles —y éste es el tema de *El médico de su honra* de Calderón— o la certidumbre de la aviesa intención del presunto ofensor: Peribáñez, al tener la prueba de las asiduidades del Comendador de Ocaña para con Casilda, exclamará:

> [...]
> si quitarme el honor piensa
> yo le quitaré la vida,
> que la ofensa acometida
> ya tiene valor de ofensa.
>
> (Lope de Vega, *Peribáñez*, II, 702 ss.)

Y el propio Don Juan, acorralado por la estatua del Comendador, en el momento en que ésta le exige cuentas, oirá su condena en estos términos:

> [...]
> — A tu hija no ofendí,
> que vio mis engaños antes.
> —No importa ya que pusiste
> el intento...
>
> (Tirso de Molina, *El Burlador de Sevilla*, III, 963 ss.)[8]

12°) Sólo ante el rey, cuando éste es el ofensor, se detiene la obligación de vengar el honor mancillado. No es que el agravio sea menor por proceder del rey; estamos muy lejos de la concepción que en otros países hace considerar como un honor para una dama disfrutar de los favores reales. La ofensa, viniendo de quien viene, es aún más grave. Sólo que el rey, por ser «persona universal, necesaria a la comunidad»[9], no puede ser objeto de una venganza privada. Cuando abordan este tema —y es interesante observar con cuanta frecuencia les tentó lo arriesgado del caso— los autores del Siglo de Oro lo pasan mal. Y multiplican las soluciones, con tal de salvaguardar la persona del rey, aunque sea felón.

Ante tamaña afrenta, el vasallo fiel no puede sino sufrir en silencio (como Sancho Ortiz de las Roelas en *La Estrella de Sevilla*, de Lope) o enloquecer (en *La locura por la honra*, también de Lope) o suicidarse,

como el pagano Licurgo en *El dueño de las estrellas*, de Alarcón. A menos que se trate de un error, como en *Del Rey abajo ninguno* de Rojas Zorrilla —el título más expresivo de esta serie— donde el labrador más honrado García del Castañar creyó que el ofensor era el rey, cuando no se trataba sino de un caballero de la corte, contra quien cabía ejecutar la venganza.

* * *

Doce artículos, pues, que regulan el mecanismo —el frío, austero, inhumano mecanismo dramático— del honor. Pero los personajes no están, como este «legislador tirano» (Calderón *dixit*), desprovistos de sentimientos. Si una ley rigurosa y fatal les obliga a matar, incluso contra su más íntima convicción, ello no sucederá generalmente sin terribles sufrimientos. El amor y aún el simple respeto por el ser con quien se comparte la vida se rebelan contra la inhumanidad de ese código. *El Toledano vengado*, de Lope de Vega, llora a raudales junto a su esposa a la que ha de dar muerte porque el honor se lo impone. «El amor te adora, el honor te aborrece», escribe en su famosa carta Don Gutierre, *El médico de su honra*, a la pobre Doña Mencía (III, 447 ss.), avisándola de su muerte cercana para que cristianamente se prepare a ella.

Quien más duramente critica las leyes del honor es su propio inventor, Lope de Vega. Cuando en *El casamiento en la muerte* interviene el rey para una vez derogarlas, exclama:

> [...]
> ¡Cese esta vez la furia rigurosa
> de aquel sangriento honor que ha dado leyes
> al mundo, sin razón, llenas de errores!
>
> (Lope de Vega, *El casamiento en la muerte*, III, 810 ss.)[10]

Pero todos se someten a ellas. Tanto más cuanto que la honra no depende del valor o de la virtud personal del «honrado», sino de la «opinión» en que le tengan los demás, a causa de una mujer. La honra se presenta, pues, como un bien social, como la consideración en que es tenido un hombre en el ambiente mundano en que vive. Y nadie lo sabe tan bien como el mismo Lope de Vega:

> [...]
> Honra es aquélla que consiste en otro.
> Ningún hombre es honrado por sí mismo,
> que de otro recibe la honra un hombre...

Ser virtuoso un hombre y tener méritos
no es ser honrado...
... de donde es cierto
que la honra está en otro que en él mismo.

(*Los Comendadores de Córdoba*, III, 403 ss.)

Lo cual confirma Calderón hablando de

[...]
el legislador tirano
que puso en ajena mano
mi opinión, y no en la mía.

(*El pintor de su deshonra*, III, 490 ss.)

El personaje teatral vive acosado, asfixiado por la opinión ajena. Lo peor que le puede pasar es que el agravio se publique. Así lo proclama de Leonor, la «contra-dama» de *El médico de su honra*:

[...]
Mas la publicidad a tanto pasa
y tanto esta opinión se ha dilatado,
que en secreto quisiera más perderla
que con público escándalo tenerla.

(I, 661 ss.)

Esa sumisión absoluta al «qué dirán» social elevado a imperativo categórico de la conducta individual[11] impide al hombre toda consideración de sus sentimientos personales y toda motivación ética de los propios actos. El agraviado actúa sólo bajo la presión de los hechos exteriores. ¿Es por esta razón que las mujeres-víctimas en los dramas de honor son siempre huérfanas de madre? Piénsese que la ternura materna y la figura de la madre ideal, sacrificándose por sus hijos —que no están ausentes de nuestro teatro[12]— constituirían un obstáculo insuperable para el funcionamiento mecánico de la venganza.

* * *

No cabe duda que semejante dramaturgia plantea un angustioso problema. A partir del romanticismo, ningún espectador ha podido permanecer impávido ante una escena en la que se matan a mansalva mujeres inocentes o en el que se derrama injustamente la sangre, en un arrebato de furia vengativa. Y en cuanto a la crítica, incluso la positivista, quizás

la monstruosidad misma del tema la hizo extraviarse por los azarosos caminos de interpretaciones apriorísticas basadas en ideologías.

Los primeros que se atrevieron a manifestar su disconformidad fueron los eruditos postrománticos. Y éstos lo hicieron por escrúpulos puramente morales. Un protestante puritano de la Nueva Inglaterra, como Ticknor[13], se escandalizaba ante este teatro; para él, el concepto del honor, tal como lo he expuesto, era algo extravagante y, aun reconociendo la grandeza trágica de los dramas, le parecían «a violation of every principle of Christian morality». Pero ahí está el españolísimo y archicatólico Don Marcelino Menéndez Pelayo para quien las venganzas maritales son «aberraciones éticas... más que vicios, fanfarronería de vicios»[14]. A base de un concepto del honor, que en otro lugar califica de irracional y falso, radicalmente inmoral, se llegó a elaborar «una poética del honor y una jurisprudencia también, absurda y detestable»: la venganza nunca pudo ser ni será una noción cristiana.

Más adelante, la erudición positivista, no exenta entre nosotros de nacionalismo, se empeñó en dar una interpretación favorable a los dogmas del honor. Llevada de la idea de que la literatura refleja necesariamente la realidad vivida, se lanzó a la empresa desesperada de encontrar las raíces antropológicas, culturales y aún religiosas del honor tal como lo presenta el teatro. La máxima exageración en esta línea tiende a identificar el honor con la hispanidad y las modalidades aberrantes de la venganza sexual con otras tantas formas de la vida española —castellana habría que decir— en los Siglos de Oro. Buen ejemplo del nacionalismo seudo-conservador, triunfante en los años 40, es el libro de Alfonso García Valdecasas, *El hidalgo y el honor*[15]. Ahí se llega a afirmar que «hubo una época en la historia de la sociedad española en la cual el honor era como un centro espiritual, hacia el que la vida de relación gravitaba, como un eje en cuyo torno se ordenaban las actividades sociales»[16] y, acentuando todavía más la confusión: «poner el honor en la mujer es una idea profundamente cristiana, porque "la mujer es la gloria del varón" (I Cor. XI, 7)»[17].

Mucho más importante, como viniendo de tal maestro, es la aportación de Don Ramón Menéndez Pidal. Pero, cosa sorprendente por tratarse de tan ilustre filólogo, un error fundamental y precisamente un error filológico infirma toda su tesis. Esta consiste en ver el honor, globalmente, como un «precioso patrimonio... que anima la existencia entera de la comunidad, para vivir su vida colectiva con elevado ánimo y virtuoso esfuerzo»[18]; simple desarrollo de principios universales que regían en la Edad media y que poetizó la epopeya castellana[19]. El error de Don Ramón con-

siste en haber confundido los múltiples sentidos que tiene en la lengua del Siglo de Oro la palabra «honor». De haber procedido, como se podía esperar, a un análisis semántico cuidadoso de los términos «honor», «honra» y otros sinónimos, se habría dado cuenta de la polisemia que encierran. En su multiplicidad significativa caben realidades muy diversas. Una cosa es el *concepto positivo* del honor —ya sea el que se gana con actos propios, el que consiste en la honradez de vida, en la limpieza de corazón, en la práctica de las virtudes (y éste es el calderoniano «patrimonio del alma»), ya sea el que se recibe, por nacimiento, por liberalidad del rey o por reconocimiento de la fama— y otra cosa muy distinta ese *concepto negativo* al que me he referido aquí: la «opinión» de los demás, ligada al comportamiento sexual de una mujer, que sólo aparece, negativamente, cuando es violada, cuando hay «agravio». Por haber tomado el honor como un concepto unívoco, Don Ramón razona embarazosamente, sin la agilidad mental que le caracteriza en otros trabajos.

El otro gran investigador que ha consagrado al tema un libro entero, Don Américo Castro[20], parte siempre de su postulado fundamental: la estructura básica de la vida y de la literatura española en los siglos XVI y XVII es «algo así como un trenzado de la convivencia y de la pugna de tres castas: la de los cristianos, la de los moros y la de los judíos». Y en él encuentra «lo que, en último análisis, hace comprensible la forma española de entender la honra como reflejo de la opinión» y sus consecuencias[21]. Por lo demás, para él no cabe la menor duda de que los conflictos del honor reflejaban una vivencia cotidiana en aquellos siglos. «No basta —dice- con hablar del concepto del honor en el teatro de Lope de Vega, porque... el honor en el teatro del siglo XVI y XVII no aparece como concepto, sino como dimensión de vida, individualmente singularizada»[22]. Y aquí insinúa una cierta distinción semántica entre el «honor» como noción ideal y objetiva y el funcionamiento de la misma noción, vitalmente realizada en un proceso de vida— que él llama la «honra». El honor aparece aún íntegro, no roto, aunque esté amenazado; con la honra lo expresado es la vivencia del honor ya maltrecho[23].

Prescindiendo de que el punto de partida de Don Américo, «la prieta vecindad y la sostenida rivalidad de las tres castas» está muy lejos de explicar como él pretende toda la «realidad histórica de España»[24], en el problema concreto que aquí nos ocupa no la considero de ninguna utilidad: ¡la angustia del cristiano nuevo, sin defensa contra la «opinión», nada tiene que ver con los casos de la honra conyugal! Como tampoco es útil la distinción entre el honor y la honra, que en los textos aparecen siempre como rigurosamente sinónimos. Y por encima de todo subsiste

la confusión metodológica que atribuye a la «comedia» un valor testimonial de la vida de todos los días: «Por ser así la forma del vivir español, pudo la comedia ser escrita para todos y gozada y manejada de todos»[25].

* * *

Me doy perfecta cuenta de mi osadía al meterme a polemizar aquí con tales maestros. Y, peor aún, al hacerlo de una manera apresurada. Sería preciso un extenso volumen para desmenuzar todos y cada uno de sus argumentos, precisando lo que tienen de válido y lo que no lo es. Y sé que las fuerzas me faltarían para emprender semejante combate. Pero no es ése mi propósito. Lo que propongo es cambiar radicalmente de camino: abandonar el inútil esfuerzo para justificar moral y sociológicamente un recurso literario y buscar en la estructura misma del teatro una explicación satisfactoria .

Tal explicación, para mí, es muy clara. Los conflictos del honor, con todo su cortejo de forzadas venganzas, de sangre y de muerte, en suma de fatalidad, cumplen en el teatro lo que ha dado en llamarse una *función dramática*. Una función, es decir la eficacia característica que asume un hecho determinado en el conjunto («estructura») del cual forma parte[26]. Y la precisa función que desempeña el honor en el teatro es la de desencadenar una serie de consecuencias inexorables, la de provocar la *tragedia*.

Puesto que en esto consiste precisamente la tragedia: en la imposibilidad en que se encuentra el héroe de escapar a un destino que no depende de su voluntad. Fatalidad, *fatum*, *moira*, désele un nombre divino o humano, ése es en definitiva el recurso dramático que encierra a los personajes —y al espectador participante— en un círculo moral de hierro, del que no le es posible salir. Hace ya muchos años, un crítico francés avisado, Louis de Viel Castel, se dio cuenta de ello. En 1841, escribía Viel Castel: «L'honneur était en quelque sorte pour eux [para los dramaturgos españoles] ce que la fatalité était pour les tragiques grecs. Ils nous le montrent comme une puissance mystérieuse planant sur l'existence entière de leurs personnages, les entrainant impérieusement a sacrifier leurs affections et leurs penchants naturels, leur imposant tantôt des actes du plus sublime dévouement, tantôt des crimes, des forfaits vraiment atroces, mais qui perdent ce caractère par l'effet de l'impulsion qui les produit, de la terrible nécessité dont ils sont le résultat»[27]. No se puede formular mejor el sentido teatral del honor. Supuesto un conjunto arbitrario de leyes convencionales, sus consecuencias lo serán también.

Y es vano discurrir sobre el valor ético de unas acciones cuyos sujetos, por definición, carecen de la libertad de elección.

Lo sorprendente es que quien cita este texto sea el propio D. Ramón Menéndez Pidal[28] y que al citarlo no se haya dado cuenta de que llevaba implícita la solución del problema.

A la consideración del honor sexual como una simple función dramática, hay que añadir la distinción que se impone entre los varios sentidos de la palabra *honor* —tanto como a la de honra y sus derivados, honrado, honradez, etc. y a sus antónimos, deshonra, agravio, ofensa, afrenta y a los derivados de éstas. No pretendo agotar aquí este análisis, que podría ser objeto de un detenido estudio[29]. Bastarán algunas indicaciones, sin movernos del mundo teatral y refiriéndonos sólo al honor que se posee como parte integrante de la personalidad, no al que se recibe del rey o de la fama. He aquí pues algunos sentidos totalmente distintos del que hemos analizado al empezar:

1) El valor más alto del honor es el de un alto sentido de la dignidad y de la responsalidad personal, de la fidelidad a la palabra empeñada y a las obligaciones de hombre y de cristiano. Tal sería el concepto del honor en *El Príncipe constante* calderoniano: Don Fernando, príncipe de Portugal, prisionero del rey de Marruecos, resiste a todas las tentaciones, desde la más refinada sensualidad musulmana hasta su propia libertad, para no traicionar su fe y para que no se entregue a los muslimes la plaza de Ceuta;

2) otro mundo es el del honor militar, hecho de fidelidad patriótica y de lealtad al rey, sin excluir una buena dosis de orgullo de casta ligado a la nobleza de sangre. Su prototipo es el Guzmán el Bueno del drama *Más pesa el rey que la sangre*, de Vélez de Guevara, capaz de sacrificar a su hijo por salvaguardar la plaza de Tarifa que tiene encomendada[30];

3) pero la noción más original y más compleja en este orden de ideas es la del honor *villano*. Los personajes más recios, más seguros de sí mismos, más aventajados teatralmente son los «labradores honrados», de *Peribáñez* al *Villano en su rincón*, del *Alcalde de Zalamea* al *Labrador más honrado, García del Castañar*. También en estas obras actúa la función dramática del honor conyugal, pero combinada con otros elementos importantísimos: la dignidad espiritual y humana del que no es noble por la sangre, el valor personal del «hombre de bien», los derechos del pueblo frente al noble tirano (*Fuente Ovejuna*) o los del fuero ordinario frente al orgullo militar (*El Alcalde de Zalamea*).

Por lo demás, cuando Pedro Crespo, en esta última obra, pronuncia su famosa frase

> [...]
> Al rey la hacienda y la vida
> se ha de dar; pero el honor
> es patrimonio del alma
> y el alma sólo es de Dios.
>
> (I, 873 ss.)

dice algo muy hermoso, pero que después de todo resulta ser un tópico —como lo revela Américo Castro[31]— donde se manifiesta una vez más la ambigüedad polisémica del término honor.

* * *

Para demostrar mi tesis de que el honor sexual, tal como se presenta en el teatro, no es más que un recurso literario, basta recurrir a los testimonios que ofrece la misma literatura. Una vez más es Don Ramón Menéndez Pidal quien indica el camino[32]. D. Ramón es demasiado buen conocedor de las letras castellanas y demasiado inteligente para no haber advertido que el tratamiento de los casos de la honra cambia por completo según los géneros literarios. Pero, obsesionado por su prejuicio historicista, no alcanza a llevar su atinada observación hasta sus últimas consecuencias.

Veamos simplemente algunas muestras. La novela es un género tradicionalmente *ejemplar*; su objeto es deleitar aprovechando. Cervantes lo reconoce explícitamente[33]. Mientras que el teatro es moralmente indiferente. No pretende en modo alguno enseñar, sino distraer, ya sea elevando el ánimo a la tensión trágica, ya sea provocando la franca carcajada. Así se echa de ver en el típico argumento cervantino de la novela «ejemplar» *El celoso Extremeño* y del entremés *El viejo celoso*. En ambos la situación es idéntica: la joven esposa de un viejo impotente sucumbe a los encantos de un seductor, que su dueña introduce en la alcoba conyugal. En la novela, «el lastimado viejo» regresa a su casa a tiempo para impedir la consumación del adulterio; en su generosidad, perdona a la joven esposa pero su pena es tan grande que «al seteno día le llevaron a la sepultura», mientras que la viuda «llorosa y rica ... se entró monja en uno de los monasterios más recogidos que había en la ciudad». Y el galán, «despechado y casi corrido, se pasó a las Indias». Con lo cual llega Cervantes «al

fin de este suceso, ejemplo y espejo de lo poco que hay que fiar de llaves, tornos y paredes cuando queda la voluntad libre». ¡Ah! pero en el entremés, no sólo se consuma jubilosamente el adulterio, como si fuese de burlas, sino que el marido recibe en la cara una jofaina de agua, mientras se frota los ojos el galán escapa triunfante —y la niña esposa se dispone a otro día recomenzar su hazaña. ¿Dónde queda con ello, tanto en un caso como el otro, el famoso código del honor?

Y el mismo Lope, dueño como nadie de los efectos escénicos, cuando quiere evitar la tragedia es perfectamente capaz de resolver un conflicto de honor de una forma que permita, con una buena paliza, aleccionar a la mujer y salvaguardar su vida e incluso la paz conyugal. Véanse *El castigo del discreto*[34] y sobre todo *El cuerdo en su casa*, en que un marido letrado y burlado tiene que aceptar la moraleja que le impone Mendo, un labrador discreto y sano de espíritu.

Más fuerte es todavía el contraste entre el teatro y la sátira. Don Francisco de Quevedo escribe una *Carta de un cornudo a otro*, intitulada *El siglo del cuerno* en la que un viejo cornudo satisfecho se dirige a un novicio «cornicantano» cantándole las glorias del oficio y diciéndole: «¿Y debe pensar vuesa merced que es el solo cornudo de España? Pues ha de advertir que nos damos acá con ellos y que... no sé si se hallará sitio capaz para todos... Y es un gran borrón de la profesión, que antes cuando en una provincia había dos cornudos se hundía el mundo y ahora, señor, no hay hombre bajo que no se meta a cornudo». Y aún peor: según Tirso de Molina, en Madrid estaban «en cinta» hasta «los ángeles», ya que «doncella y corte» eran cosas que implicaban contradicción[35].

¿En qué quedamos? O todos los maridos eran cornudos consentidos o la sangre corría a raudales por las calles del Madrid de los Austrias. Ni lo uno ni lo otro, afortunadamente. Los textos clásicos, de teatro, de novela o de sátira, son literatura. Y la relación de ésta con la vida no es de imitación, sino de superación de los datos elementales de la experiencia. Creo que a los grandes autores dramáticos castellanos les harían sonreir los esfuerzos de tantos eruditos a la violeta que se empeñan en deducir de sus comedias las formas de la vida cotidiana del siglo XVII.

Y en cuanto a la moralidad de su propio código del honor, he aquí lo que nos confiesa el mismísimo Lope de Vega —pero no en una comedia, sino en una novela:

> He sido siempre de parecer [¡*siempre* ha dicho!] que no se lava bien la honra del agraviado con la sangre del que le ofendió, porque lo que fue no puede dejar de ser y es desatino creer que se quita, porque se mate al ofensor,

> la ofensa del ofendido; lo que hay en esto es que el agraviado se queda con su agravio y el otro muerto, satisfaciéndose los deseos de venganza, pero no las calidades de la honra... Pues, ¿qué medio se ha de tener? El que un hombre tiene cuando le ha sucedido otro cualquier género de desdichas: perder la patria, vivir fuera de ella, donde no le conozcan, y ofrecer a Dios aquella pena, acordándose que le pudiera haber sucedido lo mismo si en alguno de los agravios que ha hecho a otros lo hubieran castigado; que querer que los que agravió le sufran a él y él no sufrir a nadie no está puesto en razón; digo sufrir: dejar de matar violentamente, pues sólo por quitarle a él la honra, que es una vanidad del mundo, quisiera él quitarlos a Dios si se les pierde el alma.
>
> («La más prudente venganza »
> en *Novelas a Marcia Leonarda*, BAE, XXXVIII, 34)

Subsiste sin embargo un hecho, el que subrayaba al comienzo: la extraordinaria frecuencia con que el teatro castellano —más que cualquier otro en la literatura universal— recurre a la función dramática del honor sexual. Y al investigar la causa de este fenómeno, nos cumple dar razón, por lo menos es este punto, a Don Américo Castro: «La venganza de los maridos —escribe aun a trueque de contradecirse, como le sucede a menudo— en el teatro de Lope de Vega y de Calderón no era reflejo de ninguna tradición ni de las costumbres de la época; tendía a proteger al caballero contra el ataque de la "opinión", a subrayar la hombría de quienes tenían que dar muerte a un ser querido, como un terrible deber, como un sacrificio a la diosa "Opinión"».

La raíz sociológica de los dramas de honor está mucho menos en la realidad de las venganzas que en la realidad del orgullo de casta, tan sensible al parecer de los demás. Ya hemos visto que, fuera de los dramas trágicos, el código del honor deja de tener validez. En cambio, toda la literatura está llena de la preocupación por los juicios ajenos, por el ominoso «qué dirán», que tanto importaba a los hidalgos castellanos, desde el lamentable escudero de Toledo, en el tratado III del *Lazarillo de Tormes*, hasta Santa Teresa de Jesús, cuando predicaba a sus monjas, sin acabárselo de creer ella misma, «Dios nos libre de... acordarse de honra ni tener deshonra»[36]. Y si este «qué dirán» afectaba la zona más sensible de la susceptibilidad masculina, la de su dignidad viril —de su «machez» cabría decir— entonces podemos creerle a Lope de Vega, que tan bien conocía a su público: los casos de la honra movían con fuerza a toda gente.

Lausanne, 1981

NOTAS

1. En *Eranos*, 1° febrero 1924.
2. «Los casos de la honra son mejores/ porque mueven con fuerza a toda gente», *Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo*, vv. 327 ss. - Cf. ed. y estudio de JUANA DE JOSÉ PRADES, Madrid, 1971, p. 214 ss.
3. En la escena final de *La vida es sueño*, Segismundo contra toda la lógica de su proprio personaje, obliga a la mujer que él ama, Rosaura, a casarse con su rival Astolfo, quien la había deshonrado.
4. Humorísticamente, el *Don Juan* de Gonzalo Torrente Ballester pregunta a su criado: «—¿Te parece que el adulterio es un deshonor para el adúltero?—En toda tierra de garbanzos, mi amo,—contesta Leporello— el deshonrado es el marido. O el padre, si ella es soltera.»
5. Así habla también la heroína de Vélez de Guevara (que cita ALFONSO GARCÍA VALDECASAS, *El hidalgo y el honor*, Madrid, 1948, p. 207, sin dar referencia alguna): «Quiero a tus manos muerta,/ antes con honra dejarte,/ que, viva yo, al lado mío/ tener un marido infame.»
6. La comparación entre *Othello* y *El médico de su honra* —y los demás maridos, que asesinan a sus esposas— es tradicional desde MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO, *Calderón y su teatro* (ed. nacional, t. VIII, 1941, p. 244 ss.) y *Estudio crítico sobre Calderón*, (*ibid.*, p. 345 ss.). Sólo que para Don Marcelino los personajes de Calderón son más monstruosos e inhumanos que el Moro de Venecia, mientras que los críticos posteriores se esfuerzan por justificar la racionalidad moral de los comportamientos españoles. Cf. en particular José Bergamín: *Calderón y cierra España y otros ensayos disparatados*, Barcelona, 1979, p. 24 ss.
7. Entre *El castigo sin venganza*, trágico, y *El castigo del discreto*, casi cómico, ambos de Lope de Vega, existe una ponderada proporción en el castigo que, partiendo de situaciones análogas, corresponde a la gravedad de la ofensa.
8. Cf. Calderón: *La devoción a la cruz*, I, 669: «No digo que verdad sea / pero quien nobleza trata / no ha de aguardar a creer, / que el imaginar le basta.»
9. También este texto, procedente de JERÓNIMO DE CARRANZA, en su *Destreza de las armas* (1571), ha sido repetidamente traído a colación por todos los autores que se han ocupado del tema, desde ANTONIO RUBIÒ Y LLUCH, *El sentimiento del honor en el teatro de Calderón*, Barcelona, 1882, p. 263.

10. El mismo LOPE DE VEGA, en el terrible *Castigo sin venganza*, hace exclamar al Duque de Ferrara: «¡Ah, honor, fiero enemigo! / ¿Quién fue el primero que dio / tu ley al mundo, y que fuese / mujer quien en ti tuviese / su valor, y el hombre no? / Pues sin culpa el más honrado / te puede perder, honor, / bárbaro legislador / fue tu inventor, no letrado» (III. 782). Análogas protestas contra las leyes del honor por parte de los «obligados» a vengarse figuran en la mayoría de los dramas de Calderón: «¡Malhaya el primero, amén, / que hizo ley tan rigurosa!» en *El pintor de su deshonra*, III, 487. Cf. *El médico de su honra*, II, 641; *A secreto agravio, secreta venganza*, II, 325 y III, 259; *La devoción a la cruz*, I, 674.
11. La atinada expresión es de FRANCISCO RUIZ RAMÓN, *Historia del teatro español*, vol. I, Madrid, 1967, p. 160.
12. Cf. CHRISTIANE FALIU-LACOURT, «La madre en la comedia», en *Actas del II coloquio del Grupo de estudios sobre teatro español*, Toulouse, 1978, pp. 41-59.
13. GEORGE TICKNOR, *History of Spanish Litterature*, vol. II, London, 1863, p. 383.
14. MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO, *El sentimiento del honor en el teatro de Calderón*, carta-prólogo al libro de igual título de ANTONIO RUBIÒ Y LLUCH, cit. (ed. nacional, vol. VIII, pp. 379-382). En el mismo sentido, las severas críticas de JUAN MONEVA Y PUYOL, *El honor*, discurso de apertura de curso de la Universidad de Zaragoza, 1924.
15. ALFONSO GARCÍA VALDECASAS, *El hidalgo y el honor*, Madrid, 1948.
16. *Ibid.*, p. 137.
17. *Ibid.*, p. 185. Partiendo de presupuestos idéológicos muy distintos, JOSÉ BERGAMÍN, *Calderón y cierra España*, cit., pp. 26-29, hace un esfuerzo patético para descubrir la raíz moral profunda de la casuística dramática de la honra: en la ordenación armoniosa de las costumbres familiares del cristianismo, el adulterio no era imperdonable porque traicionase el amor humano, sino porque traicionaba al amor divino: «El sacrificio heroico de un celoso del honor y del amor, como este Don Gutierre de Solís, le lleva hasta dar, condenar, su alma por salvar a la mujer a quien ama, y lo hace matándola...» —lo que humana y cristianamente es inaceptable desde el punto de vista moral en que se coloca Bergamín.
18. RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, «Del honor en el teatro español», en *De Cervantes y de Lope de Vega*, 4a ed., Buenos Aires, 1948, p. 141.
19. *Ibid.*, p. 145.
20. AMÉRICO CASTRO, *De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII*, 3a ed., Madrid, 1972. Según la costumbre del autor, esta 3a ed. está muy ampliada y modificada con relación a las anteriores, de 1961 y 1963.
21. *Ibid.*, p. 23.
22. *Ibid.*, p. 56. -Al corregir así la expresión «concepto del honor», Don Américo se corrige a sí mismo: él había publicado un artículo bajo el título «Algunas

consideraciones acerca del concepto del honor en los siglos XVI y XVII», en la *Revista de filología española*, III, 1916, pp. 1-50.

23. *Ibid.*, p. 57 ss.
24. Ya otra vez tuve yo el atrevimiento de discutir su punto de vista, en mi artículo «Ramon Llull i l'Islam», en *Estudis de literatura catalana oferts a Jordi Rubiò*, vol. I, Barcelona, 1967, pp. 17-31. Contra la tesis fundamental de Castro, véase EUGENIO ASENSIO, *La España imaginada de Américo Castro*, Barcelona, 1976, y sobre la honra en particular p. 64.
25. *Ibid.*, p. 58. La mayor parte de los manuales en uso dependen, en este punto, de los estudios ya citados de Menéndez Pidal y A. Castro —incluso la excelente *Historia del teatro español* de FRANCISCO RUIZ RAMÓN, también citada. *La Historia de la literatura española* de mi maestro DON ÁNGEL VALBUENA PRAT, eminente calderonista, fue quizás el primer manual (la ed. Barcelona, 1937) que insistió —siguiendo en esto el impulso dado por Américo Castro en su citado estudio de 1916— en el hecho de que el tema del honor no es propiamente «calderoniano», como se decía, sino que se encuentra ya plenamente desarrollado en Lope de Vega, y por tanto en toda la tradición dramática del Siglo de Oro.
26. El término función procede del lenguaje de las matemáticas y se define como la relación que existe entre dos cantidades, en tal forma que toda variación (f) de la primera (x = variable independiente) lleva aneja una variación correspondiente de la segunda (y = variable dependiente): f(x)—>y.
27. LOUIS DE VIEIL CASTEL, *Essai sur le théâtre espagnol*, Paris, 1882, vol. I, p. 353 ss. Estas mismas páginas, según su propio autor, se habían publicado ya como artículos sueltos en la *Revue des deux mondes* de los años 1840,1841 y 1846. Pero a decir verdad el texto aquí transcrito no figura en la *Revue des deux mondes* de ninguno de dichos años.
28. R. MENÉNDEZ PIDAL, *loc. cit.*, p. 139 ss. El texto que he transcrito de Viel Castel aparece allí traducido, pero sin más referencia que la fecha de 1841, que yo no he podido comprobar.
29. ÁNGEL VALBUENA BRIONES, en el prólogo a su ed. de *A secreto agravio secreta venganza* de Calderón, en Clásicos castellanos, 2a ed., 1967, p. XVII ss., insinúa la posibilidad de estudiar las varias acepciones de la palabra «honor», pero no la desarrolla. Un esbozo interesante de análisis semántico —y sociológico— de la honra en el artículo de *Gustavo Correa,* «El doble aspecto de la honra en el teatro del siglo XVII», en *Hispanic Review*, 26, 1958, pp. 99-107.
30. El tema de Guzmán el Bueno se ha llevado repetidamente a la escena, entre otros por Hoz y Mota y Antonio de Zamora (siglo XVII), Valladares y Sotomayor y Moratín padre (siglo XVIII) y Gil y Zárate (1843).
31. AMÉRICO CASTRO, *De la edad conflictiva*, cit., p. 176, n. 47: el Duque de Sessa, hombre depravado que sometió a sus caprichos a Lope de Vega, ya anciano y

además sacerdote, responde a Don Diego de Simancas, un canonista orgulloso que se negaba a ir a Roma, al Tribunal de la Rota, por escrúpulos de conciencia, diciéndole que «por servir al rey hase de poner la persona y la hacienda, pero no la ánima ni la honra».

32. MENÉNDEZ PIDAL, *loc. cit.*, p. 156 ss.
33. En el «Prólogo al lector» de las *Novelas ejemplares*.
34. Cf. W.L. FICHTER, *Lope de Vega's* "El castigo del discreto", *together with a study of conjugal honor in his theater*, New York, 1925.
35. Citado por AMÉRICO CASTRO, *De la edad conflictiva*, p. 235, sin dar referencia alguna.
36. SANTA TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección*, cap. XIII. Las sátiras contra el prejuicio de la «negra honra» y la preocupación por la opinión ajena constituyen un lugar común de la literatura picaresca, cf. el capítulo «Honor y picaresca» en ALAN FRANCIS, *Picaresca, decadencia, historia. Aproximación a una realidad histórico-literaria*, Madrid, 1978, pp. 43-75. He aquí una de las más aceradas críticas de Quevedo: «Pues, ¿qué diré de la honra?... Es la honra, según esto, una necedad del cuerpo y alma, pues al uno quita los gustos y al otro el descanso... Las cosas de más valor en vosotros son la honra, la vida y la hacienda; y la honra está junto al culo de las mujeres, la vida en manos de los doctores y la hacienda en las plumas de los escribanos» (*El sueño del infierno*).

REALITÉ DE L'AU-DELÀ ET ILLUSION DES SENS
VISIONS DE LA CULTURE BAROQUE

Lorsque la Société suisse des sciences humaines a proposé le sujet «Atmosphère apocalyptique et défaillance du sens» pour son assemblée annuelle de 1983, j'ai cru qu'elle nous invitait a réfléchir sur la culture baroque. Cette formulation n'est-ce pas un raccourci saisissant de ce qu'a été, dans toute l'Europe, la vision du monde et de l'homme pendant cette centaine d'années qui désormais s'appelle *l'âge baroque*?

L'actualité du sujet n'est certes pas moindre dans notre XX^{e} siècle finissant. Mais l'historien que je suis de la culture espagnole ne saurait se détacher de ses perspectives habituelles. D'autres apporteront sur cette *Endzeitstimmung* les vues du temps présent. Pour ma part, je me contenterai d'évoquer celles qui avaient cours au XVII^{e} siècle. Et je crois que nous ne nous sentirons guère éloignés des angoisses qui déchirent actuellement l'humanité.

La notion même du baroque est récente. A l'origine, le mot français «baroque» —d'étymologie discutable et discutée— était péjoratif et il qualifiait surtout une manière d'écrire. Comme appellation positive d'un style, le terme apparaît dans l'histoire de l'art. C'est a Rome que Jacob Burckhardt[1] en premier, puis C. Gurlitt[2], ont constaté que les formes de la Renaissance, lassées de la répétition maniériste, se sont affranchies soudain des canons classiques, dans un tourbillon fiévreux ou chaque élément se contorsionne jusqu'a l'extrême limite de ses virtualités. Bientôt après (1888), Heinrich Wolfflin[3] a établi les catégories déterminantes du style baroque et lui a fixé des frontières, dans l'espace et dans le temps.

La notion a débordé, timidement d'abord, des beaux-arts vers la littérature et de l'Italie vers l'Europe entière et l'Amérique latine, pour s'élargir progressivement à toutes les manifestations culturelles d'une époque, celle qui va en gros de 1580 à 1680. Le «baroque» évoque pour nous, maintenant, une structure historique complexe, dans laquelle les facteurs stylistiques que l'on a identifiés en premier s'intègrent aux mouvements idéologiques ainsi qu'aux transformations politiques et économiques qui ont marqué cette époque[4].

La pensée espagnole moderne a été d'un poids considérable dans l'élaboration du concept historique du baroque, un poids, d'ailleurs, proportionnel à celui que l'Espagne a eu, au XVII[e] siècle, dans la création culturelle[5]. Pourtant, Eugenio d'Ors avait postulé pour le "baroque" une portée bien plus large que celle proposée ici: il voyait du baroque[6] partout dans l'histoire, chaque fois qu'une culture lui apparaissait exubérante, décorative, marquée par le désordre, l'incertitude, le déséquilibre, le dynamisme, toutes les notes, en somme, de la furie *dionysiaque,* qu'a la suite de Nietzsche il opposait à l'ordre, à l'équilibre et à la sérénité des moments *apolliniens* de la culture. Baroques, d'après Eugenio d'Ors, seraient donc aussi bien les bisons bondissants de la grotte préhistorique d'Altamira que le Laocoon hellénistique, le gothique flamboyant que l'art du XVII[e] siècle, le romantisme ou le «Jugendstil» et la musique de Wagner. A l'extrême opposé de cette thèse géniale, mais arbitraire, José Antonio Maravall, dont j'épouse ici pleinement les vues, nous a fourni les analyses serrées, minutieuses et supérieurement intelligentes de ce que fut la culture baroque dans une époque bien définie[7] .

Et j'aurais garde d'oublier, dans ce bref rappel de la genèse d'un concept historique, l'apport décisif de l'école de Genève (Marcel Raymond, Jean Rousset) pour ce qui est de l'incorporation de la culture française, et de sa littérature en particulier, à l'ensemble historico-culturel qu'on n'hésite plus à désigner comme l'age baroque[8] .

I. LA SITUATION HISTORIQUE: CONTRASTES ET INSTABILITÉ

Aux débuts donc de cet âge, l'Espagne des Habsbourgs venait d'atteindre, sous Philippe II, le sommet de son hégémonie en Europe. C'était le lendemain de la victoire navale de Lépante et de l'annexion du Portugal. Paradoxalement, c'est alors que le pays a été secoué par une crise économique et sociale extrèmement grave, qui devait en cinquante ans précipiter sa ruine. Les causes en sont complexes et ce n'est pas ici le lieu pour les développer. Tenons-nous en aux effets. La crise en réalité s'est étendue bien au delà des frontières politiques et culturelles de l'Espagne. «Le drame des années 1600 —a écrit Pierre Vilar[9]— dépasse l'Espagne et annonce ce XVII[e] siècle si dur pour l'Europe, ou l'on reconnait aujourd'hui la crise générale d'une société». Or, l'art baroque avec les idées qu'il véhicule et ses catégories formelles bien connues exprime la culture surgie de cette crise.

Une crise qui affecte à tous les domaines, sauf celui de la religion. La rupture religieuse, les commotions de la Réforme —ou mieux des réfor-

mes—et de la Contre-Réforme appartiennent au siècle précédent. L'âge baroque, en cela bien différent du XVIII[e] siècle, est fondamentalement un âge de foi. Je dirai même d'une foi tranquille, solide, stable, fidéiste en somme, face aux insécurités de la pensée philosophique. Lorsque tout est en mouvement, la foi dans la transcendance reste immuable. Lorsque dans le monde tout est vanité et les apparences sont trompeuses, l'au-delà est la suprême réalité: une terre nouvelle et de nouveaux cieux, ou les malheurs et les injustices de ce monde seront réparés par une éternité de gloire —ou de châtiment.

Les confessions elles-mêmes se sont stabilisées: *cuius regio ejus religio* est la maxime qui garantit dans chaque état une unité confessionnelle, réelle ou imposée, et qui élimine pratiquement les motifs religieux comme facteurs de guerre entre les pays. La religion fait partie de l'organisation politique et chaque pays —catholique ou protestant— vit sa foi, avec une parfaite intolérance d'ailleurs, qui dérive de cette fixité même de la foi. Hormis la croyance dans l'au-delà, tout dans ce bas monde est mouvant.

Jetons un rapide regard sur l'histoire politique et militaire: pendant ce premier tiers du XVII[e] siècle, la guerre de Trente-Ans —que l'on aurait bien tort de considérer comme une guerre de religion (n'en déplaise à M. Paul Claudel[10])— désole toute l'Europe centrale; le Saint Empire romain-germanique tombe en lambeaux, sous des empereurs dont la mémoire du monde n'a guère retenu les noms! L'Espagne, que la Castille hégémonique représente alors toute seule, n'a pas réussi à digérer l'immense conquête et la colonisation du Nouveau Monde, appauvrie qu'elle est en même temps par les guerres incessantes contre la France et aux Pays-Bas; en 1640 elle voit le Portugal se séparer d'elle et est sur le point de perdre la Catalogne. La France surgit à peine des désastres intérieurs du règne des derniers Valois pour se hisser à son tour au rang de puissance hégémonique sous la férule de Richelieu. Tandis que l'Angleterre de la grande Elisabeth plonge dans les désordres de la révolution puritaine, des petits pays, comme la Hollande et les républiques maritimes italiennes, s'élèvent au rang de grandes puissances.

Partout la faim, la peste, les ruines causées par les guerres interminables, tandis que les Cours royales ou seigneuriales vivent dans une ostentation fastueuse et dans un délire de couteuses constructions: la loi des contrastes n'est pas seulement une catégorie stylistique du baroque! L'économie désorganisée, les monnaies en délire de dévaluation en dévaluation, I'insécurité du crédit, l'ordre corporatif du monde du travail en

décomposition, tout cela fait apparaître pour la première fois dans l'histoire le spectre du chômage massif. Un sentiment d'incertitude, de menace qui se traduit dans un autre trait caractéristique du style, l'instabilité.

II. L'HOMME BAROQUE

1. La vision que l'homme de ce siècle a de lui-même est fondamentalement pessimiste. *Homo homini lupus* (une citation de Plaute) n'est pas que l'expression individuelle du pessimisme anthropologique de Hobbes. En la même année 1651 paraissent le *Leviathan* et la première partie du *Criticón* de Baltasar Gracián, où le Jésuite espagnol écrit: «Entre los hombres, cada uno es lobo para el otro»[11]. Et ce n'est pas seulement *Le Misanthrope* qui parle lorsque Molière fait dire à Alceste:

> Je ne trouve partout que lâche flatterie,
> Qu'injustice, intérêt, trahison, fourberie.
> Et mon esprit enfin n'est pas plus offensé
> De voir un homme fourbe, injuste, intéressé,
> Que de voir des vautours affamés de carnage,
> Des singes malfaisants et des loups pleins de rage[12].

Le monde est mauvais. Cruautés, violences, fraude, tromperie dominent la société des hommes et contribuent à créer cette atmosphère d'insécurité et de méfiance. La guerre apparaît comme un état normal de la société.

2. Or l'homme n'est pas seulement en lutte avec ses semblables; il l'est avec lui-même. «Créature incertaine et flottante», aux dires de Pascal, l'homme est un être agonique: «La vie de l'homme est une guerre avec lui-meme», affirme Quevedo. Et les monologues illustres de Hamlet, de Segismundo dans *La vie est un songe* et de Titus dans *Bérénice* sont dans la mémoire de tous. Chacun de ces héros est un homme divisé, incertain, chacun d'eux peut s'écrier comme Titus:

> Et c'est moi seul aussi qui pouvais me détruire [13].

Plus radical encore, Suárez de Figueroa en vient à douter de la possibilité d'établir une anthropologie philosophique, puisqu'incertaine et presque impossible à s'en enquérir est la condition humaine, à cause des inégalités de ses penchants et des ambages de son agir"[14].

Il s'ensuit que pour l'homme baroque tout est en mouvement. «Notre vie n'est que mouvement», disait déjà Montaigne. Et pour Pascal «notre nature est dans le mouvement"[15]. Qu'y a-t-il donc d'étonnant à

ce que, comme on l'a reconnu depuis Wolfflin, le dynamisme soit, avec l'instabilité et la technique des contrastes, la troisième catégorie marquante de l'art baroque?

Dans l'être même de l'homme, comme dans la nature, tout est dominé par la loi de la variété, de la multiplicité. Non seulement la «condition humaine» est mise en doute par Suárez de Figueroa; l'unité ontologique de la personne humaine est aussi en question pour ce terrible sceptique:

> De l'enfance a la vieillesse, tout n'est que variété. Il [l'homme] n'a pas en lui-même les mêmes choses, ni n'est en rien son semblable; il se renouvelle et reçoit altération, aussi bien dans son corps, cheveux, chair et sang, que dans son âme, en changeant par moments ses us, ses coutumes, ses opinions et ses appétits[16].

Mais Jean Rousset rapporte un texte du cardinal de Bérulle qui ne dit pas autre chose que le penseur espagnol:

> Car l'homme est composé de pièces toutes différentes. Il est miracle d'une part et de l'autre néant. Il est céleste d'une part et terrestre de l'autre. C'est un ange, c'est un animal, c'est un néant, c'est un miracle, c'est un centre, c'est un monde, c'est un Dieu, c'est un néant environné de Dieu, capable de Dieu et rempli de Dieu s'il veutl[7].

Seulement, ici, la multiplicité de l'homme est confrontée a l'unicité de Dieu, en qui l'homme trouve son refuge et son centre unificateur.

Le scepticisme sur le plan philosophique —non certes sur le plan théologique!— atteint même le principe de causalité, ce principe logique d'après lequel il ne peut pas y avoir dans l'effet ce qui n'est pas dans la cause. Alors qu'en fait, nous dit Juan de Jáuregui, à l'unité de cause correspond une diversité d'effets: le soleil ramollit la cire, mais il durcit l'argile[18].

Toute la structure baroque de la société y compris l'institution monarchique qui en est la clef de voûte est, elle aussi, basée sur la variété, qui engendre la pluralité. L'idée de l'unité nationale est essentiellement jacobine; au XVII^{e} siècle les monarchies étaient pluralistes et on pourrait même dire fédératives —en employant ce terme avec un anachronisme qui n'effrayerait pas R. Mousnier[19].

3. Comment l'homme peut-il échapper au vertige de ce monde a la fois hostile, violent, fuyant, trompeur? La réponse du baroque est claire et univoque: dans l'au-delà! Elle est explicite dans le dernier vers

d'un fameux sonnet de Bartolomé Leonardo de Argensola: il y apostrophait ainsi la Divinité:

> Dis-moi, Père commun, puisque Tu es juste,
> pourquoi peut supporter Ta Providence
> que doive souffrir en prison l'innocence
> lorsque la fraude accède au tribunal auguste?

pour s'attirer cette réponse, qui se voulait rassurante:

> —Aveugle! Est-ce que la terre est le centre des âmes?

Mais en attendant la justice divine, dans ce bas monde la seule défense du pauvre, de l'enfant délaissé, du marginalisé social est une attitude d'auto-défense, faite de méfiance et de ruse. D'ou le personnage du «pícaro» et le genre littéraire du roman *picaresque* (roman de gueuserie, «Schelmenroman», «romance of roguery»), qui de l'Espagne à déferlé sur toute l'Europe. Le plus important de ces romans, en fait le modele du genre, *El pícaro Guzmán de Alfarache* ne se borne pas à rapporter les heurs et surtout les malheurs d'un jeune gueux; il se présente lui-même comme *Atalaya de la vida humana,* «guette-chemin» de la vie humaine, *Lueg* pourrait-on traduire en Suisse, ou point de vue d'où l'on aperçoit l'ensemble de la société des malheureux, contrechamp du monde des nantis qui avait rempli jusqu'alors la littérature.

Ou bien c'est l'évasion qui est offerte pour distraire les gens de leurs soucis quotidiens. Les fêtes somptueuses seront le commun refuge de tous les hommes, riches ou pauvres. Fêtes de cour, sans doute, dont le peuple ne reçoit que les échos lointains; fêtes religieuses, comme les processions qui encore de nos jours attirent les foules en Espagne (ou en Allemagne!); fêtes populaires, avec les feux d'artifice comme la plus pure expression de la somptuosité en pure perte. En contraste violent avec l'état de faillite où se trouvent les finances publiques, jusqu'au point que, dans la deuxième moitié du siècle, des moines en Espagne sillonnent le pays en demandant l'aumone pour la Couronne...

III. LE MONDE ET SES STRUCTURES

L'homme baroque est donc un être singulier, spécifique. Et l'art, en peinture comme en littérature, se charge de nous transmettre les résultats d'une observation individualisante: c'est la vogue du portrait, et ce qui plus est de l'autoportrait —et donc de l'autobiographie—, pour les personnalités marquantes. Ou alors, lorsqu'il s'agit des «inconnus», la recherche

de figures humaines rendues singulières par la misère, l'âge ou la souffrance, comme le sont si souvent les personnages de Rembrandt ou de Velázquez. C'est toujours une expérience personnelle qui nous est rendue, une expérience davantage subjective qu'objective: Sir Thomas Browne, médecin, sceptique et croyant en même temps, c'est-a-dire fidéiste, a pu écrire

> The world that I regard is myself[20].

Mais cette expérience elle-même, fut-elle objective, est contradictoire: plus la science essaie de pénétrer dans la connaissance de la nature, plus elle s'aperçoit que les sens corporels nous trompent. Affirmer que ce ciel bleu que nous voyons n'est ni ciel ni n'est bleu est des lors devenu un topique[21]. Juan de Zabaleta, tout comme Gracián, connaissent la lunette de Galilée et savent que la voie lactée n'est pas un nuage blanchâtre, mais un amas d'étoiles innombrables. Non seulement dans l'ordre moral il faut se garder de faire confiance à l'homme, fourbe et trompeur; l'expérience du monde aussi est trompeuse. Montaigne le savait déja, puisqu'il écrivait: «La relation qui se tire de l'expérience est toujours défaillante et imparfaicte»[22]. C'est pourquoi le rôle principal de l'observation scientifique est de nous détromper.

Voilà un mot clef du baroque espagnol, celui de *desengaño,* que l'on peut traduire par désenchantement ou même désillusion. Il faut *déchanter* de tout, de l'illusion des sens, c'est-à-dire de la perception sensorielle, autant que des enchantements du péché («los encantos de la culpa», dit Calderón) et même du bonheur passager de ce monde et de ses «vanités» — postulat ascétique que les auteurs spirituels tendent a généraliser. L'homme baroque n'est pas heureux et n'espère rien du bonheur temporel. Le *chagrin* est un sentiment très répandu en France pendant le Grand Siècle et La Rochefoucauld sent venir la mélancolie, alors qu'un Anglais, Robert Burton, avait publié déjà en 1621 une *Anatomy of melancholy.*

Ce désenchantement, pourtant, en dépit des moralistes, signifie moins renoncer au monde que s'adapter à lui, renoncer plutôt à un monde idéal pour prendre celui-ci tel qu'il est et essayer de s'en tirer avec les moindres dommages. D'ou la nécessité de connaître le monde pour pouvoir y vivre: en connaître les dangers du point de vue moral et en connaître aussi les structures physiques.

Les sciences de l'expérimentation ont connu en effet un élan considérable dans ce siècle, de l'anatomie a la physique. Rien de moins que la découverte de la circulation du sang et de son oxygénation! Louis Moreau de Maupertuis, un physicien français qui mesura le méridien terres-

tre et fut directeur de l'Académie des sciences de Berlin, au XVIII[e] siècle, pouvait encore affirmer: «Nous vivons dans un monde où rien de ce que nous percevons ne ressemble à ce que nous percevons»[23] . Connaître donc la nature et surtout connaître les hommes, en dépit des apparences, tel est le but de l'observation aussi bien que de la réflexion.

L'art aussi essaye de pénétrer les lois de la nature. Nous en avons un exemple saisissant dans *La leçon d'anatomie* de Rembrandt, où le sens du sujet se joint a la maîtrise des moyens techniques d'exécution. Tout le «progrès» immense que la technique picturale a fait pendant ce siècle tend d'ailleurs à perfectionner la représentation du réel, en commençant par la perspective. Dans l'art du dessin, la perspective est le moyen de rendre sensible la perception visuelle, de donner au tableau du relief et de la profondeur —et Lope de Vega de parler «des lointains que la perspective nous découvre». Mais le terme perspective a un autre sens encore, étroitement lié à la vision du baroque: c'est le point de vue, la manière dont la réalité se présente aux yeux de l'artiste; un aspect de plus du relativisme qui obsède la conscience de ce temps.

En somme, la perspective permet a l'artiste de «faire semblant» et, par là, ouvre le chemin au grand recours de la décoration baroque, le *trompe-l'oeil.* Grâce à cet artifice, les murs et les plafonds se déchirent, l'espace s'élargit et se créent de nouvelles apparences de réalité. L'étude, la connaissance, en art, comme en science ou en philosophie, a pour but de soumettre la nature, pour pouvoir en transcender les apparences immédiates. Jusqu'aux natures mortes, où excelle la représentation des qualités, qui par l'extrême concrétion d'un tableau sans sujet humain suggerent l'infini[24]. Cet art sensoriel n'est pas l'apanage de la peinture. Dans les *Soledades* de Góngora, aussi bien que dans la peinture hollandaise ou dans celle de Zurbarán, un bouquet de fleurs, le velouté d'un fruit mur, les reflets d'un vase de cristal, les plumes d'un oiseau marquent, dans l'exaltation du momentané, la permanence de la fugacité.

> Et pendant que tout change
> seul le changement demeure.

dira Gabriel de Bocángel[25]. Saisir le mouvement, dynamiser les structures solides, telle est la suprême aspiration de Rubens, du Bernin et des grands architectes du baroque. Les symboles préférés des poètes —la brieveté de la rose, la nuée fugitive, l'eau qui s'écoule, l'arc-en-ciel, les feux d'artifice, les splendeurs passagères d'un coucher de soleil, les

«violons ailés» de Góngora, chers à Jean Rousset— évoquent tous le temps qui s'évanouit.

IV. LE TEMPS ET L'ESPACE

Le mouvement et le temps, depuis les philosophes pré-socratiques, sont des notions complémentaires. Dans la vision baroque du monde, le temps joue un rôle primordial. Sur le plan moral et ascétique, bien sûr, en tant qu'annonce d'une mort inexorable. Mais aussi sur un plan ontologique. Ce n'est pas pour rien que l'âge baroque est l'âge d'or de l'horlogerie mécanique. Avec l'horloge, l'écoulement du temps se spatialise, si j'ose dire: le temps devient «vivant et visible», dit Bances Candamo[26].

L'artiste veut fixer la minute qui passe et créer un espace indéterminé. Son oeuvre ne doit pas être un tout fermé ni moins un *factum* définitif; mais un *fleri,* quelque chose qui est elle-même en devenir. Un sonnet de Lope de Vega veut être l'écriture même, l'acte de composer un sonnet:

Un soneto me manda hacer Violante
y en mi vida me he visto en tal aprieto.
Catorce versos dicen que es soneto:
burla burlando van los tres delante.

Yo pensé que no hallara consonante,
y estoy a la mitad de otro cuarteto;
mas si me veo en el primer terceto,
no hay cosa en los sonetos que me espante.

Por el primer terceto voy entrando
y aun parece que entré con pie derecho,
pues fin con este verso le voy dando.

Ya estoy en el segundo y aun sospecho
que voy los trece versos acabando:
contad si son catorce y ya está hecho.

Un sonnet me demande mon amie
et je n'ai fait cela de toute ma vie.
Quatorze vers, dit-on, font un sonnet:
Tout en riant j'ai fait déja trois vers.

Moi qui croyais ne pas trouver de rime,
me voici au milieu de l'autre quatrain.
Si je peux parvenir jusqu'aux tercets,
un sonnet n'a plus rien pour m'effrayer.

Hardi, je suis dans le premier tercet
et il semble que l'entrée a été bonne,
puisqu'avec ce vers j'en arrive a la fin.

Je suis dans le deuxième et je soupçonne
que je termine le treizième vers.
Comptez-en quatorze: le voila fini!

LOPE DE VEGA, dans la comédie *La niña de plata*

C'est une oeuvre légère, sans doute; un «petit-format». Prenons maintenant deux oeuvres majeures du baroque espagnol. J'en emprunterai une à la peinture, l'autre à la poésie —et je ne crois pas que ce soit illégitime ce transfert incessant des beaux-arts à la poésie que je suis en train d'opérer[27]. Lope de Vega —encore lui!— nous y invite lorsqu'il définit

Marino, gran pintor de los oidos,
Rubens, el gran poeta de los ojos.

L'exemple que je choisis est de Velázquez et il s'agit de *Las Meninas,* une des oeuvres les plus originales et à la fois représentatives du baroque —et peut-être une des plus complètes de la peinture mondiale. Tout le monde connaît ce tableau. On y voit, en grandeur nature, Velázquez qui peint le peintre en train de peindre —comme le fait Vermeer de Delft, dans une oeuvre plus restreinte—, mais de peindre le même tableau que nous avons sous les yeux. Et quel est ici le point de vue? Celui du «narrateur», le peintre, qui est placé *derrière* son sujet principal, l'Infante et ses ménines, qu'il voit de dos et représente de face? Le miroir, invisible pour nous, où il doit nécessairement regarder son sujet? Le nôtre, en tant que spectateurs? Ou celui du roi et de la reine, qui sont placés comme nous en face de la scène et dont nous voyons les images reflêtées dans un miroir, visible celui-ci, au fond du tableau. Dans le musée du Prado, *Las Meninas* sont exposées seules dans une salle spéciale; en face du tableau il y a un miroir qui nous permet de voir la scène comme la voyait Velázquez en peignant et qui en approfondit encore la perspective picturale; au fond de la scène, une porte est ouverte, à côté du miroir qui encadre les figures du roi et de la reine: elle nous découvre un nouvel espace... et c'est un escalier. Le sujet aussi appartient au monde baroque: l'image d'une petite Infante blonde, chétive, entourée d'une naine, d'un homme mûr, d'un grand chien et d'un autoportrait de l'artiste.

Mon deuxième exemple je le prends dans l'oeuvre lyrique de Quevedo. C'est un grand sonnet, ou résonne toute l'angoisse métaphysique de l'existentialisme:

¡Ah de la vida! ¿Nadie me responde?
¡Aquí de los antaños que he vivido!
La Fortuna mis tiempos ha mordido;
las Horas mi locura las esconde.

¡Que sin poder saber cómo ni adónde
la salud y la edad se hayan huido!
Falta la vida, asiste lo vivido,
y no hay calamidad que no me ronde.

Ayer se fue; mañana no ha llegado;
hoy se está yendo sin parar un punto:
soy un fue y será y un es cansado.

Eh, là, la vie! Personne ne me répond?
Ici les jadis que j'ai vécus!
La Fortune a dévoré mes temps;
les Heures ma folie les a cachées.

Que la santé et l'âge se soient enfuis
sans que je puisse savoir comment et où!
La vie me manque, reste le vécu,
et il n'y a de calamité qui ne m'entoure.

Hier est parti; demain n'est pas venu;
aujourd'hui s'échappe sans arrêt:
je suis un passé, un futur et un présent bien las.

En el hoy y mañana y ayer junto
pañales y mortaja. Y he quedado
presentes sucesiones de difunto.

Dans l'aujourd'hui, demain et hier je joins
les langes et le suaire. Et je demeure
successions présentes d'un défunt.

FRANCISCO DE QUEVEDO, (1580-1645)
Soneto LXXXVIII

La vie qui s'enfuit, le temps qui détruit tout, comme Saturne (Chronos) dévorant ses enfants sur la fontaine bernoise du *Chindlifrässer.* Et encore une fois Jean Rousset a trouvé chez un écrivain spirituel français, Fénélon, un texte qui répete les mêmes pensées dans un registre religieux. Ici, Fénélon oppose la permanence de l'être divin à la «fluidité continuelle» de sa créature:

> Je ne suis pas, ô mon Dieu, ce qui est; hélas! je suis *presque ce qui n'est pas.* Je me vois comme un milieu incompréhensible entre le néant et l'être: je suis celui qui a été; je suis celui qui sera; je suis celui qui n'est plus ce qu'il a été; je suis celui qui n'est pas encore ce qu'il sera, et dans cet entre-deux que suis-je? Un je ne sais quoi que je ne puis saisir, qui s'enfuit de mes propres mains, qui n'est plus dès que je veux le saisir ou l'apercevoir; un je ne sais quoi qui finit dans l'instant même où il commence; en sorte que je ne puis jamais un seul moment me trouver moi-meme fixe et présent a moi-même pour dire simplement: Je suis. Ainsi ma durée n'est qu'une défaillance perpétuelle[28].

V. REPRÉSENTATIONS DE LA VIE

J'en ai assez dit pour pouvoir passer plus rapidement sur d'autres aspects de la littérature baroque qui, parce qu'ils sont peut-être plus visibles, sont aussi mieux connus. Il s'agit des deux représentations fondamentales de la vie dans cet univers culturel: le théâtre et le songe .

1.— Parler du théatre comme représentation de la vie, c'est évoquer immédiatement une image familiére pour beaucoup de Suisses, c'est *Le grand théâtre du monde* de Calderón, que Gonzague de Reynold a adapté en français[29], *Das Grosse Welttheater* que l'on représente à Einsiedeln, fastueusement, tous les dix ans environ[30].

L'*auto sacramental* de ce titre est conçu comme une pièce de théâtre en train d'etre mise en scène, c'est du théâtre sur le théâtre. L'Auteur (Dieu) institue un régisseur (le Monde) qui répartit les rôles; les personnages jouent leur vie, en toute liberté, seule la Loi de Grâce intervient, comme un «souffleur», pour leur rappeler «Agissez bien, car Dieu est Dieu».

Et c'est de Lui qu'ils doivent recevoir la récompense ou le chatiment qu'ils ont mérité. Dieu, tout de même, est grand et miséricordieux...

Mais l'allégorie grandiose de Calderón n'est pas un exemple isolé de cette vision de la vie comme un théâtre: *quomodo fabula sic vita,* disait en langage sententieux la philosophie stoique —si prisée au XVII[e] siècle. Au-dela de cet aphorisme, Rousset a montré que l'homme du baroque pense que l'on devient mieux soi-meme en se déguisant: «c'est le personnage qui est la personne; c'est le masque qui est une vérité». Pascal aussi en avait eu l'intuition: «la vie humaine n'est qu'une illusion perpétuelle... L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, en soi-meme et à l'égard des autres»[31]. Dans ce monde aux perspectives trompeuses, dans ce monde d'illusions et d'apparences, il faut un détour à travers la fiction pour rejoindre la réalité. Et cette réalité est transcendante.

Ce que *l'auto sacramental* de Calderón nous fait voir du théâtre est la manière dont on monte une représentation. C'est, une fois de plus, l'oeuvre littéraire *in fieri,* ou si l'on veut, le montage de l'illusion comique —fiction au deuxieme dégré. Et cela constitue un recours extrèmement courant à l'âge baroque. Rousset[32] dresse une longue liste, rien que pour la France, des pièces de théâtre qui contiennent à leur tour une représentation. On pourrait aisément continuer la liste pour chacune des littératures européennes. Je ne rappellerai qu'un cas extrème, *l'entremés* de Cervantes *El retablo de las maravillas;* ici, les acteurs doivent faire semblant de prendre une part active au jeu des figures d'un rétable magique, tout en sachant qu'il n'existe pas: fiction au troisième degré!

Un pas de plus et ce sera le théâtre qui deviendra la vie, plus réelle et plus riche que celle qui est vécue tous les jours: *Pedro de Urdemalas,* dans la pièce de Cervantes qui porte son nom, est un «pícaro», un vaurien qui à la fin réalise le rêve de sa vie, devenir acteur de théâtre; désormais, il pourra être tout, «pontife ou étudiant/ empereur ou marchand», car «le métier de comédien / embrasse tous les états». «Faire de la métaphore une réalité»[33] n'est-ce pas une des suprêmes ressources de la distorsion baroque? Car la fiction amène à la vérité, surtout lorsque celle-ci transcende le voile des apparences. C'est ce que nous dit Lope de Vega dans sa pièce *Lo fingido verdadero* («La fiction vraie»), que Jean de Rotrou adapte à la scène francaise sous le titre *Le véritable saint Genest:* un acteur de théâtre, Genest, paien, se voit forcé par l'empereur Dioclétien de représenter un martyr chrétien; il entre si profondément dans la peau

de son personnage qu'il embrasse le christianisme et devient lui-même un martyr de la vérité.

2.— Un autre motif récurrent de la littérature baroque est celui du songe. De nouveau une image —un titre !— de Calderón s'impose, *La vie est un songe:* Sigismond, prince de Pologne, est tenu à l'écart du monde pour qu'il ne puisse pas (et c'est encore un titre de Calderón) *savoir du bien et du mal;* lorsque, pour l'éprouver, le roi fait venir Sigismond au palais, il se crée une situation parfaitement artificielle et Sigismond retourne dans sa tour, où son geôlier n'a pas de peine à le persuader qu'il a revé, et Sigismond peut se livrer à ses amères reflexions: «tous les hommes rêvent / ce qu'ils sont jusqu'a leur réveil» —et ce réveil n'est autre chose que la mort: le salut de l'homme est dans l'au-delà.

Shakespeare, Lope de Vega, Quevedo, Alfieri et tant d'autres ont exploité abondamment le thème du rêve éveillé ou celui, complémentaire, du sommeil image de la mort. Parfois, comme pour Quevedo, le songe n'est qu'un procédé littéraire pour dénoncer les maux de la société contemporaine: de nouveau c'est la fiction qui découvre la réalité.

VI. LA TRANSCENDANCE

Faussetés et apparences, rêves et vanités s'évanouissent enfin devant la réalité ultime, transcendante. Pour reprendre le titre que j'ai donné à cet exposé, le désenchantement qui nous réveille de *l'illusion des sens* s'ouvre sur la seule *réalité* absolument valable, celle *de l'au-delà.* Il est temps d'en parler; jusqu'ici je n'y ai fait que des allusions.

Dans le *Grand théâtre du monde,* lorsque la représentation est finie, le Monde-régisseur de la pièce ramasse les costumes des acteurs et les attributs de leurs rôles en leur disant:

> Au théâtre passez des vérités,
> celui-ci était le théâtre des fictions.
>
> (vv. 1387/88).

C'est l'heure où l'Auteur-Dieu exige des comptes de la manière dont les personnages ont agi et annonce des récompenses et des châtiments, avant d'ouvrir toutes grandes les portes de la Gloire. Voilà la véritable réalité !

Et dans *La vie est un songe,* Sigismond, dans le troisième de ses grands monologues, celui qui marque le triomphe en lui de la sages-

se sur l'*hybris,* l'excès d'orgueil qui a dominé son rêve éveillé, s'écriera:

Acudamos a lo eterno
(acte III, v. 791),

«recourons à l'éternité». Car l'éternité est le seul point fixe, celui que l'instabilité, la fuite éperdue de la durée postule comme une nécessité absolue. La vie et le songe, la fiction et l'illusion sont ainsi détruits, absorbés par une instance supérieure: le salut de l'homme. C'est comme pour Don Quichotte: la jonction du rêve et de la vie, de l'idéal et de la dure, décevante réalité humaine s'accomplit sur son lit de mort. C'est là qu'il retrouve l'équilibre et la sagesse. Et son seul regret est d'être parvenu si tard au *desengaño* libérateur[34]. Pour ce qui est de la pensée baroque, nul doute que la réalisation du salut, de ce que l'homme *est* en droit, mais dont il est privé de fait, n'est autre chose que le saut vers l'infini, l'accomplissement dernier dans la transcendance de *ce qu'il a à être*[35] .

Toutes les pensées de Pascal sont présidées par cette idée absolument centrale: l'homme est fait pour l'infinité, une infinité de vie infiniment heureuse, une éternité de vie et de bonheur[36]. Quel auteur de l'âge baroque a-t-il éprouvé la moindre hésitation quant à cette réalité ultime? On pourrait m'objecter les «libertins». Mais je les situe beaucoup plus dans l'esprit du XVIII[e] siècle que dans celui du baroque. Et même pour les esprits sceptiques —pour eux surtout ! — la foi religieuse, rationnelle ou fidéiste, montre a l'homme dans l'au-delà la vérité dans son absolu et pour l'éternité. C'est encore Pascal qui le proclame: «Personne n'a d'assurance hors de la foi, s'il veille ou s'il dort»[37]. Là, au dessus de l'univers mouvant, toutes les variétés temporelles se résument dans la parfaite unité. Galilée, l'homme qui a osé affirmer le mouvement perpétuel en ce qui semblait le plus solidement établi, la terre et le soleil, n'a-t-il pas conclu: «*Quello che non può essere eterno non può essere naturale*»[38].

Berne, 1985

NOTES

1. JACOB BURCKHARDT, *Cicerone,* Basel 1855; id., *Architechtur der Renaissance in Italien,* Leipzig, 1867.
2. CORNELIUS GURLITT, *Geschichte des Barockstiles in Italien,* Stuttgart, 1887.
3. HEINRICH WOLFLIN, *Renaissance und Barock. Eine Untersuchung uber Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien,* Munchen, 1888; id., *Kunstgeschihtliche Grundbegriffe,* Munchen, 1915 .
4. Cf. RENÉ WELLEK, "The Concept of Baroque in Literary Scholarship", in *Journal of Aesthetics* 5, 1946, n° 2, pp. 77-109, et en général la large étude critique et bibliographique de G. GETTO, "La polemica sul barocco" dans son propre livre *Letteratura e critica nel tempo,* Milano, 1954, pp. 131-218.
5. On peut, objectivement, soutenir cette affirmation sans pourtant aller aussi loin que Helmut Hatzfeld, pour qui la création et la diffusion de l'art baroque sont essentiellement oeuvre de l'Espagne: les formes baroques, ébauchées en Italie, seraient devenues en Espagne l'art de la Contre-réforme, répandu en Flandre et en Allemagne grâce à l'influence espagnole, avant de se généraliser même dans les pays protestants. Cf. H. HATZFELD, *Estudios sobre el barroco,* Madrid, 1964, en particulier le chapitre *Misión europea de la España barroca.*
6. EUGENIO D'ORS, *Du baroque,* trad. fr., Paris, 1936.
7. JOSÉ ANTONIO MARAVALL, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica,* Barcelona, 1975. Je dois déclarer ici mon immense dette de reconnaissance envers cet ouvrage fondamental, auquel j'emprunte maintes citations contenues dans le présent article.
8. JEAN ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France. Circé et le paon,* Paris, 1953.
9. PIERRE VILAR, *Crecimiento y desarrollo,* trad. cast., Barcelona, 1964, p. 438. Cf. ROLAND MOUSNIER, "La crise du siècle", dans son livre *Les XVI^e^ et XVII^e^ siècles, Histoire générale des civilisations,* tome 4, Paris, 1954, pp. 145-394.
10. PAUL CLAUDEL, *Le soulier de satin,* III^e^ journée, scène l^e^ "Gloire à Dieu! Ce que Poitiers fut contre Mahomet, la Montagne-Blanche le fut contre les hérétiques."
11. BALTASAR GRACIÁN, *El criticón,* ed. de M. ROMERA NAVARRO, Philadelphia, 1938, I, p. 148.
12. MOLIÈRE, *Le Misanthrope,* acte I, scène l^e^.

13. RACINE, *Bérénice,* acte IV, scène 5e.
14. CRISTÓBAL SUÁREZ DE FIGUEROA, *Varias noticias importantes a la humana comunicación,* Madrid, 1621, pról.
15. BLAISE PASCAL, *Pensées,* éd. BRUNSCHVICG, n° 72.
16. C. SUÁREZ DE FIGUEROA, *op.cit.,* fol. 17.
17. PIERRE DE BÉRULLE, "De la création de l'homme", dans ses *Opuscules de piété,* Paris 1944, p. 119.
18. JUAN DE JAUREGUI, *Orfeo,* ed. de P. CABANAS, Madrid, 1948, p. 34.
19. Cf. MOUSNIER, "L'évolution des institutions monarchiques en France et ses relations avec l'état social", dans *Les XVIeet XVIIe siècles,* cit.
20. Cité par J.A. MARAVALL, *La cultura del barroco,* cit., p. 354.
21. On le trouve aussi dans la pièce de CALDERÓN DE LA BARCA, *Saber del mal* y *del bien,* acte III, vv. 594-606.
22. MONTAIGNE, *Essais,* III, XIII.
23. Cité par J.A. MARAVALL, *La cultura del barroco,* cit., p. 393.
24. Cf. EMILIO OROZCO, *Temas del barroco,* Granada, 1947, pp. 15-22.
25. GABRIEL BOCÁNGEL Y UNZUETA, *Obras,* ed. de J. BENÍTEZ CLAROS, Madrid, 1946, p. 95 .
26. F.A. DE BANCES CANDAMO, *Theatro de los theatros de los pasados i presentes siglos,* ed. de D.W. MOIR, London, 1970, p. 78.
27. Cf. JEAN ROUSSET, *op.. cit.,* p. 8.
28. FÉNÉLON, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu,* IIe partie, ch. V, 3.
29. CALDERÓN, *Le grand théatre du monde,* adapté par GONZAGUE DE REYNOLD, Bienne, 1941.
30. Cf. GUSTAV SIEBENMANN, *"El Gran teatro del mundo* en Einsiedeln. Historia y presencia de una tradición popular", dans *Miscelánea de estudios hispánicos,* Homenaje à R. Sugranyes de Franch, Montserrat, 1982, pp. 291-311.
31. PASCAL, *Pensées,* ed. cit., n° 100.
32. JEAN ROUSSET, *op.cit.,* "Le théatre sur le théatre", pp. 66-74.
33. Le mot est de Jean Rousset (*ibid.,* p. 28).
34. CERVANTES, *Don Quichotte,* IIe partie, ch. LXXIV.
35. Cf. JEAN-PAUL BOREL, *Quelques aspects du songe dans la littérature espagnole,* Neuchâtel, 1965, pp . 16-17 et 66-70.
36. PASCAL, *Pensées,* éd. cit., n° 233.
37. *Ibid.* n° 194.
38. GALILEO GALILEI, *Opere*, ed. nazionale, vol. VII, p. 669.

SIGLOS XIX Y XX

LES DEUX PÔLES, TRADITIONALISTE ET PROGRESSISTE, DU ROMANTISME EN ESPAGNE

1. UNITÉ ET DIVERSITÉ DU MOUVEMENT ROMANTIQUE

Lorsqu'on m'a demandé un titre pour cet article, j'ai parlé, provisoirement, des pôles «conservateur» et «révolutionnaire» du romantisme. Mes concepts demeurent. Mais une réflexion très opportune du Père Cottier m'incite à en changer la formulation. Le secteur disons «de droite» du mouvement romantique ne se présente guère comme conservateur; il veut être, au contraire, une réaction contre le rationalisme et le classicisme du Siècle des lumières; il entend «restaurer» plutôt les vertus et les valeurs traditionnelles des temps révolus. Tandis que le secteur libéral, lui, regarde en avant et prétend créer une société nouvelle. Je parlerai donc des pôles *traditionaliste* et *progressiste* du romantisme —ce qui, d'ailleurs se rapproche davantage de la terminologie qui avait cours à l'époque.

Or, ces deux pôles sont perceptibles partout, puisque pratiquement tous les pays ont été touchés par la secousse romantique. Et alors, comme dans tant d'autres moments de l'histoire, des conceptions élaborées d'abord sur le plan idéologique se sont bientôt traduites en attitudes politiques. Dans deux pays surtout l'affrontement de ces tendances opposées au sein du romantisme a été étroitement lié aux réalités politiques: c'est en Allemagne d'abord, chronologiquement (et on peut voir à ce sujet le livre de CARL SCHMIT, *Politisches Romantik,* Munchen, 1923), puis en Espagne. Peut-être parce que ces deux pays étaient lea plus réfractaires aux goûts classicisants du XVIII[e] siècle et les plus traditionnels, pour ce qui est de l'empreinte religieuse sur la vie culturelle et même sur la vie civique.

Comment cerner, d'ailleurs, l'«école romantique» d'un trait infranchissable et comment séparer ses tenants inconditionnels de ses marginaux? Quoi qu'il en soit de leur appartenance a l'école, nous avons d'un côté Goethe et de l'autre Schiller; nous avons les frères Schlegel, mais aussi leur adversaire Heine; Sir Walter Scott et son moyen âge romancé, mais aussi Lord Byron; Chateaubriand, avec *Atala* et *René*, mais aussi le torrent débordant de Victor Hugo; le dévot Manzoni, mais aussi Ugo Foscolo et,

dans les pays slaves, Miczkiévicz, mais aussi Pouchkine. Et partout le versant traditionaliste, restaurateur des bons principes moraux et religieux a devancé le courant libéral —et anti-clérical, sinon anti-religieux.

On aurait tort de conclure cependant, face à toutes ces contradictions, que le romantisme est une catégorie historique artificielle et que l'on a voulu, dès l'époque même, réunir sous un même chapeau des manifestations culturelles trop divergentes pour en donner une définition univoque. Car tout cet ensemble de phénomènes d'art et de vie que nous nommons romantiques ont visiblement une racine commune. Je dis bien visiblement, puisque c'est dans le domaine des formes que le mouvement romantique est identifiable. Ce qui n'est point etonnant si le romantisme est —comme je le crois— un phénomène artistique, qui a ensuite influencé d'autres niveaux du signifié.

Madame Slawinska, dans son exposé, a analysé ces formes, à propos de théâtre. Théâtral, le romantisme l'est par nature, dans les différents sens du mot. Et ce n'est pas le hasard qui a provoqué les grandes «batailles» du romantisme autour précisément de pièces de théâtre, en France aussi bien qu'en Espagne. Mais l'analyse de Madame Slawinska est valable pour tous les arts —sauf peut-être l'architecture de cette époque: formes ouvertes, ambiance hétérogène, mélange des genres, déformation satirique ou grotesque de la réalité—, tout ce qui s'oppose en somme aux règles aristotéliciennes: formes fermées, ambiance homogène, distinction des genres, idéalisation de la réalité. Nous sommes en face d'une véritable réaction contre toutes les contraintes esthétiques du classicisme.

De même, au point de vue philosophique, nous assistons à une réaction contre le rationalisme universaliste de l'Encyclopédie et, en général, du Siècle des Lumières. Le sentiment prend la place de la raison et l'imagination celle de la logique.

L'irrationnel et le rêve triomphent (voir ALBERT BÉGUIN, *L'âme romantique et le rêve*, Paris, 1939). J'oserai même dire que la «Vernunft» de Hegel est un irrationalisme rationalisé. Tandis qu'avec l'école historique du droit, Savigny revendique autant de systèmes juridiques traditionnels qu'il y a de peuples et il les oppose aux visées universalistes des Philosophes et à leur droit naturel. Et c'est encore pour échapper à l'emprise de la déesse Raison, de la Révolution francaise, que l'on condamne le présent au nom d'une restauration utopique —d'une Grèce antique arbitraire pour quelques uns, d'un moyen âge plus beau que nature pour la plupart.

L'exaltation de tout ce qui n'est pas rationnel et ne se prétend pas universel aboutit à faire de l'individu la mesure de toutes les choses. Au

début, c'est l'artiste qui se sent au-dessus des règles. Ensuite, c'est l'individu qui prime la société. Il n'y a pas que la règle des trois unités ou celle de la separation des genres qui basculent. L'artiste sera désormais un créateur et l'«originalité» deviendra la seule règle. La conception moderne de l'art est née: au lieu de s'insérer dans une continuité, depuis le romantisme, chaque personnalité individuelle cherchera à s'affirmer par une rupture. Ainsi, un grand souffle de liberté ébranle d'abord les arts, puis la pensée, puis les structures sociales corporatives (héritées de ce même moyen âge que l'on croit exalter par ailleurs), enfin la religion. Un individualisme farouche, asocial, est en germe.

Le type humain du XVIII[e] siècle finissant est alors le symbole même de ce qui est à abattre: "Le triste garnement à perruque de queue de rat est bien mort", ploclame *El Artista*, journal madrilène, en 1835, au lendemain de la première de *Don Alvaro o la fuerza del sino*, le chef-d'oeuvre du Duc de Rivas. Le romantisme paraît s'imposer. Mais c'est au plan religieux et politique que se situe le clivage, à l'intérieur du mouvement.

2. L'ESPAGNE AUX ORIGINES DU ROMANTISME

Le rôle historique de l'Espagne dans la création d'un art en rupture formelle avec le classicisme n'est pas négligeable.

a) L'anglais Henry More appellait *romantik*, en 1659 déjà, toute invention littéraire qui eût cette liberté des «romances» ou «ballades» de la fin du moyen âge espagnol. Le mot a fait fortune, indépendamment de son étymologie. Vers 1750, Borwell opposait le paysage *romantik* de la Corse aux jardins classiques de Versailles. Puis, *romantique* apparait chez J.J. Rousseau et bientôt *Romantik* en Allemagne. Alors qu'en Espagne même on hésite à extrapoler de son sens littéraire très précis le nom des «romances». C'est Johann Niklaus Böhl de Faber, un Allemand hispanisant qui collectionnait des «romances», qui le premier lance, dans le sens nouveau, *romancista* en 1805, *romancesco* et aussi *romancista* vers les années 1814-18. Finalement, au moment où il triomphe en 1835, le mouvement s'appelle lui-même *romántico*, ce qui est un gallicisme évident trahissant l'importation directe de Paris...

b) Les doctrines littéraires des frères Schlegel, diffusées par Madame de Staël, doivent tout à l'Espagne, aussi bien pour leur vénération de la liberté lyrique des "romances", que pour leur admiration envers le théâtre baroque, de Calderón surtout. Libre comme celui de Shakespeare, sans aucun respect pour les unités —«où c'est la parole du poète qui doit

changer à chaque instant le décor», selon le mot de Mickiewicz,— ce théâtre on l'appellera alors *romantique*!

Et la satire des moeurs, grotesque et souvent sarcastique que les publicistes du romantisme affectionnent, vient encore tout droit de l'oeuvre baroque de Francisco de Quevedo (XVII[e] siècle espagnol).

c) Enfin, l'exotisme orientaliste, un peu de pacotille, qui envahit l'Europe et saute jusqu'à l'Amérique de Washington Irwing, tous ces maures galants du *Dernier Abencérrage*, a sa source directe dans les «romances moriscos» et les romans espagnols du XV[e] et du XVI[e] siècles.

Mais au début du XIX[e] l'Espagne ne joue qu'un rôle passif. Elle ne participe plus dans l'élaboration de l'art nouveau. Les rois Bourbons, tout au long du XVIII[e] siècle l'avaient trop habituée à recevoir de Paris les modes et la littérature et lui avaient fait perdre ainsi la confiance dans son propre passé culturel. Le théâtre du Siècle d'or, celui qui provoquait l'enthousiasme des romantiques allemands, était oublié et méprisé dans son propre pays. De sorte que les premiers propagateurs du mouvement romantique furent d'une part les traducteurs et diffuseurs de Schlegel, de l'autre les traducteurs et imitateurs de Walter Scott. Seulement après 1830, le retour en force des libéraux exilés ramena en Espagne un romantisme dans toute sa puissance triomphante, celui de Victor Hugo et des auteurs français.

Une fois de plus s'est avéré ce fait si souvent réitéré dans l'histoire littéraire: l'Espagne est la généreuse exportatrice de matières premières, qu'elle importe deux siècles plus tard sous la forme de produits de consommation.

3. ROMANTISME ET POLITIQUE

Une importation qui, comme cela avait été le cas pour celle du classicisme français au XVIII[e] siècle, dépendait en grande mesure des événements politiques. Pour saisir les voies de pénétration du romantisme en Espagne, il faut suivre les méandres de l'histoire, si troublée, des premières années du XIX[e] siècle. J'ai déjà mentionné J. N. Böhl de Faber. Cet Allemand, commercant de son état, résidant à Cadix, était féru de littérature —il fut le père d'une romancière importante, émule de Georges Sand, dite «Fernán Caballero». Le 12 juillet 1805 il publia dans la revue madrilène *Variedades de Ciencias, Literatura y Arte* un article en éloge de ceux qu'il appelle les «romancistas» allemands, premier jalon pour la connaissance du romantisme en Espagne. L'invasion napoléonienne et la longue guerre d'indépendance qui s'ensuivit (1808-1813) paralysa en fait les activités intellectuelles. Et si d'une part elle favorisa

l'exaltation nationaliste des valeurs ancestrales, d'autre part elle fit éclater aux yeux des esprits clairvoyants les failles énormes de l'Ancien Régime. La Restauration espagnole, avec Ferdinand VII, fut cependant encora plus myope et certainement plus réactionnaire que la Restauration francaise. La paix revenue, Böhl de Faber s'empressa de relancer sa propagande en faveur des thèses de Schlegel —et par conséquent du théâtre espagnol du Siècle d'or. Mais l'absolutisme au pouvoir, s'il était parfaitement obscurantiste en matière religieuse et alla jusqu'à rétablir l'Inquisition, s'en tenait encore aux idées esthétiques du neo-classicisme. Paradoxalement, la culture officielle et académique réagit contre Böhl de Faber, lequel se défendit, dans une interminable polémique, en accusant les classicistes d'être libéraux et «afrancesados» (francisants) — mécréants, comme qui dirait!

Une mini-révolutlon militaire amena les libéraux au pouvoir en 182O. La liberté de presse fut proclammée et l'effervescence intellectuelle se déchaina. Mais, hélas, cet éveil culturel fut de courte durée: au Congrès de Vérone, en 1823, la Sainte-Alliance, qui sous l'inspiration de Metternich faisait peser une sévère répression anti-libérale en Allemagne comme en Italie du Nord, décida de rétablir l'«ordre» en Espagne. Chateaubriand, au nom de la France, accepta d'exécuter cette mission ingrate. Et les "Cent-mille Fils de Saint Louis", avec le Duc d'Angoulème, se chargèrent de détruire le libéralisme naissant et de faire tomber de nouveau la chape de plomb des convenances absolutistes. La période qui suivit, jusqu'à la mort de Ferdinand VII en l833, est des plus sombres de l'histoire espagnole. Tous les esprits qui ont représenté quelque chose dans la pensée libérale ont été contraints au silence ou à l'émigration.

Mais la légère parenthèse de liberté, de l820-23, avait suffi pour ouvrir les portes au mouvement romantique. Pendant que Böhl de Faber poursuivait son travail en Andalousie, la Catalogne exerçait une fois de plus sa fonction de lieu de contact entre la Péninsule Ibérique et l'Europe. Deux revues, ont vu le jour à Barcelone, *El Europeo* et *El Vapor,* dont les seuls titres manifestent une claire intention d'ouverture et de progrès. A côté de quelques intellectuels catalans, des réfugiés libéraux italiens y participaient.

Et pourtant, tout ce premier romantisme était de signe nettement traditionaliste. Il était contre le classicisme et la tyrannie des règles, bien entendu. Mais il cherchait son inspiration dans les exemples du temps jadis. En Catalogne, sous l'influence de Walter Scott et du premier romantisme anglais, on se tourne vers le moyen âge. Qui, de plus, est

l'époque de la grandeur culturelle et politique de la Catalogne. D'où l'apologie inconditionnelle des siècles chrétiens. Dans l'autre extrémité de la Péninsule, les novateurs regardent vers le Siècle d'or castillan, celui de la grande floraison du baroque et en particulier vers le théâtre religieux de Calderón, —suivant les exemples allemands. C'est pourquoi l'un et l'autre sont, en politique, anti-jacobins, nationalistes et même régionalistes, en Catalogne surtout, et doublement anti-francais: contre l'invasion napoléonienne, qui avait apporté les idées centralisatrices et uniformistes de la Révolution; contre la France de la Restauration aussi, dont les armées avaient détruit l'expérience libérale en 1823.

En revanche, les «esprits forts», ceux qui adhéraient aux idées de l'Encyclopédie et abhorraient la mainmise cléricale sur tant de domaines de la vie (y compris la puissance économique des églises et des monastères), étaient devenus «afrancesados», par fidélité aux postulats de la Révolution. Et, nouveau paradoxe, on a pu voir Goya, le peintre des horreurs sanglantes de l'invasion napoléonienne, prendre le chemin d'un exil plus ou moins volontaire en France précisément. Et comme lui bien d'autres, comme les parents de celui qui sera le plus valable des romantiques progressistes, Mariano José de Larra.

Le plus difficile pour le romantisme, à ses débuts, a été la «montée» vers Madrid, la conquête de la capitale. Nous l'avons vu naître dans la périphérie, en Andalousie et en Catalogne. A Madrid, l'immobilisme et la stagnation intellectuelle sont imposés par le régime. Docile, la culture officielle reste fidèle aux dogmes du classicisme académique. Presque seul, un grand érudit, Agustín Durán, a donné son adhésion au mouvement «restaurateur» de Böhl de Faber et s'est consacré à la revendication de la littérature espagnole ancienne. En 1828 il a publié son *Discours sur l'influence de la critique moderne sur la décadence du théâtre ancien espagnol* et de 1828 à 1832 a fait paraître les cinq volumes de la *Colección de romances anteriores al siglo XVIII*, la plus riche qui eut été publiée jusqu'alors.

L'heure du triomphe arriva enfin pour le romantisme avec la régence de la reine Marie-Christine, pendant la dernière maladie et après la mort de Ferdinand VII. L'amnistie politique et l'accession au pouvoir des libéraux modérés lui ouvrit le chemin. Le succès attendait alors le nouveau théâtre et la nouvelle poésie. Mais ce qui est remarquable est le rôle que la stupidité politique de la Restauration a joué dans la diffusion des idées romantiques. Dix ans plus tôt, les exilés libéraux étaient partis d'Espagne encore imbus des idées classicistes, comme je viens de le

dire. Et c'est à Paris qu'ils ont fait leur conversion au romantisme. Cela explique que dans sa phase plénière et libérale le romantisme espagnol ait été, finalement, de signe francais.

Le grand détonateur politique qui a ébranlé l'Europe de la Sainte-Alliance a été la Révolution de juillet 1830 à Paris. Les libéraux espagnols y ont pris une part active —et on a pu voir le poète José de Espronceda faisant le coup de feu sur les barricades. Mais la monarchie bourgeoise de Louis-Philippe a provoqué bientôt un nouveau clivage: pour les modérés qui s'apprêtaient à rentrer en Espagne pour y prendre le pouvoir, c'était un aboutissement somme toute satisfaisant; pour d'autres, plus radicaux, c'était presque une trahison. Et Mariano José de Larra a pu écrire un article d'une froide ironie vengeresse contre le «juste milieu» érigé en principe par le Roi-citoyen. Pour Larra, s'arrêter à ce juste milieu signifiait priver la révolution de son but.

N'empêche que, avec les libéraux au pouvoir, les succès théâtraux n'avaient plus de signification politique. Le retentissement littéraire de *La conjuration de Venise*, de Martínez de la Rosa en 1834, de *Don Alvaro o la fuerza del sino,* du Duc de Rivas en 1835, du *Troubadour* de García Gutiérrez en 1836, a été énorme et leur succès au delà des frontières peut être mesuré au fait que Verdi a pris les deux dernières pièces comme «libretto» de deux de ses opéras les plus connus, *La forza del destino* et *Il trovatore*. Mais aucune de ces créations littéraires ne prétendait s'élever eu niveau symbolique ni à la grandeur épique d'un Mickiewicz, par exemple. Au moment même où elle s'imposait, la formule romantique était en quelque sorte épuisée; des efforts d'imagination déguisaient à peine la pauvreté du message. Et un ennemi du romantisme, comme Eugenio de Tapia, avait beau jeu d'en dénoncer les stéréotypes:

> Il y a eu des décors très exotiques,
> nuits de tempête, éclairs et tonnerres,
> des couvents, des tombeaux, des prisons, des ruines,
> des guerres, des sorcières, des moines et des quakers.

Dès cette époque, les grands représentants du romantisme sont devenus ministres du gouvernement, ambassadeurs, académiciens. Et ils se sont préparés une vieillesse dorée, où les anciens exilés ont rejoint les traditionalistes de la première heure. Les radicaux progressistes de la génération suivante, ceux qui étaient nés autour de 1810, ont poursuivi quelque temps encore la lutte pour la liberté. Le «mal du siècle», le suicide ou la maladie, ont brisé prématurément leurs vies. Peu avant sa mort, Larra, l'esprit le plus mûr et le plus osé de sa génération, à 28 ans,

réclamait une liberté totale: «liberté en littérature, comme dans les arts, comme dans l'industrie, dans le commerce et jusque dans les consciences». Mais ce libéral extrême, en matière esthétique était un modéré, pour ne pas dire, jusqu'à sa mort, un classiciste!

Fribourg, 1980

PORTRAIT DE L'ESPAGNE

I. IL Y A ENCORE DES PYREÉNÉES!

Il fut un temps —de 1520 a 1650, à peu près— où le monde était habitué à prendre terriblement au sérieux les choses d'Espagne. L'histoire universelle y reconnaît l'époque de l'hégémonie espagnole. Et cette hégémonie s'exerça de fait pendant plus d'un siècle sur tous les domaines de la vie et de la culture.

Dès les années 1530, toute l'Amérique, du Río Grande du Nord à la Terre de Feu, était sinon encore colonisée —et elle le fut bientôt— ,du moins conquise par les Castillans et les Portugais. Des navigateurs hardis pouvaient accomplir le tour du monde sans toucher dans leur periple d'autres ports que ceux où flottaient les drapeaux des deux monarchies hispaniques. Charles-Quint, le brillant empereur de la Renaissance, le dernier aussi des empereurs d'Occident, puis son fils, l'austère Philippe, enfermé dans la grandeur non moins austère de son Escurial, pouvaient se vanter à bon droit: le soleil ne se couchait jamais sur leurs domaines. Lorsque le Portugal fut reuni à la couronne de Philippe II, seuls quelques pays de la vieille Europe échappaient à sa puissance. Et ceux-là connaissaient lourdement le poids des armes espagnoles. Les galions chargés d'or affluaient au port de Séville. Les lettres et les arts florissaient en Espagne et la vie spirituelle y brillait d'un éclat aussi vif que la vie intellectuelle. Ni la religiosité ni la culture des Espagnols ne paraissaient alors étrangères à l'Europe. Tous les hommes lettrés suivaient de près la littérature espagnole, et l'imprimerie en multipliait les traductions. Les grands écrivains, tels Shakespeare ou Rotrou, Corneille ou Molière, ne dedaignaient pas d'en imiter les modèles. Et l'empreinte des théologiens espagnols restait profondément marquée dans les chapitres essentiels du Concile de Trente.

A partir de 1650, l'intelligence politique du Cardinal de Richelieu et les contradictions internes d'un empire si vaste en avaient épuisé la vigueur. Une longue periode de décadence s'ouvrit pour l'Espagne. Le pays, certes, continuait à vivre. Les hommes n'étaient guère moins attachants, les problèmes guère moins complexes et difficiles. Mais ils n'in-

téressaient plus les nations étrangères. Petit a petit, depuis le début du XVIII[e] siècle surtout, l'Espagne fut oubliée. «Il n'y a plus de Pyrénées! se serait écrié Louis XIV, en 1700, le jour où il plaça son petit-fils sur le trône de Madrid. Mais par une de ces cruelles ironies dont l'histoire est prodigue, cette parole marqua, comme par antiphrase, le début de l'isolement de l'Espagne. Les Pyrénées ont pris leur revanche: comme une haute barrière, elles ont coupé la Péninsule terminale de l'Europe du reste du continent et elles l'ont tenue à l'écart des grandes lignes de communication de la pensée et même de l'économie.

Méconnue, l'Espagne tomba dans la triste catégorie des pays pittoresques. Les gens du monde s'y rendirent pour goûter à l'attrait douteux de l'exotisme et aux morbides voluptés que permet d'imaginer une littérature conventionnelle. Le cliché de l'Espagne de *Carmen* s'impose, avec ses gitans et ses castagnettes (et l'on oublie que Mérimée à fait précéder sa nouvelle d'une longue introduction, savante et ennuyeuse, pour nous faire comprendre le milieu fort particulier qu'il y décrit...). Personne ne prend plus au serieux les «cosas de España » que l'on ne connaît d'ailleurs que par des impressions de surface.

Soudain, la guerre civile de 1936 a donné a ce pays une actualité douloureuse. Mais l'image d'Epinal —ou la caricature des journaux politiques— à pris encore une fois le pas sur l'étude approfondie des causes du conflit sanglant et de ses conséquences. La simplification est toujours commode. Chacun a choisi un des partis, selon ses préférences, et l'a paré de toutes les vertus de sa religion —ou de son absence de religion! Pour les uns la guerre civile a été le combat glorieux du peuple espagnol contre l'oppression capitaliste et clericale, pour les autres, la croisade victorieuse de l'Espagne catholique contre les ennemis éternels de la Foi. Dès lors, chacun a vu toute l'histoire espagnole sous l'angle de cette guerre civile et pour chacun l'âme de l'Espagne a eté tout simplement l'idée passionnellement vécue, qui animait les combattants de son choix.

La vie quotidienne a repris ensuite fort heureusement ses droits. Et le tourisme a ouvert l'Espagne aux visiteurs étrangers de plus en plus nombreux. Mais le tourisme industrialisé, cette plaie de notre époque, a-t-il vraiment contribué à mieux faire connaître l'Espagne? J'en doute. Le vieux cliché littéraire a été remplacé par l'affiche de propagande; le voyageur romantique, par un bourgeois en vacances, moins friand de pittoresque et plus soucieux de calculer le taux de change et les prix des hôtels et des chaussures...

Il est facile de faire une évocation du genre pittoresque. Facile, peut-être aussi amusant, pour peu que le genre réussisse. Mais en tout cas banal et certainement inutile. Elles sont au demeurant nombreuses ces évocations, qui vont du coup d'oeil bariolé d'une course de taureaux sous le soleil d'été, aux danseuses andalouses «au sein bruni», un œillet rouge piqué dans les cheveux d'ébène, sans oublier les processions de la Semaine Sainte, où la sincère piété et l'esprit de mortification quelque peu spectaculaire des pénitents encapuchonnés, marchant pieds nus dans les rues ou traînant de longues chaînes, se joint a l'éclat des sculptures baroques et des images sanglantes du Christ. Ce sont ces evocations qui, selon la qualité litteraire de leurs auteurs s'intitulent *Sang et arènes* ou *Du sang, de la volupté et de la mort.* ou encore, *L'Espagne mystique* et *L'épée et la croix,* lorsque l'écrivain est plus sensible aux luttes religieuses qu'à un esthetisme décadent.

II. COMPLEXITÉ DE L'ESPAGNE

Ce que je voudrais essayer ici est un portrait spirituel, aussi fidèle que possible, de l'Espagne et des Espagnols —et aussi vivant qu'il me sera donné de le tracer. Un tel portrait sera nécessairement complexe. Et nuancé. Car la réalite l'est toujours. Et peut-être en Espagne plus encore qu'ailleurs.

Entendons-nous: ce n'est pas que je dénie toute validité aux éléments pittoresques. Ils jouent un grand rôle dans la vie de l'Espagne —même dans sa vie religieuse. Et ce n'est pas non plus que je refuse en bloc les clichés. Ils reflètent —avec plus ou moins de bonheur— les aspects extérieurs, qui sont les plus voyants, les plus faciles à déceler, de l'âme espagnole. Ils sont surtout fragmentaires. Mais ils gardent une valeur, tantôt comme symptômes, tantôt comme explication de phénomènes plus profonds, —parcelles d'une réalité somme toute beaucoup plus complexe.

Tous les pays ont leur complexité et il est illusoire de vouloir les enfermer dans des formules stéreotypées. Les idées toutes faites sur la psychologie des peuples sont bien souvent inexactes. Gardons-nous donc des généralisations et gardons-nous-en surtout lorsqu'il s'agit de l'Espagne. Car la diversité de ce pays est extraordinaire.

LE SOL

Le peuple espagnol, comme la géographie et le climat de son sol, est divers, multiforme. Du point de vue physique, I'Espagne est un monde

en réduction. Sans verser nullement dans le determinisme historique, il est possible d'attribuer à la géographie un rôle fort important dans la formation de son âme. Il y a en Espagne des régions naturelles fortement accusées, différenciées. Et, ce qui compte le plus, très nettement separées les unes des autres par des chaînes de montagnes, quand ce n'est pas par des étendues désertes. En tout cela —et en beaucoup d'autres choses encore— l'Espagne est en contraste radical avec la France. Ici, les fleuves sont des élements de communication, les plaines des surfaces de contact, tout préparait la «douce France» vers un avenir cohérent et unifié. En Espagne il n'en est rien: le bassin de chaque fleuve constitue un monde à part; il n'y a guère de centre naturel valable pour tout le pays. Madrid n'est que la capitale créée de toutes pièces par Philippe II, au centre de la carte —aveu décisif de l'impossibilité de gouverner toute la Péninsule à partir d'une de ses régions. Pays composite, aucun de ses éléments ne saurait dominer les autres, tandis que tous éprouvent en revanche la plus grande difficulté à collaborer ensemble.

LES PEUPLES

Depuis les peuplades diverses de la préhistoire, venant tantôt d'Europe, tantôt d'Afrique, en passant par les Phéniciens, les Grecs, les Romains, les Wisigoths, les Arabes et les Juifs, il y a eu en Espagne jusqu'au Moyen-Age un chasse-croisé de toutes les races: Indo-Européens et Sémites, Celtes, Latins et Germains; chacun de ces peuples a choisi dans l'extrême variété des climats péninsulaires celui qui s'adaptait le mieux à son temperament. De très anciennes populations, dont les traces se perdent dans la nuit des temps, ont laissé leur langue, toujours vivante dans un coin de l'Espagne —et de la France: la langue basque. D'autres ont constitué les differents substrats au contact desquels le latin s'est diversifié en trois grandes langues littéraires, le castillan, le catalan et le portugais, —chacune d'elles subdivisée en de nombreuses variétés dialectales.

LES ESPAGNES

Le résultat d'une elaboration historique si complexe? Marcelino Menéndez y Pelayo, l'illustre penseur et erudit qui à l'occasion du centenaire de sa naissance, il y a deux ans, a éte presque officiellement consacré comme le grand définisseur des réalités nationales en Espagne, l'exprime avec une clarté saisissante: «Le peuple espagnol est un dans la croyance religieuse, mais diversifié dans tout le reste, dans les races,

dans les langues, dans les coutumes, dans les législations, dans tout en somme ce qui peut diviser un peuple».

«Un dans sa croyance religieuse»— et j'y reviendrai. Mais divisé sur tout le reste. Quoi d'etonnant donc ce que l'Espagne soit, parmi toutes les nations d'Europe, celle qui le plus souvent s'interroge, non seulement sur son destin, mais aussi sur sa propre structure interne, sur sa constitution vitale, dans le passé et dans le present? De nombreux peuples affectionnent l'autocritique —surtout lorsqu'ils croient que l'étranger ne les écoute pas. Mais aucun autre ne peut présenter une liste aussi longue de livres et d'essais sur son existence même en tant que peuple. Le désastre de 1898 —la guerre contre les Etats-Unis et la perte des derniers lambeaux de cet empire où le soleil ne se couchait jamais— ont donné le branle. Depuis, tous les historiens, tous les philosophes, tous les ecrivains et les penseurs espagnols de ce siècle (et ils sont nombreux et importants, comme dans un nouveau «Siècle d'or» de la culture) ont reflechi et ont écrit sur ce thème fondamental, inépuisable: Qu'est-ce que l'Espagne? *España como problema,* titrait un des penseurs les plus aigus, les plus ouverts, les plus généreux de la génération présente, Pedro Laín Entralgo.

Quoi d'étonnant encore que des écrivains autorisés —et j'en connais plusieurs, venant des points les plus éloignés de l'éventail idéologique—aient proposé de reprendre le terme *les Espagnes,* qui jusqu'au XVIII siècle était la désignation officielle du pays *(Hispaniarum Rex,* disaient les monnaies par exemple)?

Oui, l'Espagne est un pays de variété, —et même de contrastes. C'est bien la seule généralisation légitime. Et ces contrastes subsistent aujourd'hui entre les diverses zones du pays. Comme ils subsistent entre ses diverses classes sociales. Ils imprègnent fortement la psychologie, individuelle et collective, des régions; ils marquent les lettres et les arts, de même qu'ils se traduisent en des manières diverses de vivre l'unique foi catholique.

Par un phénomène analogue, les étapes successives de l'histoire espagnole ne présentent pas de continuité. On dirait qu'en Espagne l'histoire avance par bonds successifs, qu'elle fait des zig-zags. Une époque déterminée ne développe pas nécessairement les virtualités contenues dans celle qui la précède: elle en est même souvent la négation. Nous chercherons en vain dans l'histoire des Espagnes cette cohérence, cette continuité qui caractérise, en gros, l'histoire politique de la France, de l'Angleterre ou de la Russie. Tout comme nous chercherons en vain

dans l'art espagnol ces traits soutenus, ces constantes que nous découvrons aisément dans l'évolution de l'art italien.

LE PAYSAGE

De ces séries de contrastes, —synchroniques les uns, diachroniques les autres—, on pourrait donner de nombreux exemples. Commençons par le paysage et par l'interprétation qu'en donnent les poètes: nous pénétrerons ainsi dans l'âme de quelques regions d'Espagne.

Franchissons les Pyrénees Orientales. Nous sommes en plein dans la Catalogne, que prolongent au Sud le pays de Valence et, plus loin, les Iles Baléares. C'est l'Espagne méditerranéenne, riante, sereine, classique. Le pays où fleurit l'amandier en janvier et l'oranger en avril. Mais la Catalogne à son tour, est une région très variée, des paysages de haute montagne au sommet des Pyrénées, jusqu'aux rives d'une mer hellénique. Phéniciens et Carthaginois, de race sémitique, ont marqué leur empreinte sur un vieux fonds ibérique; puis les Grecs y ont établi des colonies analogues à celles de la mer Ionienne; les Latins enfin en ont fait une des régions les plus intensément romanisées de l'Empire. La langue catalane, que le moyen-âge roman a donné à ces contrées, est toujours la langue d'expression courante de six millions d'habitants.

Mais si l'on entre en Espagne par les Pyrénees occidentales, c'est une toute autre région que l'on rencontre: c'est l'Espagne humide, au climat atlantique, avec une race d'hommes durs et rêveurs, propre des pays brumeux: les Basques, à la foi intrépide et à la décision inflexible. Viennent ensuite les paysages tendres des Asturies et enfin la Galice, avec son héritage celtique, que de nombreux traits rapprochent de la Bretagne. L'âme de la Galice se traduit dans la «saudade» cette inguérissable et délicieuse mélancolie de ses poètes. Nous sommes ici bien près du Portugal et la langue, tout comme le tempérament des hommes de Galice se rattachent à la langue et au temperament de ce peuple de navigateurs.

Au sud de la Péninsule, c'est l'Andalousie, «Al Andalus» des Arabes, avec ses cités pleines de charme —malgré la réclame des agences de voyage— et de souvenirs de l'Islam; souvenirs grandioses, comme la mosquée de Cordoue, ou délicats comme l'Alhambra de Grenade. Séville en garde également; mais ce qui compte ici c'est surtout le XVI^{e} siècle, le temps où cette ville regorgeait des richesses que lui donnait son monopole du commerce avec l'Amérique. Pays de contrastes aussi que l'Andalousie, avec la pauvreté inimaginable de la côte d'Alméria et l'abondance des jardins de Grenade, au pied des blancs sommets de la

Sierra Nevada. Deux grands artistes ont donné de nos jours l'interprétation esthétique de l'Andalousie, le poète Federico García Lorca et le musicien Manuel de Falla.

Au centre de l'Espagne se dresse le haut plateau des deux Castilles. Etendues immenses, austère paysage de la plaine à peine ondulée, verte au printemps lorsque le blé lève, grise uniformément des que les vagues dorées de la moisson ont été engrangées. Seuls les châteaux magnifiques, les étonnants «châteaux en Espagne» dressent leurs silhouettes crénelées sur chaque butte rocheuse. Aucune volupté dans ce paysage qui nourrit un peuple sobre, méditatif, fidèle aux réalités transcendantes; peuple de conquérants, qui possède au plus haut degré le sens de la grandeur et qui sait mettre une incroyable ténacité dans ses entreprises héroïques —comme dans l'épopée de la conquête américaine—, ce peuple castillan a été l'artisan à la fois de la grandeur et de la faiblesse de l'histoire moderne d'Espagne. Il a donné sa foi et sa langue à un monde, sans rien changer à sa propre manière d'être.

Nombreux ont eté les poètes de Castille. Aucun peut-être n'a saisi aussi profondement que Miguel de Unamuno l'essentiel de ce paysage,«mer petrifiée, remplie de ciel» que chante son poème *Castille:*

Tu me soulèves, terre de Castille,
sur la paume rugueuse de ta main,
vers le ciel qui t'embrasse et rafraîchit,
le ciel, ton maître.
Terre nerveuse et sèche et bien ouverte,
mère de cœurs et mère aussi de bras,
le présent prend en toi les vieilles teintes
d'un jadis noble.
...Ta vaste et ronde face est toute cime,
ou je me sens porté plus près du ciel;
et c'est l'air des sommets que l'on respire
là, sur tes landes...[1]

Loin de ce paysage d'absolu, le Méditerranéen chante le sien d'une voix toute autre. Voici *Cala Gentil,* du poète majorquain Costa i Llovera:

La vague claire d'un bleu de ciel
baise le ruban doré de la plage;
les grands pins versent genereusement
senteurs de baume, ombre sereine,
suave rumeur;
oh, doux séjour de beauté et de paix!...

Ou le debut du *Chant spirituel* du Catalan Joan Maragall:

> Si le monde est déjà si beau, Seigneur,
> pour qui regarde
> avec des yeux remplis de votre paix,
> que pouvez-vous nous donner de plus en l'autre vie ?...
> Avec quels autres sens me le ferez-vous voir
> ce ciel bleu au-dessus des montagnes
> et la mer immense et le soleil
> qui brille partout ?...

LES ARTS PLASTIQUES

Voici d'autres exemples de la diversité espagnole. Les deux attitudes extrêmes que l'art sacré d'expression figurative a connues dans toute l'histoire de l'Eglise sont probablement représentées par deux Musées essentiels —et fort peu connus des touristes, hélas!— tous deux en Espagne: l'extrême idéalisation de la peinture, l'hiératisme d'une figuration grandiose, solennelle, linéaire, majestueusement dépourvue d'anecdotes, est celle des fresques romanes de Catalogne (du XI^{e} et du XII^{e} siècles), réunies au Musée de Barcelone; le naturalisme extrême, anecdotique, passionné et sanglant, l'humanisme baroque, d'un réalisme mouvementé, d'une religiosité touchante et pittoresque, anime les sculptures du XVII^{e} siècle castillan au Musée de Valladolid, le plus important du monde pour l'imagerie baroque.

Ces deux tendances fondamentales de l'art demeurent, en Catalogne et en Castille respectivement, tout au long de l'histoire. L'empreinte romane, classique à sa manière et meditérranéenne, est perceptible jusque dans les grandes cathédrales gothiques du pays catalan: Gérone, Tarragone ou Majorque, et dans les lignes sévères, géometriques des monastères catalans (Pedralbes, Poblet, Santes-Creus), où jusqu'au XV^{e} siècle triomphe la ligne horizontale —une architecture qui enthousiasmait Le Corbusier. Tandis que l'expressionisme baroque, populiste et quelque peu cruel est dejà perceptible dans l'art castillan du XV^{e} et apparaît encore chez Goya, au XIX^{e}, et chez des peintres presque contemporains, comme Zuloaga.

CONTRASTES HISTORIQUES

J'ai aussi parlé de contrastes entre deux époques qui se suivent, dans l'histoire, et ne se ressemblent pas; voire, qui s'opposent. On ne saurait imaginer de contraste plus frappant, dans tous les domaines de

la vie, publique et privée, de la politique et de la culture, que celui des deux moitiés du XVI[e] siècle, les regnes respectifs de Charles-Quint et de Philippe II. Celui de l'Empereur, tout ouvert vers l'extérieur, brillant, heroïque, à la fois conquérant et dilapidateur, l'époque de la grande crise de conscience des catholiques, stimulée par la Renaissance, l'influence d'Erasme, la Réforme et le scandale du Sac de Rome par Charles-Quint lui-même. Celui de son fils, Philippe II, nationaliste, sévère, ascétique et constructeur; l'époque où l'Espagne se replie sur elle-même pour mieux vivre sa vie intérieure, l'époque des grands saints et des ecrivains ascétiques et mystiques.

Contraste aussi du XVII[e] siècle baroque, passionnément religieux et foncièrement original, avec le XVIII[e], raisonneur, sceptique, classiciste, soumis à l'influence française, qu'ont amenée les Bourbons.

III. L'ESPAGNE CATHOLIQUE

Les attitudes vitales changent du tout au tout. La foi catholique demeure: ce même peuple espagnol que Menéndez Pelayo déclarait divers «dans tout ce qui peut diviser un peuple», il le déclarait aussi «un dans sa croyance religieuse». Voici un point capital pour comprendre le génie de l'Espagne.

L'Espagne est un pays catholique. Elle l'a toujours été, depuis les premiers siècles du christianisme, et comme pour nul autre pays le catholicisme est devenu le moteur le plus puissant de son histoire et la source la plus profonde de son inspiration. Et je dois ajouter —pour venir à l'encontre d'une possible objection— que l'Espagne est toujours un pays catholique. Du moins par le fait aisément contrôlable que tous les Espagnols sont baptisés et que presque tous meurent dans le sein de l'Eglise. De ceux qui sont morts en une année dans les villes de plus de 100.000 habitants, 1% seulement fut enterré en terre non-bénie. Et dans ce 1% sont comptés les suicidés, les enfants morts sans baptème et le 0,20 pour mille de protestants qu'il y a en Espagne! Le moment actuel est même de pleine affirmation catholique. Après les années difficiles de la République, qui ont vu le Gouvernement s'opposer à l'Eglise, après les heures tragiques de la persécution sanglante, totale, pendant la guerre civile, l'ambiance officielle est aujourd'hui entièrement favorable au catholicisme. L'Eglise connaît la paix extérieure. Tout le monde a pleine conscience que l'Espagne est catholique. Tous, jusqu'à l'homme de la rue, acceptent comme un fait cette appartenance religieuse, que personne ne met en discussion. Mieux, quelques-uns s'en enorgueillissent: «L'Espagne est

catholique —disent-ils—, la nation la plus catholique du monde», sans se rendre compte du pharisaïsme naïf que cette affirmation renferme.

Unanimité impressionnante! Irons-nous jusqu'à admettre que la foi anime la vie entière des Espagnols et que ces 28 millions d'habitants — moins 1%— pratiquent tous leur religion? Ce serait trop beau! En fait, pour beaucoup, s'ils naissent et s'ils meurent dans l'Eglise, ils éprouvent aussi pas mal de peine à vivre selon sa loi. Les statistiques d'une ville moyenne de la grande banlieue de Barcelone parlent de 50% de présence à l'eglise le dimanche —ce qui n'est pas mal! Mais celles des quartiers prolétaires ramènent le chiffre de la pratique dominicale à 10 ou même à 5 % —ce qui nous rapproche sensiblement des pays dits déchristianisés. Parmi les absents du culte dominical il y a un petit nombre de bourgeois, quelques intellectuels et —hélas!— beaucoup d'ouvriers.

J'ai bien l'impression qu'une etude fouillée de sociologie religieuse dans une paroisse espagnole[2] aurait des résultats somme toute analogues à ceux que nous connaissons bien par ailleurs. Laissons donc de côté ce chapitre, qui aurait besoin de bien plus larges développements, et jetons un rapide coup d'œil sur les aspects pourrait-on dire psychologiques du catholicisme espagnol. Je veux dire l'influence des vicissitudes de l'histoire d'Espagne sur la religiosité de son peuple.

Pendant huit longs siècles du moyen âge —de l'invasion musulmane en 711, jusqu'à la prise de Grenade par les Rois Catholiques en 1492—, les formations politiques de la Péninsule Ibérique (quatre royaumes chrétiens, Aragon, Navarre, Castille et Portugal, et les Etats musulmans) se sont agglutinés dans une lutte presque permanente. Lutte de caractère national, sans doute, mais aussi et surtout de caractère religieux. C'est la *Reconquista,* la lente reprise progressive du territoire de la chrétienté sur l'Islam. Ce qui n'a pas été sans marquer la vie religieuse de ces peuples d'un caractère militant, combattif. Cela est vrai surtout du royaume de Castille. Ayant fini 250 ans plus tôt la reconquête de leurs territoires respectifs, Catalans et Portugais eurent les mains libres pour se consacrer à d'autres entreprises. La Méditerranée pour les uns, l'Atlantique pour les autres offraient un exutoire plus que suffisant à leur force d'expansion. Toutefois, dans un si long affrontement, les ennemis —ici la chrétienté et l'Islam— ne font pas que se combattre. Ils échangent aussi entre eux des valeurs de culture et même des attitudes religieuses. L'exemple le plus remarquable d'interpenétration des cultures est la fameuse école de traducteurs de Tolède, par où est entré dans le moyen âge latin, à travers l'arabe, rien moins que la philosophie aristotélicienne. Quant aux échan-

ges religieux, ils sont parfois conscients. Et il est remarquable de voir Raymond Lulle christianiser les modes de penser —et même de prier— des Arabes, afin de pouvoir mieux leur prêcher la véritable foi. Le plus souvent ils sont inconscients. En fait, la «guerre sainte» des musulmans, le *djihad,* a sûrement laissé aux chrétiens espagnols un goût pour le combat de Dieu, que nous trouverons difficilement dans d'autres latitudes.

Puis, lorsqu'au XVI[e] siècle, l'Espagne est parvenue au zénith de sa puissance politique et de sa grandeur culturelle, elle s'est donnée encore une double mission religieuse. D'une part, christianiser un continent tout entier, en même temps qu'elle le colonisait, —et c'est de nouveau un terme militaire, celui de *conquistadores*, qui designe les héros de la prise de possession par le roi d'Espagne des immenses étendues de l'Amérique devenue latine. D'autre part, la défense de l'orthodoxie la plus pure, la plus intransigeante face a la Réforme protestante, —à l'intérieur, par le Tribunal de la Sainte Inquisition; a l'extérieur, par les armes, tout au long des campagnes épuisantes auxquelles l'Espagne donne son sang et son or au XVI[e] et au XVII[e] siècles.

Rien de plus facile, après tant de sang versé, que d'établir une équation entre les intérêts de la foi et ceux de la monarchie espagnole. Et surtout «ce penchant à confier le succès de la cause chrétienne aux alternatives du combat et à craindre que la religion s'effondrerait si ses défenseurs étaient vaincus sur le champ de bataille», qui est resté pour les siècles à venir et que dénonçait le plus grand penseur chrétien du XIX[e] espagnol, Jaime Balmes: double tendance, extrêmement dangereuse, à confondre les intérêts temporels d'un Etat et les intérêts supra-temporels du christianisme, ainsi qu'à livrer à des moyens impurement humains la défense des valeurs surnaturelles.

Du côté des arts et des lettres, l'inspiration religieuse est prédominante. Certes l'Espagne a aussi produit des œuvres purement profanes d'une valeur artistique incomparable. *La Célestine* et *Don Quichotte,* la peinture de Velázquez et celle de Goya sont là pour le prouver. Mais il est plus que probable que nul autre pays chrétien n'a donné une telle proportion d'artistes religieux et même de Saints écrivains! —ou d'œuvres de caractère sacral. A part Cervantès, la plus puissante originalité de la littérature espagnole ce sont les écrivains ascétiques et mystiques et le théâtre religieux. Qui dit littérature espagnole du Siècle d'or, dit sans doute Cervantès, mais il dit tout autant —de nos jours specialement— Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix. Et en plein XVII[e] siècle, alors que l'homme remplissait les théâtres européens de

ses conflits titanesques ou cocasses, dans la tragédie comme dans la comédie, peu après Shakespeare et en même temps que Corneille et Molière, Calderón de la Barca animait sur la scène espagnole un theâtre non moins vivant, fait d'idees théologiques et de personnages abstraits, dans ses grandioses *autos sacramentales.*

Faut-il dire cependant que cette longue prédominance des valeurs religieuses à travers l'histoire, de même que l'unanimité catholique actuelle, recouvrent des manières fort différentes de vivre la foi, variables selon les tempéraments individuels et collectifs, selon les époques et selon les regions? On le conçoit aisément si l'on se rappelle les complexités de l'Espagne.

Il a été reproché par exemple au catholicisme espagnol d'être excessivement formaliste, extérieur, trop attaché aux formes de dévotion sensibles —et même spectaculaires: tout le monde connaît les processions espagnoles et tous les voyageurs ont éte frappés de l'éclat des grandes cérémonies, auxquelles assistent toujours les autorités civiles et militaires, sanglées dans leurs beaux uniformes chamarrés— en contraste avec la pauvrete bâclée des messes paroissiales ordinaires. Et pourtant, tout n'est pas faux, loin de là, dans les usages pieux de l'Espagne, —signes extérieurs d'un sincère attachement à l'Eglise et d'une piété sans feinte. Il devait en être pire que maintenant au XVI[e] siècle, en fait de formalisme, de dévotions routinières ou tapageuses! Et c'est quand même de ce milieu-là que sont sortis les plus grands mystiques contemplatifs de l'histoire chrétienne et tant et tant d'autres maîtres du recueillement et de la vie spirituelle!

A un tout autre moment, au moyen âge cette fois, alors que la lutte contre l'Islam battait encore son plein et était en train de marquer le catholicisme espagnol de son sens belliqueux, nourri de l'idee de croisade, un grand apôtre catalan, le laïc franciscain Raymond Lulle, se faisait le héraut de l'esprit missionnaire et allait jusqu'à s'opposer formellement au principe d'employer la force pour conquerir les âmes des infidèles. On peut dire en stricte justice que Raymond Lulle a été, au moyen âge, le «Docteur des missions», le premier grand théoricien de la missiologie.

Au XVI[e] siècle encore, n'est-ce pas un Espagnol de la première génération des colonisateurs du Nouveau Monde, Frère Bartolomé de Las Casas, evêque de Chiapas au Mexique, qui se fit le défenseur ardent et passionné des Indiens face à la convoitise des «conquistadores»? Et n'est-ce pas le puissant Charles-Quint le seul empereur de l'histoire universelle qui se soit décidé a ordonner, le 16 avril 1550, l'arrêt de toutes les conquêtes

dans le Nouveau Monde, jusqu'à ce qu'une commission de théologiens se soit prononcée sur la licéité de telles conquêtes, même si elles ne prétendaient avoir d'autre but que la christianisation des indigènes ?

Voici enfin, bien plus près de nous, deux grands esprits qui furent contemporains: un prêtre catalan, de famille bourgeoise, Jaime Balmes (que j'ai déjà cité), et un laïc de l'autre bout de l'Espagne, Donoso Cortés, le noble «hidalgo» d'Estremadure. Le prêtre, certes dans la plus sévere orthodoxie pour les questions de foi, représente dans le temporel les positions les plus ouvertes, les plus susceptibles d'amener l'apaisement, ou mieux encore la réconciliation nationale après sept ans de guerre civile entre absolutistes et liberaux; le laïc, en revanche, celles que nous pouvons qualifier d'intégristes. Aux dires de Menéndez Pelayo, qui a établi entre les deux un parallèle, ils n'ont en commun qu'un seul point: la cause catholique, qu'ils mettent l'un et l'autre la même ardeur à défendre, par des procédés diamétralement opposés.

IV. LE TEMPÉRAMENT ESPAGNOL

INDIVIDUALISME

Quelques traits psychologiques pour compléter ce portrait. En Espagne on voit grand, cela est connu. On entreprend facilement des oeuvres grandioses. Mais on a de la peine à les mener a bien; ou encore on s'en lasse bientôt une fois achevées. On construit volontiers, mais on n'entretient pas les bâtiments publics. De la même manière qu'on se refuse au labeur obscur qui rend durables les conquêtes. Un grand Espagnol du XVII^{e} siècle, Baltasar Gracián le disait déjà: «l'impatience est la marque des Espagnols, comme la patience est l'avantage des Hollandais; ceux-ci finissent les choses, les Espagnols s'en debarrassent; ils suent jusqu'à vaincre la difficulté, mais ensuite ils se contentent de la victoire et ne songent pas à en parfaire les résultats».

Serait-ce une conséquence de cet individualisme foncier que tous les observateurs ont fait ressortir comme un trait fondamental du caractère espagnol? Chacun ici —dit-on— «tiene un rey en el cuerpo» (porte un roi dans son corps). Bien des travers du tempérament espagnol proviennent de cet individualisme, de même que ses plus étonnantes réussites. Des entreprises de géants sont dues à l'initiative privée. Même la découverte et la colonisation d'Amérique: les Colomb, les Cortès, les Pizarre partaient de leur propre chef, équipaient leurs troupes —souvent en dé-

pit de l'opposition des représentants de l'autorité royale— et ils faisaient ensuite cadeau au roi de la souveraineté sur les terres nouvelles.

Sur le plan religieux, l'individualisme a un grand côté positif: l'immense désir de faire son salut personnel, de s'assurer le ciel. De là un surcroît de dévotions privées —ce qui est peu de chose—, mais aussi, chez les âmes d'élite, un admirable élan de mysticisme. Et il ne faut pas croire que dans cette terre d'élection de la plus authentique mystique chrétienne la voie illuminative soit le privilège de quelques moines émaciés, éloignés du monde. Rien de plus réaliste que le Carmel de sainte Thérèse, dans une plénitude de vie contemplative, d'union totale avec Dieu, sans perdre pour autant le contact avec la société de son temps. Et toujours, parmi les meilleurs, un grand sens de la vocation personnelle, un désir de perfection évangelique qui se traduit dans le nombre étonnant de magnifiques vocations religieuses, chez les hommes et chez les femmes.

Mais les mauvais côtés de cet individualisme à outrance sont graves. Il provoque un terrible manque de sens pour le bien du prochain et même un manque de sens de l'Eglise. Les apôtres de l'action sociale le savent bien, eux qui ont tant à faire pour essayer d'implanter en Espagne le sens social du christianisme! L'absence de sentiment communautaire constitue un empêchement au renouveau liturgique, de même qu'elle provoque l'indifférence du bourgeois face à la question ouvrière. Dans l'ordre moral, elle va plus loin encore: l'Espagnol est assurement patriote, mais il saisit difficilement les exigences du bien commun, surtout en temps de paix, et il ne se soumet presque jamais librement à une discipline civique; «hecha la ley, hecha la trampa» (avec la loi, on fait le passe-droit), dit un autre proverbe. C'est pourquoi le peuple espagnol est un peuple très difficile à gouverner: il est intelligent, mais toujours prompt à la critique et souvent il manque de respect à l'autorité, —surtout à la personne qui en est investie. Gracián le disait aussi dans sa belle langue baroque: «le héros qui aurait echappé à l'ostracisme des Atheniens, succomberait à la critique des Espagnols».

Et lorsque cette attitude critique se joint à l'attitude dogmatique («c'est moi qui possède la vérité»), chose fréquente en Espagne, il se crée une conscience messianique d'une effroyable puissance de destruction. Ce phénomène est typique chez les forces minoritaires, qu'elles soient religieuses ou politiques ou même sportives.

La contrepartie de cet individualisme se trouve dans la sensibilité extrême de l'Espagnol pour tout ce qui touche à sa bonne renommée auprès de ses semblables. Le grand thème dramatique de tout le théâtre

classique espagnol est celui de l'«honneur». Honneur qui est essentiellement une valeur sociale, l'estime dans laquelle un gentilhomme est tenu; une notion, en somme très voisine de celle de la «fama», la renommée, presque synonyme de la «honra», la considération sociale. Pour un peu, la sensibilité devient susceptibilité et le sens de l'honneur engendre le tragique «point d'honneur», qui a rempli de cadavres la scène espagnole. Aujourd'hui encore, au beau milieu de notre civilisation bourgeoise, le désir de «quedar bien» (une phrase intraduisible, que l'on peut rendre seulement par «faire bonne impression» sur les autres) demeure un des stimulants principaux de la conduite individuelle et collective. Ce grand, ce génial individualiste qu'était Don Miguel de Unamuno aimait à se considérer soi-même une «vox clamantis in deserto» —mais un désert peuplé de vingt millions de spectateurs, ajoutait un humoriste.

IDÉALISME — RÉALISME

Un autre caractère de l'homme espagnol et de ses oeuvres est marqué par le binôme idéalisme-réalisme. Ce sont comme les deux pôles entre lesquels l'âme espagnole est en tension. «Scylla et Charybde» de la littérature espagnole ce sont d'après Dámaso Alonso les deux tendances extrêmes vers la réalité et vers l'idéalisation qui se partagent —nous l'avons dit plus haut—l'art de ce pays. L'image éternelle de Don Quichotte, chevalier de l'idéal, que la figure oblongue de son fidèle écuyer Sancho doit toujours ramener à une réalité hostile, en est un autre symbole. L'adhésion profonde, irréversible, à un idéal rend l'homme espagnol le moins apte du monde au jeu d'un gouvernement parlementaire et représentatif: l'accord entre les hommes se base souvent sur un compromis; or, l'Espagnol déteste le compromis, qu'il qualifie presque grossièrement de *pasteleo* —compromission. Le rapport des forces en Espagne est trop souvent dominé par ce «tout ou rien», contre lequel Jaime Balmes se dressait déjà en 1840: «Gardez l'absolu pour les choses absolues, disait-il à ses compatriotes; la politique n'est pas la science de l'absolu, mais l'art du possible; au lieu de tout ou rien, dites sinon tout, du moins quelque chose»! Mais Balmes échoua dans son dessein de reconcilier les deux Espagnes des guerres civiles: suspect à la gauche, «traître» pour la droite, il mourut à 38 ans abreuvé de calomnies et abandonne de tous.

Il y a mieux que cela, grâce à Dieu, dans l'idéalisme espagnol. Idéalisme et réalisme ne s'opposent pas nécessairement. Et le réalisme est souvent bien autre chose qu'une littérature naturaliste et amorale. Il y a surtout en Espagne un merveilleux «réalisme surnaturel», un sens très

pur des réalites surnaturelles, non pas abstraites, non pas idéales, mais plus réelles encore que les choses de la terre: c'est le sublime réalisme des mystiques, celui qui éclaire toute la peinture du Gréco (songez aux deux plans, terrestre et céleste, de la grande toile de l'Enterrement du Comte d'Orgaz). Il y a aussi un «réalisme humaniste», un réalisme psychologique, né du besoin d'individualiser les êtres, même les créatures fictives de l'art, du besoin de rendre les choses concrètes. Tout comme il y a un réalisme populiste, celui qui a été capable de faire entrer l'homme du commun —sans gloire et sans panache, mais avec toute sa richesse proprement humaine— dans le grand art. C'est ainsi que l'Espagne a pu créer le roman moderne. Les étapes littéraires de cette création, de valeur universelle, s'appellent *La Célestine, Lazarillo de Tormes* et surtout, surtout, *Don Quichotte.*

POPULISME

Cela m'amène à relever dans la culture espagnole un troisième caractère: la tradition artistique y est en bonne partie populaire, c'est un art des majorités, opposé à l'art raffiné qui n'est destiné qu'a une élite. On a parlé souvent de l'esprit «démocratique» de l'Espagne, que son art traduit. L'expression est juste si l'on parle de valeurs culturelles du peuple et *pour* le peuple. Elle le serait moins si l'on songeait à un gouvernement *par* le peuple. Toute la litterature médiévale et classique exalte les valeurs de ce peuple et l'honneur que défend le théâtre du Siècle d'or n'est point un apanage de la seule noblesse. Le respect et même l'admiration pour ce peuple ne sont guère exagérés. Chesterton admirait lui aussi la profondeur de vraie culture qu'il rencontrait chez des paysans illettrés. Il n'y a guère d'écart entre la meilleure langue littéraire et celle que parle le peuple de Valladolid ou de Burgos.

Mais ici encore il y a une contrepartie. Les éloges décernés au bon peuple cachent souvent une bonne dose de paternalisme. En réalité, le peuple se sent abandonné des dirigeants et sa réaction, souvent violente, s'est manifestée dans ce phénomène historique remarquable du syndicalisme anarchiste.

ANTICLÉRICALISME

Le fossé entre la bourgeoisie et le peuple travailleur n'est pas propre ni exclusif de l'Espagne, bien sûr! Mais en Espagne ce fossé —et ses conséquences dans l'ordre de la sociologie religieuse— sont d'autant plus douloureux, pitoyables, que le peuple demeure psychologiquement

religieux. Et plus encore que psychologiquement, vitalement. Il le prouve au moments esentiels de la vie: la naissance, le mariage, la mort. Malgré son éloignement de la pratique quotidienne, le peuple espagnol aime l'Eglise et il sent la nostalgie de l'enfant prodigue. D'où son anticléricalisme. Car, enfin, —paradoxe des paradoxes!— il y a de l'anticléricalisme en Espagne. C'est un phénomène qui n'apparaît pas au premier abord et qui ne frappe pas l'étranger —impressionné, lui, plutôt par l'apparence contraire, le cléricalisme. Et c'est un phénomène dû en bonne partie à la réaction contre l'ambiance cléricale. Mais lorsqu'on parle d'anticlericalisme il faut s'entendre. Car ce mouvement irraisonné qui oppose le peuple au clergé revêt des formes très diverses selon les contrées. En Espagne, l'anticléricalisme est «sui generis»; souvent larvé, inexprimé; parfois, au contraire, plus extériorisé que vraiment ressenti. Mais un anticléricalisme qui ne procède jamais d'un mouvement de mépris pour l'Eglise. Il tire son origine plutôt d'une exigence plus grande à l'egard du clergé; en somme, d'un mouvement de dépit, d'amour déçu, de souffrance et, j'allais dire, d'abandon.

Trop souvent, l'Espagnol, dans les circonstances normales de la vie, sera faible, il ne vivra pas chrétiennement. Jusqu'au dernier jour, où il demandera pieusement les Sacrements. D'autres, catholiques apparemment convaincus, ne ressentiront guère le problème personnel des rapports entre la foi et la raison —ni même les exigences profondes de la charité spirituelle. Mais aux heures suprêmes, l'Espagnol trouve toujours un courage splendide. En 1936, face à la persecution sanglante, on n'a pas connu une seule apostasie. Par milliers, des catholiques très moyens, très médiocres, très insuffisants, ont affronté courageusement les outrages et même le martyre.

* * *

L'Espagne est tout cela. Et bien d'autres choses encore. Le tableau que j'ai brosse voulait être objectif. A-t-il pu paraître trop sévère? Je tenais avant tout à eviter le panégyrique conventionnel. Je ne pourrai en tout cas pas le finir sans un grand acte d'amour pour ce pays —qui est le mien— et de confiance dans l'immense réservoir d'énergies spirituelles qui se cachent en son âme, complexe et tourmentée.

Dans son corps, l'Espagne est un organisme multiple, composé d'éléments très divers. Et c'est là sa richesse. Son âme, elle, vit dans une tension permanente, prête presque à se déchirer. Chacune des valeurs

qui lui sont propres nous l'avons vue sollicitée par deux pôles d'attraction opposés. Un grand Espagnol, comme le pays lui-même angoissé, partagé, livré au démon du sentiment tragique de la vie, le grand esprit agonique que fut Don Miguel de Unamuno sentait vivre en lui deux âmes, celle d'un traditionnaliste et celle d'un progressif, dans un affrontement sans cesse renouvelé, toujours fertile. Chaque fois que ces deux âmes —les deux Espagnes qui se sont si souvent combattues les armes à la main— ont collaboré harmonieusement, non pas dans une unanimité impossible dans les choses de ce monde, mais dans un dialogue fécond et serein, un nouvel âge d'or s'est levé pour l'Espagne.

Lyon, 1960

NOTES

1. Traduction de MATHILDE POMÈS, *Les Cahiers du Journal des Poètes,* N° 56, 1938, page 56.
2. La meilleure est celle de JESÚS MARÍA VÁZQUEZ, O. P., *Así viven y mueren. Problemas religiosos de un sector de Madrid,* Madrid, 1958.

DIPENDENZA E INDIPENDENZA*
DELLA LETTERATURA CATALANA

La rinascita delle letterature scritte nelle lingue di diffusione limitata è stata, dal Romanticismo in poi, un fenomeno d'intensità crescente e di portata sempre più generale. Se inizialmente questa rinascita era caratterizzata da una buona dose di regionalismo conservatore oggi ne siamo ben lontani. Nella scelta di una lingua autoctona come strumento di creazione letteraria, il desiderio di rinnovamento pesa più dell'istinto di conservazione, e l'apertura angosciata verso i problemi dell'uomo contemporaneo, su scala mondiale, più della volontà di trincerarsi dietro ad una mistica rurale e tradizionalista. Anche in questo caso il fatto artistico traduce spesso un atteggiamento polemico rispetto al conservatorismo. Lo scrittore, nella sua ricerca d'autenticità umana, manifesta dappertutto un'aspirazione di portata universale che possiede un indubbio significato politico (attribuendo al termine «politico» nell'opera d'arte il senso pieno di rappresentazione sociale e storica), ma che esprime soprattutto l'intenzione, radicalmente attuale, di stabilire un rapporto adeguato tra la parola e l'oggetto, tra il linguaggio e la realtà del mondo contemporaneo.

Venendo all'area mediterranea, è da osservare che in essa abbondano le lingue cosiddette «minori» (ed è lecito chiedersi in che cosa è «minore» una lingua all'infuori della tiratura delle sue edizioni economiche!). Purtroppo la riscoperta di tale movimento di rinascita non ha avuto a tutt'oggi la fortuna d'attirare l'attenzione di molti. Penso innanzitutto al mondo universitario come al meglio preparato a capire e interessarsi a queste letterature: quanto poche sono le tesi, quanto è esiguo il numero degli studi seri dedicati ad opere scritte in queste lingue, di qualunque importanza esse siano![1] Il grande pubblico, da parte sua, necessita di traduzioni per potervi accedere. Ma chi dunque tra i « lettori » delle grandi case editrici a Parigi, a Milano, a Buenos Aires, a Mosca e a Nuova York legge il catalano? —si domandava recentemente Joan Fuster[2]. E al catalano aggiungerei volentieri il provenzale e il serbocroato, per quanto concerne il mondo mediterraneo, e poi il danese, le lingue dell'India, l'arabo o più semplicemente l'olandese.

*Tradotto da CECILIA FOLETTI-SUGRANYES.

In questa situazione di trascuratezza troppo generalizzata un libro importante rappresenta un'eccezione da mettere in evidenza. Constato con soddisfazione che il libro di Fausta Garavini, *L'Empèri dóu solèu,* edito in una collezione italiana così autorevole come i «Documenti di filologia», rientra in quest'esigua schiera[3]. Questo lavoro esce da una scuola reputata, competente e severa il cui ispiratore è un eminente filologo, Gianfranco Contini, di Firenze: di lui ritroviamo l'impronta e persino lo stile in ogni pagina del libro. Lo studio critico approfondito di una folla d'autori, l'acutezza delle analisi stilistiche interamente nuove, il quadro d'insieme sulla produzione occitanica moderna e contemporanea permettono di considerare quest'opera come un modello nel suo genere e ci auguriamo di vederne delle analoghe dedicate ad altri settori letterari.

Tuttavia ci si chiede perchè questo studio sia stato posto sotto un'epigrafe che può essere qualificata per lo meno come allarmante. *La ragione dialettale nella Francia d'oc,* così suona il sottotitolo. Il vocabolo «dialettale» appartiene al campo della linguistica—dove il significato stesso del termine «dialetto» e la sua contrapposizione a «lingua» è estremamente discutibile e discusso. Si tratta, fra l'altro, di una polemica in cui elementi affettivi e pregiudizi nazionalistici hanno un ruolo capitale. Non vedo dunque l'utilità d'impiegare una denominazione così confusa per caratterizzare una letteratura, tanto più che i dialettologi considerano correntemente come oggetto del loro studio un «linguaggio naturale», «che non ha conosciuto se non raramente l'onore di essere impiegato come lingua scritta»[4]; ciò che proprio lo contraddistingue rispetto alle lingue «letterarie». Persino a proposito del libro della Garavini si potrebbe temere che le polemiche circa l'appartenenza «dialettale» della letteratura d'espressione occitanica pregiudichino l'apporto eminentemente valido dello studio stesso.

La questione sollevata può essere considerata come un semplice problema di terminologia: infatti il mio stimato collega Henri Giordan ha intitolato così l'esame critico del libro della Garavini[5]. In pratica però, l'autrice e il critico hanno ampiamente superato questo punto di vista. E i commenti dell'uno sul lavoro coscienzioso dell'altra hanno contribuito eficacemente —tale è la mia impressione— a «cogliere la realtà della letteratura occitanica».

Ed è questo che importa. Per conto mio, vorrei proporre che negli studi di letteratura comparata si rinunci all'impiego di nozioni linguistiche cosl imprecise o mal definite come quelle di lingua, dialetto o «patois», termini che conducono fatalmente a polemiche di prestigio.

L'essenziale, a questo punto, consiste nell'identificazione di un certo numero di settori letterari, ben definiti circa le loro componenti geografiche e linguistiche, e nel tentativo di «situarli» gli uni rispetto agli altri nelle loro relazioni di dipendenza o indipendenza.

Apparirà così chiaramente che la situazione italiana, per cui è stata forgiata la nozione di letteratura «dialettale», è del tutto diversa da quella della produzione letteraria in lingua d'oc nel mezzogiorno della Francia e più distante ancora da quella della letteratura catalana. La Garavini ne è del resto perfettamente consapevole. È sua e nostra opinione che la situazione italiana è caratterizzata dalla coesistenza di letterature dialettali: infatti, a causa dell'assenza secolare di un centro politico, ogni provincia ha avuto sufficiente vitalità per situarsi in rapporto dialettico con un'unità ideale di cultura «sovraprovinciale»[6].

In Francia le cose si sono svolte in modo affatto diverso: il dialogo tra le province si è completamente interrotto nel XVI secolo per lasciar posto ad una sudditanza culturale, in larga misura liberamente accettata, verso Parigi, centro indiscusso. Dopo una lunga indagine attraverso tutta la letteratura in lingua d'oc dalla Rinascenza tolosana del 1610 fino ai nostri giorni, la Garavini si vede costretta a concludere che la produzione occitanica non ha dato alla letteratura francese un contributo che quest'ultima abbia utilizzato, mentre ne ha subito l'influenza a più riprese[7]. Ciò significa che essa non si è situata rispetto alla letteratura nazionale in un rapporto d'integrazione, bensì di alienazione e di dipendenza —oppure, in determinati momenti e per reazione, di antinomia.

Per quanto concerne la letteratura catalana, essa si situa in una posizione di totale indipendenza rispetto alla letteratura del resto della Spagna. Tale era certamente la situazione nel Medioevo, quando le regioni di lingua catalana costituivano un'entità politica ben distinta dal regno di Castiglia. Ma la situazione si ripeté in modo sorprendente dopo la rinascita moderna del XIX secolo, che ha trovato il suo slancio nell'efferverscenza romantica. Se il criterio 'dialettale' ritrova qui la sua validità, sarà in una prospettiva piuttosto inattesa: sono infatti le manifestazioni letterarie della Catalogna propriamente detta, di Valenza, di Maiorca e del Rossiglione che si situano, relativamente all'unità ideale «letteratura catalana», nella feconda tensione dialettica della «ragione dialettale» italiana dei secoli passati. La restaurazione grammaticale di Pompeu Fabra per il catalano moderno costituisce la consacrazione definitiva di una lingua normalizzata, frutto dell'analisi paziente ed erudita dell'antico catalano e delle sue modalità dialettali[8]. E la letteratura continua a svilupparsi

si nei diversi «paesi di lingua catalana» con una notevole autonomia rispetto al centro intellettuale di Barcellona: testimoni ne siano il romanziere Llorenç Villalonga a Maiorca, il saggista Joan Fuster e il poeta della «nova cançó», Raimon, a Valenza. In questo quadro il posto occupato dal Rossiglione è più singolare. Benché gli scrittori della Catalogna francese abbiano senz'altro accettato le riforme linguistiche dell'Institut d'Estudis Catalans, bisogna riconoscere loro una duplice dipendenza: essi fanno incontestabilmente parte del movimento letterario catalano, ma devono sentirsi solidali con gli scrittori in lingua d'oc poiché si trovano in una situazione locale analoga rispetto alla letteratura francese[9].

* * *

La poesia catalana delle origini si identifica con quella dei trovatori. Nel sec. XII, tutta la Provenza è soggetta alla supremazia dei re catalani della corona d'Aragona, e il prestigio di questa poesia di corte in una civiltà di tipo feudale provoca non solo l'adozione dei modelli, ma persino della lingua provenzale in Catalogna. L'eredità letteraria dei trovatori non è raccolta dalla Francia del Nord, trionfatrice a Muret (1213), ma dalla Catalogna dove si prolungherà prima in provenzale, poi in un provenzale rigonfio di catalanismi e da ultimo, fino al XIV e persino XV secolo, in un catalano pieno di provenzalismi[10]. Dopo Muret, Ramon Vidal de Besalú (in provenzale Raimon Vidal de Bezaudun), Cerverí de Girona e Pere Salvatge sono gli ultimi grandi trovatori del XIII secolo degni di questo nome.

Non considerando la possibile esistenza di una poesia popolare in lingua autoctona[11], il genio catalano si manifesta per la prima volta e in modo del tutto indipendente nella prosa. Dalla fine del XIII secolo, l'opera immensa di Raimondo Lullo compie il prodigio, unico nella storia letteraria, di creare in una lingua nascente grandi romanzi di portata enciclopedica, quali *Blanquerna* e *Félix o Llibre de les meravelles del món,* oppure trattati di teologia e filosofia, aprendo così alle lingue romanze campi fino a quel momento gelosamente riservati al latino. Lullo ricorre spesso nelle sue opere di carattere religioso a mezzi propriamente letterari, lirici o descrittivi, per «far passare» il suo messaggio; infatti questo pensatore e filosofo è innanzitutto un riformatore appartenente alla famiglia francescana e fratello cadetto di Ruggero Bacone. Egli prende deliberatamente a prestito dagli arabi procedimenti di pensiero e mezzi d'espressione poetica, ed è il primo che osa abban-

donare anche in poesia la lingua provenzale per parlare al popolo da cui vuol essere capito[12].

Fino al XIV secolo non è dunque possibile registrare dei legami di mutua dipendenza tra le letteratura ispaniche in lingua catalana e in lingua castigliana[13]. Dal 1320 in poi, se si vuol parlare di influenza, essa si muove piuttosto dall'oriente verso l'occidente. Vediamo così uno dei primi scrittori castigliani che manifesti una volontà stilistica cosciente, Don Juan Manuel, prendere come modello Raimondo Lullo, e anche un secolo dopo dei castigliani come il Marchese di Villena e l'Arciprete di Talavera vengono a Barcellona e a Valenza in cerca di un ambiente letterario più denso del loro.

A questo punto le novità letterarie europee penetrano nella penisola iberica sia attraverso le traduzioni catalane, sia tramite le opere originali di questa letteratura. È l'epoca in cui i re d'Aragona sono riusciti a creare nel Mediterraneo una vera e propria talassocrazia catalana e non stupisce il fatto che la letteratura istituisca degli scambi con le letterature esterne a quelle della penisola. Tali scambi erano diventati più difficili per la letteratura castigliana dopo che la strada di San Giacomo era meno frequentata e da quando la Castiglia era travagliata da una lunga serie di lotte civili, dovute principalmente a ragioni dinastiche. Opere destinate ad esercitare un'immensa influenza in Ispagna come i romanzi cortesi, il *Tristan,* la *Quête du Graal,* il *Trésor* di Brunetto Latini o la *Historia destructionis Troiae* di Guido delle Colonne sono state tradotte in catalano tra il 1360 e il 1390, nel momento in cui la storiografia catalana raggiungeva una straordinaria ed originale maturità.

Si constata uno sviluppo analogo nei prodromi dello sbocciare umanistico del Rinascimento o dell'influenza italiana che diverrà totalmente predominante nella Spagna del XV e soprattutto del XVI secolo. Gli storici latini furono tradotti a Barcellona nel XIV secolo e la prima versione di un testo del Petrarca fu fatta in catalano dal segretario reale Bernat Metge nel 1388, tredici anni appena dopo la morte del poeta. Le due traduzioni della *Divina Commedia,* quella catalana dovuta a Andreu Febrer e quella castigliana del Marchese di Villena sono dello stesso anno (1429), ascrivibili allo stesso ambiente letterario barcellonese. Il *Decameron* fu copiato nella sua traduzione catalana ancora nel corso dell'anno 1429, mentre la traduzione del *Corbaccio* è stata fatta prima del 1397. Infine il poeta più importante di tutto il XV secolo iberico, e la cui influenza sui grandi lirici del Rinascimento spagnolo è stata più profonda e duratura, è Ausiàs March (1397?-1459), di Valenza[14].

Mezzo secolo dopo la morte di Ausiàs March e la composizione del *Tirant lo Blanc* —l'unico romanzo cavalleresco che abbia pienamente soddisfatto Cervantes[15]—, la letteratura catalana scivola d'un tratto in un lungo periodo di decadenza. Ma l'ultimo apporto di uno scrittore nato in Catalogna alla letteratura spagnola è di valore: Joan Boscà (più comunemente conosciuto sotto il nome castigliano di Juan Boscán), durante una conversazione con l'ambasciatore di Venezia Andrea Navagero nei giardini dell'Alhambra di Granada nell'anno 1526, decide di adottare in spagnolo il verso endecasillabo italiano e procura così a Garcilaso de la Vega e, attraverso lui, a tutto il Secolo d'oro, lo strumento lirico per eccellenza. Una volta ancora la Catalogna rimase fedele al suo ruolo di introduttrice delle correnti letterarie europee. Tuttavia lo stesso Boscà, poeta mediocre, è il simbolo dei tempi nuovi: nei suoi esercizi letterari egli rinuncia deliberatamente al linguaggio vernacolare, senza pertanto produrre alcuna opera di valore nella lingua presa a prestito. In seguito nessun altro autore originario della Catalogna ha legato il suo nome alla letteratura spagnola[17]. Anche nella decadenza il catalano non poteva fornire una prova più lampante di indipendenza letteraria rispetto allo spagnolo!

La situazione è diversa a Valenza, dove tutta una pleiade di scrittori si incorpora alla letteratura castigliana del XVI secolo. Tuttavia, mentre in Catalogna e a Maiorca la lingua vernacolare rimane in vigore nell'uso ufficiale, amministrativo e anche privato fino al XVIII secolo, a Valenza si cerca di staccarsene sempre più. E dunque il caso di parlare di una vera e propria decadenza per i Catalani: infatti la nazione sussiste, pienamente cosciente della sua entità —riconosciuta politicamente dalla Spagna degli Absburgo e difesa militarmente nella guerra del 1640-1645—, ma è svuotata dal punto di vista letterario ed intellettuale proprio nel momento in cui in tutta l'Europa le letterature nazionali traggono dal Rinascimento e dal Barocco quegli umori che definiscono la loro personalità e generano i loro «classici». Uno scribaccino nato in Sardegna durante il XVI secolo nella città catalana di Alghero, Antoni de Lofrasso, firma in catalano «Sard de l'Alguer» la pastorale *Fortuna de Amor* scritta in castigliano[18].

Questo fenomeno di ripiegamento su di sé o, se si preferisce, di malumore collettivo ubbidisce, a livello della creazione letteraria, a cause diverse socio-economiche, politiche e culturali che non mi propongo di analizzare in questo contesto. La situazione è ben differente nel Portogallo dove, nella stessa epoca, si è prodotto un fenomeno concomitante, quello del bilinguismo. Gil Vicente, Saa de Miranda, lo stesso Camoens, ossia i più grandi autori della poesia portoghese, meravigliati a loro vol-

ta della grandezza letteraria nascente della Castiglia del secolo XVI, scrivono gran parte delle loro opere in spagnolo e si schierano così tra i classici delle due letterature. In Catalogna invece si dovrà aspettare il XIX secolo per scoprire l'uno o l'altro spirito realmente creatore ricorrere alla lingua ormai «ufficiale» accanto alla propria. E quasi sempre sarà per motivi extra-letterari di convenienza economica o di costrizione politica più che per ragioni di prestigio.

* * *

Il silenzio della Catalogna durante tre secoli ci fa pensare a quello dei paesi della lingua d'oc dal XIV secolo in poi, ma di nuovo con una grande differenza: la rinascenza dell'Occitania durante il XVI e XVII secolo. Vero è che sono subentrati fattori religiosi e che la lingua d'oc ha servito gli interessi degli ugonotti; tuttavia, intorno al 1610, Guillaume Ader e Pierre Godolin possono essere considerati «non figli, ma fratelli di Racan e di Théophile nella comune paternità di Guarini e di Marino»[19]. Contemporaneamente Vicens Garcia, rettore di Vallfogona, scrive versi in catalano imitando la poesia barocca castigliana di Quevedo, ora cortigiana, ora scatologica. Garcia rappresenta l'unico momento in cui la letteratura catalana dipende da quella della Castiglia. In questo stesso periodo si assiste nei paesi catalani ad un vigoroso rifiorire della poesia popolare, questa volta veramente *dialettale,* nel senso regionalistico e folcloristico del termine.

A partire dalla prima metà del XIX secolo, la rinascita catalana si innesta sulla doppia base costituita da questa poesia popolare e dal culto erudito del medioevo che il romanticismo favorì. Di solito, la *Renaixença* è messa sul conto esclusivo del romanticismo. Ma in seguito ai lavori di Jordi Rubió appare evidente che la rinascita catalana rimane inspiegabile se si prescinde dal rifiorire economico, artistico ed erudito della fine del XVIII secolo[20]. L'uso della lingua vernacolare rappresenta in quel momento sia «un ritorno alla naturalezza che un ritorno alla tradizione»[21], Vengono cosi raggiunte delle correnti del romanticismo europeo che non passano assolutamente attraverso la letteratura castigliana.

Infatti il romanticismo spagnolo affonda direttamente le sue radici nel Secolo d'oro. Lo si riscopre con entusiasmo e come una liberazione dal rigo rismo neoclassicistico. Gli spagnoli prendono coscienza con fierezza della loro tradizione artistica libera, barocca, anti-intellettualistica, che in quel momento attira l'attenzione di tutta l'Europa e in modo par-

ticolare dei tedeschi. Il nobile passato dei catalani è più antico; bisogna risalire fin nel medioevo che non può essere raggiunto prescindendo dall'opera degli eruditi. Per il lettore medio del settimanale barcellonese *El Vapor* il modello si trova in Scozia, nei versi e nei romanzi «medievalizzanti» di Sir Walter Scott. Gli uomini di lettere catalani si sentono ideologicamente più vicini alla linea tradizionalista e cristiana di Chateaubriand che al romanticismo liberale alla maniera di Byron. In questo primo stadio, il non-conformismo di Larra o di Espronceda ha di che spaventare il borghese su cui poggia la rinascita catalana...

E un'opera fondamentale che le dà l'avvio: l'«Oda a la pàtria» di Bonaventura Carles Aribau, pubblicata in *El Vapor* il 24 agosto 1833, di una dignità linguistica e giustezza di tono ammirabili. In seguito, senza insegnamento ufficiale, senz'altra istituzione culturale riconosciuta all'infuori dei *Jocs florals* (concorsi poetici) dal 1859 in poi, si porta avanti il lento lavoro di ricostruzione letteraria su due fronti: quello della tradizione erudita —provenzale— dei *Jocs florals* e quello della letteratura popolare che si vuole avvicinare alla lingua viva —«el català que ara es parla», il catalano come lo si parla al giorno d'oggi.

Alla grande figura di un prete-poeta, Jacint Verdaguer (1845-1902), sarà affidato il compito di dare alla lingua ricchezza e stabilità e, una volta ancora, alla letteratura il diritto di cittadinanza a parte intera tra quelle del mondo. Il catalano scritto di Verdaguer deve alle sue origini paesane la freschezza e spontaneità che gli hanno permesso di conciliare tra loro le due tendenze. Autore di due grandi poemi epici e di un'abbondante poesia lirica, Verdaguer ci invoglia a stabilire un parallelismo con Mistral. Il ruolo tenuto da quest'autore nella letteratura catalana moderna è analogo a quello di Raimondo Lullo nel medioevo. Quando una letteratura vive «normalmente» la sua storia in uno sviluppo coerente, dei fenomeni come Verdaguer e Mistral trovano difficilmente il loro posto: il XIX secolo non presenta nulla di simile né in italiano, né in spagnolo e neppure in francese. Ma non si possono spingere troppo oltre i paragoni. Le epopee di Verdaguer non terminano affatto, come quelle di Mistral, nel celebre «déraciner sur place» di una Provenza ideale e mistica. Verdaguer stesso ha sentito il fallimento della *grande* poesia e ha saputo ritrovare il contatto con le forme vive della poesia popolare. Ad un altro livello, questo semplice fatto di ordine culturale generale dimostra quanto sia diverso l'ambiente catalano da quello provenzale: la corrispondenza tra Mistral e Roumanille si svolge in francese, mentre Verdaguer scrive tutte le sue lettere in catalano —persino quella che inviò il 24 marzo 1879 al più illustre critico spagnolo del suo

tempo, Marcelino Menéndez Pelayo, per ringraziarlo dell'articolo su *L'Atlàntida*[22]. Al di qua dell'opera di Verdaguer, anche la letteratura catalana è entrata in una fase di sviluppo «normale»: nella poesia, nel teatro, più lentamente nel romanzo gli autori si moltiplicano e la qualità si afferma. Mi limito a dare dei punti di riferimento in cui si mette chiaramente in evidenza la disgiunzione con la letteratura spagnola.

Joan Maragall (1860-1911), il poeta della «paraula viva», è contemporaneo di Bergson, di Freud e di Husserl. La sua intuizione creatrice si avvicina a quella del filosofo francese —come pure a quella di Proust: «... jo, que voldria / aturar tants moments de cada dia / per fê'ls eterns a dintre del meu cor!...» («... io che vorrei / fermare tanti momenti di ogni giorno / per renderli eterni nel mio cuore»). Tuttavia il suo vitalismo è temperato dall'ideale di armonia di Goethe, che egli traduce abbondantemente. In Castiglia la generazione corrispondente a quella di Maragall è chiamata «Generación del 98» ed ha alla sua testa Unamuno. E possibile riscontrare un certo numero di punti di contatto tra Maragall e Unamuno, ma anche una differenza essenziale: Unamuno lotta senza sosta contro un mondo decadente, contro una cultura ripiegata su se stessa, che ha subito il crollo del disastro del 1898 e che ha visto svanire il sogno di un impero secolare; Maragall è sostenuto da una società borghese in piena espansione, ricca della sua potenza industriale e già attraversata da fermenti rivoluzionari.

Tutt'intorno il «modernismo» catalano è agitato dall'idealismo neoromantico, incoerente e proteiforme, invaghito di Wagner e di Nietzsche, che ha trovato la sua espressione in un uomo di genio, Gaudí, e in due o tre altri architetti, nella musica di Albéniz, Granados e Amadeu Vives. Nelle isole Baleari, lontano da tanta effervescenza, una scuola brillante di poesia beve alle fonti classiche di Orazio e combina con efficacia parnassianesimo e simbolismo agli echi della letteratura italiana da Carducci a D'Annunzio. Nulla di simile nella letteratura spagnola: i suoi valori sono qualitativamente diversi. In quanto poi alla generazione seguente, quella di Josep Carner (1884-1970), di Carles Riba (1893-1967) e di tanti altri, è sufficiente ricordare che è anche quella di Picasso, di Dalí e di Miró. Il lievito anglosassone e quello di Valéry, unito all'umanesimo intellettuale, nel senso pieno del termine in Riba, e anche quello del futurismo (J. Salvat-Papasseit) e del surrealismo (J. V. Foix) hanno formato una volta ancora il gruppo più aperto, più «europeo» della Spagna del XX secolo.

Dopo il 1950 e forse per la prima volta, le due letterature —in lingua catalana e in lingua castigliana— si trovano su posizioni comuni. Presso gli uni e gli altri si riscontra la medesima «dipendenza» di fronte al potere franchista e ai suoi strumenti di repressione. Questo fatto produce un fenomeno generale di «metalinguaggio», «la coscienza che si crea nel pubblico di tutto ciò che lo scrittore avrebbe voluto dire e che non dice»[23]. Oggi in Spagna come dovunque la poesia, il teatro e il romanzo sono alla ricerca di un impegno che sia al servizio della liberazione individuale e sociale degli uomini, nella misura in cui ciò è un fatto di cultura. Si sta infatti sviluppando un'arte nuova, che si autodefinisce «realista e storica». I grandi modelli di Brecht e César Vallejo, di Maiakovski, di Pablo Neruda e di Buero Vallejo sono validi anche per la Catalogna. Salvador Espriu, nella lunga, ostinata lotta per superare la tragicità della sua solitudine, oppure «Pere Quart» (Joan Oliver), alla ricerca di una dolorosa speranza che si esprime nella satira, vogliono essere anche qui degli uomini tra gli uomini, che si oppongono all'arte per l'arte[24]. Il ravvicinamento tra le due letterature sarà duraturo e fertile? «Questa è un'altra storia». Lo scopo che mi ero prefisso era quello di «situare» la letteratura catalana durante gli otto secoli della sua storia, non quello di profetizzare l'avvenire.

Firenze, 1971

NOTES

1. «L'Università francese ignora ciò che si scrive in catalano», afferma JORDI PERE CERDÀ nell'introduzione al numero speciale della rivista *Europe* consacrato alla *Littérature catalane* (n. 464, dicembre 1967, p. 3). L'autore stesso fa tuttavia un'eccezione riguardo alle università tedesche e inglesi (p. 8), ma sarebbe opportuno aggiungervi anche i colloqui di filologia catalana tenuti a Strasburgo nel 1968 e ad Amsterdam nel 1970. Per quanto concerne la Francia, devono essere ricordati gli studi medievali su Raimondo Lullo, —anche se LITTRÉ E HAUREAU *(Histoire littéraire de la France,* XXIX, 1885) lo annettono alla cultura francese. La tesi più recente apparsa su Raimondo Lullo è quella di ARMAND LLINARES, *Raymond Lulle, philosophe de l'action,* Presses Universitaires de France, Paris, 1963, sostenuta a Grenoble, con l'aggiunta della tesi complementare: *Raymond Lulle: le Livre des Bêtes,* edizione francese commentata, Klincksieck, Paris, 1964.
2. JOAN FUSTER, « Literatura en lengua catalana », in: 30 *años de literatura,* numero straordinario della rivista di Madrid, *Cuadernos para el diálogo,* maggio 1969, p. 21.
3. FAUSTA GARAVINI, *L'Empèri dóu solèu. La ragione dialettale nella Francia d'oc,* «Documenti di filologia», 10, Milano-Napoli, 1967, pp. VII-375.
4. SEVER POP, *La dialectologie* I, Louvain, 1949, p. X.
5. HENRI GIORDAN, «Un problème de terminologie: littérature nationale, littérature dialectale, littérature ethnique aliénée», in *Revue de littérature comparée,* 1968, pp. 114-24; dello stesso autore cf. il resoconto del libro della Garavini in *Strumenti critici,* 1968, pp. 127-32.
6. F. GARAVINI, *L'Empèri dóu solèu...*, p. 19.
7. *Ibid.*, p. 314.
8. Cf. JOAN COROMINES, *El que s'ha de saber de la llengua catalana,* Palma de Mallorca, 1954, p. 65 (Bibl. Raixa, 1).
9. Nello studio sulla letteratura della Francia d'oc la GARAVINI include per lo meno due poeti catalani del Rossiglione: JOAN SEBASTIÀ PONS E JORDI PERE CERDÀ, *op. cit.*, pp. 254-60 e 285-9).
10. MARTÍ DE RIQUER, *Història de la literatura catalana,* I, Barcelona, 1964, p. 13.

11. JORDI RUBIÒ I BALAGUER, «Literatura catalana», in *Historia general de las literaturas hispánicas,* I, Barcelona, 1949, p. 655.
12. RAMON SUGRANYES DE FRANCH, *Raymond Lulle, docteur des missions,* Schoneck Beckenried, 1954, pp. 12-23- Id. id.,«Ramon Llull i l'islam », in: *Estudis de literatura catalana oferts a Jordi Rubió i Balaguer,* I, Barcelona, 1967, p. 21 e sgg. E da ricordare anche l'influenza evidente del *Roman de la rose* nelle allegorie lulliane del *Llibre d'Amic e Amat* e dell'*Arbre de filosofia d'amor.*
13. Prima di quest'epoca l'unico legame culturale reperibile è un poema latino sul *Cid,* databile nel XII secolo e appartenente al monastero di Ripoll. Cf. J. RUBIO, «Literatura catalana», in: *Historia general...,* p. 674.
14. PERE BOHIGAS, *Introducció* all'ed. delle *Poesies* di Ausiàs March, I, Barcelona, 1952, p. 149 e sgg. Cf. anche: RAFAEL LAPESA, *La trayectoria poética de Garcilaso,* Madrid, 1968[2], p. 41 e sgg.
15. CERVANTES, *Don Quijote,* parte I, cap. 6.
16. R. LAPESA, *La trayectoria poética...*, p. 87 e sgg.
17. L'unico poeta lirico catalano di un certo valore che scrive in spagnolo è Manuel de Cabanyes (1808-1833), un romantico scomparso troppo presto per arrivare fino alla rinascita della sua lingua natale.
18. M. DE RIQUER, *Història de la literatura catalana*, III, Barcelona, 1969, p. 575.
19. F. GARAVINI, *L'empèri dóu solèu...*, p. 26.
20. J. RUBIÒ I BALAGUER, *Literatura catalana,* in *Historia general de las literaturas hispanicas*, V, Barcelona, 1958, p. 219.
21. J. FUSTER, *La poesia catalana,* II, Palma de Mallorca, 1956, p. 12 (Bibl. Raixa, 14).
22. Riprodotta in facsimile nel libro di JESÚS PABÓN, *El drama de Mosén Jacinto,* Barcelona, 1954, p. 64.
23. Parafraso qui un'affermazione di MANUEL VÁZQUEZ MONTALBÁN apparsa nella rivista *Triunfo,* Madrid, n 408 del 28 marzo 1970, p. 30.
24. J. M. CASTELLET e JOAQUIM MOLAS, «Poésie catalane du XX siècle», in: *Europe,* n. 464, Paris,1967, p. 64 e sgg.

LES MYTHES DE LA GUERRE CIVILE

Revenir, à plus de cinquante ans de distance, sur les problèmes d'ordre moral posés par la guerre civile d'Espagne (1936-1939) signifie se replonger dans un des conflits les plus lancinants qu'eut à affronter la conscience de l'Europe occidentale —et la conscience catholique en particulier. «La guerre civile espagnole a été pour tous les esprits, à cette époque, un effroyable signe de contradiction» —ai-je écrit moi-même dans cette revue[1]. Délibérément, les deux propagandes adverses en on fait un catalyseur des antagonismes idéologiques qui alors déchiraient le monde, fascisme et communisme. Et il n'est pas étonnant que tant d'hommes de bonne foi s'y soient laissés prendre. Alors que, à regarder de près la réalité espagnole, avant la guerre et pendant la guerre elle-même, tant d'un côté que de l'autre, on s'aperçoit que les choses sont infiniment plus complexes et les situations plus enchevêtrées. Sous les apparences trompeuses de deux blocs prétendument homogènes, toute sorte de conflits s'imbriquaient. Ils avaient leurs racines dans les problèmes sociaux, politiques, nationaux et religieux propres de l'Espagne —«invertébrée», selon Ortega y Gasset. Seulement ensuite ils ont été attisés et exploités par les impérialismes de droite et de gauche, face à la faiblesse politique des démocraties et à l'inefficacité des «fronts populaires». Une fois de plus il faut donner raison à Maritain, qui denonçait en Espagne «l'espèce de confusion diabolique où l'on voit toutes les cartes se brouiller, tous les rôles se renverser»[2].

Car dans ce trouble profond où la guerre civile avait jeté les meilleurs esprits, Maritain a été un des rares qui ont gardé jusqu'au bout une parfaite lucidité. La publication récente du volume VI des *Oeuvres complètes* (1935-1938), avec le texte intégral des études, manifestes et démarches diplomatiques de notre philosophe au sujet de l'Espagne, est venue donner une actualité nouvelle à son attitude et à son action inlassable pour *la paix civile* —qu'il espérait encore d'une médiation internationale[3].

Le gros problème pour les croyants était le caractère de guerre de religion que la propagande franquiste a voulu donner, dès le premier moment, à sa rebellion. Et l'appui décidé qu'elle a rencontré dans une grande majorité —il faut le dire— des évêques et même des catholiques

espagnols. Maritain n'était tout de même pas seul à ne pas admettre que la religion dût être sauvée par la force des armes. Il s'est trouvé en France une élite de penseurs chrétiens pour souscrire à l'appel rédigé par Maritain[4]. Et même dans l'Italie fasciste l'excellent livre publié dernièrement par Giorgio Campanini, *I cattolici italiani nelle guerra civile di Spagna*[5], montre combien de réticences existaient du côté de la «cultura cattolica più avvertita» à l'égard de la propagande effrénée de la presse contrôlée par le régime. Mais ceux qui pensaient ainsi étaient condamnés au silence. Seul, de son exil londonien, Don Luigi Sturzo pouvait se joindre au cri angoissé de Maritain et des comités pour la paix civile. Ailleurs, la pensée catholique gardait aussi le silence, intimidée par l'attitude belligérante des évêques, ou se laissait exalter par les récits de la résistance et même du martyre des «héros de la foi» —ce qui fut un autre aspect, hélas combien vrai, de la réalité espagnole[6].

Et en Espagne? Il y avait certes, tant d'un côté comme de l'autre de cette guerre qui se voulait "idéologique", les exaltés qui luttaient avec passion pour leurs idéaux. Il y avait aussi des hommes politiques qui s'efforçaient de mettre un semblant d'ordre dans le chaos. Mais dans la grande majorité de la population il régnait un immense désir de paix. Les gens n'acceptaient qu'à contrecoeur la mobilisation de classes toujours plus jeunes (jusqu'à 18 ans). Et, du côté républicain, c'est un véritable défaitisme qui s'est emparé de tous du moment où il est apparu que la victoire finale appartiendrait au camp des militaires soulevés. Lorsque ces dernières années les contraintes de la censure ont été levées, les journaux et carnets intimes enfin publiés ont révélé qu'ils étaient plus nombreux qu'il n'y paraissait ceux qui, souffrant des événements et prévoyant leurs conséquences, souhaitaient de tout coeur la paix[7]. Seuls, un petit nombre de croyants en exil, dont j'étais, pouvaient librement se joindre aux initiatives de Maritain et de Sturzo pour la *paix civile*[8].

Seuls aussi, une figure éminente de l'Eglise, le cardinal Francesc Vidal i Barraquer, archevêque de Tarragone, et un diplomate de haute classe, Salvador de Madariaga, les couvraient de leur autorité morale.

Les aspects éthiques du conflit ont été parfaitement élucidés par Maritain. Cependant, pour comprendre le refus de la guerre de la part de quelques catholiques fervents et fidèles à l'Eglise, en dépit des injonctions des évêques, il faut revenir aussi sur les données objectives du conflit et tordre le cou à un certain nombre de mythes que la propagande a forgés. Autrement dit, il faut prendre une position «politique».

Le premier et le plus grave de ces mythes, pour notre propos, est celui qui attribue au soulèvement militaire de juillet 1936, comme but primordial, le maintien et la défense de la religion. Pour justifier cela il aurait fallu que la situation de l'Eglise en Espagne *avant la guerre civile* fût telle que seule une action violente de la part de l'armée pouvait rétablir la religion dans ses droits et le culte dans son plein exercice. Or, s'il est vrai que le gouvernement de la République bourgeoise avait des tendances nettement laïcisantes, s'il est vrai aussi que l'ordre des jésuites avait été expulsé d'Espagne, s'il est vrai encore que des attentats anticléricaux avaient été commis dans divers endroits de la Péninsule, il est tout aussi vrai que rien de cela n'était nouveau en Espagne —ni dans d'autres pays. Déjà au XIX[e] siècle (1835), comme en 1909, des troubles sociaux avaient dégénéré en destructions de couvents et d'églises. Et des lois restrictives de l'exercice du culte et des congrégations religieuses, la France, I'Allemagne, la Suisse, I'Italie même, en avaient connues, sans qu'aucun homme d'Eglise eût songé sérieusement à provoquer une guerre civile.

Un conflit d'ordre religieux existait bel et bien en Espagne avant 1936, tout comme les conflits d'ordre social, politique, régional, etc. dont j'ai parlé, qui troublaient profondément la vie du pays. Mais tous ces conflits auraient dû —et auraient pu— être résolus par des moyens pacifiques et par un usage civique des libertés que la constitution républicaine sauvegardait. Des voix autorisées se sont levées du côté de l'Eglise pour éviter à l'Espagne le déchirement sanglant. Dès 1931, la première année de la République, le cardinal Vidal i Barraquer, appuyé par le nonce apostolique Mgr Tedeschini (et donc par le pape Pie XI), s'est fait l'apôtre du «ralliement» et a obtenu de l'ensemble de l'épiscopat une lettre pastorale collective qui reconnaissait la légitimité du nouveau régime —quitte à en discuter, par voies légales, les très réels égarements[9]. Lorsqu'un Front populaire a pris le pouvoir, en février 1936, des esprits lucides, comme M. Angel Herrera dans le journal *El Debate* de Madrid ou comme le chanoine Carles Cardó dans sa revue *La paraula cristiana,* à Barcelone, et d'autres encore, se sont mis à réfléchir sur les causes profondes de la victoire de la gauche et sur les chances qu'avait le pays de se refaire un équilibre interne. Quelques hommes politiques, trop rares, ont également cherché à créer en Espagne un espace de centre démocratique, capable de gouverner sans avoir recours à la violence...

Ce fut en vain. L'exigence du tout ou rien en matière politique, la passion d'absolutiser, comme s'il s'agissait de dogmes, ce qui n'est que choix temporels, ont eu raison de la sagesse. Les extrémismes se sont imposés: alors que de larges secteurs catholiques ont cru de leur devoir

d'en appeler aux armes pour défendre la foi («nous autres en Espagne nous cherchons toujours qui sauvera le Sauveur», disait Carles Cardó), l'extrême gauche faisait peser sur le pays une sérieuse menace révolutionnaire. Un climat de tension annonçait la guerre civile.

Ce sont les militaires qui l'ont déclenchée. Même en laissant de côté le problème de la moralité d'un soulèvement fait au nom de ce que Maritain appelait «le principe païen de la guerre *preventive*»[10], il reste que le mouvement militaire, là où il n'a pas triomphé du premier coup, a eu dans l'immédiat les plus funestes conséquences. Privé de son armée, qui se rebellait contre lui, abandonné par la banque et la haute finance, qui soutenaient les insurgés, le gouvernement républicain, avec ses seules forces de police, était placé devant une tragique alternative: ou il se rendait d'emblée aux militaires ou il se livrait aux syndicats anarchistes, alors majoritaires. C'est ce qu'il a fait, sous la pression populaire. Et dès le lendemain du soulèvement les bandes anarchistes, dites des «incontrôlés», ont déclenché une terrible persécution antireligieuse —et non seulement anticléricale. La plus radicale que l'Eglise ait connue depuis des siècles dans un pays d'Occident: des évêques, des prêtres et des laïcs ont été assassinés par milliers, les édifices religieux incendiés, puis sécularisés, des trésors d'art sacré perdus à jamais. Quel vieux fonds antichrétien et quelles vieilles rancunes peuvent se cacher dans les replis du coeur d'un peuple extérieurement catholique?

Une seule remarquable exception a été le Pays Basque: son gouvernement autonome, qui venait d'être reconnu par la République, a décidé de défendre sa propre existence nationale et culturelle, tout en restant fidèle à l'Etat républicain légitime et en sauvegardant les droits des personnes, le culte et la religion[11]. Alors qu'en Catalogne, le gouvernement de la Généralité, impuissant, ne pouvait rien faire d'autre que de sauver la vie de ceux qu'il savait menacés: des ecclésiastiques en vue, comme ceux que j'ai mentionnés, des hommes politiques et bien d'autres ont été arrachés presque de force des mains des anarchistes et conduits vers des bateaux français et italiens, sur le chemin de l'exil.

En face de cette tragédie, celle que vivait le camp opposé n'était pas moindre —à cette différence près qu'ici on tuait au nom du Christ-Roi. Une répression tout aussi implacable s'abattit sur tous ceux qui étaient considérés «de gauche». Nous connaissons maintenant la vérité des milliers d'assassinats commis à Séville les premiers mois de la guerre, le massacre de centaines de prisonniers dans les arènes de Badajoz le jour de l'Assomption de 1936 et tant d'autres. (Le cas du poète Federico

Garcia Lorca demeure exemplaire). De tout cela nous en avons un témoignage écrasant dans *Les grands cimetières sous la lune* de ce parfait honnête homme de droite qu'était Georges Bernanos. La soi-disant défense de la foi devenue occasion d'effroyables tueries, voilà la stricte réalité des débuts de la guerre civile d'Espagne.

On connaît la suite. La persécution de l'Eglise du côté «rouge» a fourni la meilleure justification *a posteriori* du soulèvement. Des voix ecclésiastiques n'ont pas manqué pour sacraliser l'objet de la guerre et lui donner le qualificatif anachronique de «croisade»[12]. Avec une surenchère de manifestations religieuses officielles où tous étaient obligés de participer, quelle que fût leur conviction personnelle. Un pas de plus a été franchi —avec l'autorité d'un théologien bien connu[13] lorsqu'on a osé appeler le conflit fratricide une «guerre sainte». La propagande républicaine avait beau jeu de présenter l'Eglise espagnole comme l'alliée des fascistes et des capitalistes pour écraser le peuple...

Avec le temps les choses changeaient quand même dans la zone «rouge». L'Eglise petit à petit revivait, dans une authentique —et sanctifiante— vie de catacombes. Le cardinal Vidal i Barraquer le savait, puisque, de son exil, il réorganisait en secret l'activité pastorale dans son diocèse et recoltait des fonds pour aider les prêtres qui, en cachette, exerçaient leur ministère. C'est pourquoi le projet d'une lettre collective de l'épiscopat espagnol, qui était en fait un acte d'allégeance politique envers le général Franco et le parti qu'il commandait, a été pour lui un effroyable drame de conscience. Des raisons purement *pastorales* (son diocèse se trouvant tout entier en zone républicaine) l'empêchaient de se joindre à la démarche *politique* de ses frères dans l'épiscopat[14]. La signature refusée a eu pour lui des conséquences tragiques: une fois vainqueur, le très catholique gouvernement du général Franco n'a pas hésité à enfreindre le sevère canon 2334 du *Codex iuris canonici* en décrétant l'exil à perpétuité du Cardinal et l'empêchant d'exercer ses fonctions épiscopales. Qui donc à Rome aurait osé appliquer au vainqueur de la guerre civile l'excommunion «latae sententiae speciali modo Sedi Apostolica reservata» que prescrit le Code? En fait, le Cardinal mourut à Fribourg, le 13 septembre 1943[15].

Le mythe franquiste de la défense armée de la religion s'écroule devant le silence digne et recueilli d'un Cardinal, retiré du monde dans une Chartreuse. «La vérité se défend uniquement avec les armes de la vérité» —dit expressément le Concile Vatican II[16].

Un autre mythe qu'il faut détruire est que la guerre a été engagée pour sauver l'Espagne du communisme. Or, cela est un parfait mensonge. Il

est tristement vrai qu'un grave problème social couvait en Espagne. Et cela depuis la révolution industrielle de la fin du XIXe siècle. Des grèves générales très dures avaient été étouffées en 1909 et en 1917, en Catalogne. Sous la République, en octobre 1934, les mineurs des Asturies s'étaient soulevés dans une grève révolutionnaire, que fut promptement écrasée par l'armée. Et sous le Front populaire de 1936 l'extrême gauche était de plus en plus menaçante. Mais dans ce bouillonnement les communistes orthodoxes ne jouaient qu'un tout petit rôle. Dans la chambre élue fin 1933 il y avait un seul député communiste: le Dr. Balbontín, un médecin de Séville. Dans celle du Front populaire (février 1936), les communistes n'étaient que 15 sur un total de 473 députés! La veritable force prolétarienne et révolutionnaire militait dans la Confédération Nationale du Travail (CNT), avec le support idéologique et activiste de la Fédération Anarchiste Ibérique (FAI). Or, ce secteur largement majoritaire du monde ouvrier n'avait point de représentation parlementaire: il affichait un dédain complet pour la «politique», ne votait point et comptait uniquement sur l'action directe. A ses côtés, l'Union Générale des Travailleurs (UGT), socialiste, était comme une force d'appoint et devait faire de la surenchère pour garder une partie de la classe ouvrière.

Ici encore, ce fut le soulèvement militaire du 18 juillet 1936 qui ouvrit la porte à la pénétration communiste. Désemparé, le gouvernement bourgeois de la République a dû faire flèche de tout bois. Les anarchistes de la CNT-FAI, de sanglante mémoire, étaient les maîtres de la rue. Pour leur faire pièce, les premiers à se mettre du côté du gouvernement furent les trotzkistes du POUM (Parti ouvrier d'unification marxiste). Puis les socialistes de M. Largo Caballero ont cherché l'appui de l'Union soviétique, qu'ils ont obtenu en échange d'une intervention croissante du Parti, aussi bien dans l'armée populaire (commissaires politiques) que dans l'administration. La collectivisation fut totale, pour toutes les branches de l'économie. Dans le gouvernement, un socialiste, le Dr. Negrín (encore un médecin!), successeur de Largo Caballero, représenta la mainmise complète des communistes. Dans la rue, l'affrontement inévitable avec les anarchistes déboucha dans les «faits de mai 1937», véritable guerre civile dans la guerre civile, qui élimina définitivement la suprématie anarchiste.

Depuis, un ordre apparent régna dans l'Espagne républicaine. Du moins, la persécution antireligieuse cessa: l'Eglise avait été extérieurement rasée et sa vie catacombale n'inquiétait plus guère. Le gouvernement avait assez de chats à fouetter pour ne pas rechercher un apaisement du côté de l'Eglise. Le culte, en privé, n'était plus réprimé. Mais il manquait la reconnaissance officielle de la nouvelle situation. Des contacts

secrets avec le Vatican furent intentés, grâce à l'intervention du ministre de la Justice Manuel de Irujo, un Basque catholique convaincu.

Enfin, un décret du 9 décembre 1938 créait un Commissariat général aux cultes, «chargé de l'information, des démarches et des propositions relatives à l'exercice du culte et à la pratique des activités religieuses en Espagne»[17]. L'abnégation de ceux qui, pendant ving-tneuf longs mois, avaient oeuvré pour que les secours spirituels puissent subsister en zone rouge était ainsi récompensée.

Malheureusement trop tard: deux mois après le camp républicain s'effondrait, suite à l'offensive franquiste commencée le jour de Noël 1938. Faut-il ajouter que tous ces efforts pour rétablir les droits de Dieu dans l'Espagne républicaine ont été soigneusement cachés à l'opinion publique par l'historiographie officielle? Pire, les prêtres qui ont exercé dans la clandestinité des fonctions de Vicaires généraux ont été victimes de toute sorte d'avanies lors de l'entrée des troupes «libératrices».

Maritain était tout à fait conscient de la cause du poids acquis par les communistes dans cette région de valeur stratégique primordiale en Europe lorsqu'il écrivait (en 1937): «Si en Espagne un homme a travaillé efficacement pour le communisme international, c'est bien sans doute —en le voulant— M. Largo Caballero, mais c'est aussi —en voulant le contraire— le général Franco»[18].

Les puissances occidentales aussi le savaient. Mais paralysées par la crainte d'une guerre générale elles poursuivaient lâchement à Londres la supercherie diplomatique du Comité de non-intervention, alors qu'Allemands et Italiens intervenaient massivement dans un camp et les Staliniens —bien que moins massivement— dans l'autre. Du reste, le général Franco, tout au long de son règne, sut exploiter magistralement la peur viscérale du communisme que tant d'Européens —et d'Américains surtout— partageaient avec le pape Pie XII...

Le troisième grand mythe de ceux qui ont provoqué la guerre civile était celui de l'unité de la patrie. Parmi les graves problèmes structurels de l'Espagne moderne, l'éveil d'une conscience nationale distincte dans plusieurs régions n'était pas le moindre. Tout d'abord en Catalogne, puis très fortement dans le Pays Basque (Euzkadi), suivis par la Galice —les trois régions où des langues autres que le castillan reprenaient vigueur et créativité culturelle. Or, pour la droite espagnole, la moindre manifestation d'autonomie culturelle était taxée de «séparatisme» et devenait un crime majeur. Les mêmes qui refusaient d'entendre la clameur d'un monde ouvrier assoiffé de justice, fermaient d'un seul

coup la porte à toute aspiration à se libérer du centralisme politique et culturel. La reconnaissance par la République d'une autonomie —certes bien limitée— à la Catalogne et au Pays Basque fut considérée par les gens de droite comme un attentat à l'unité sacrée de la patrie. Et il ne fait point de doute que la haine du «séparatisme» ne fût un des motifs principaux du soulèvement militaire. N'a-t-on pas entendu Calvo Sotelo —le leader de la droite dont l'assassinat a été l'étincelle qui a déclenché la guerre— déclarer que le séparatisme constituait un danger pire que le marxisme et, selon une formule demeurée fameuse, qu'il «préférait une Espagne rouge —*España roja*— à une Espagne brisée —*España rota*». «Rouge» et «brisée», hélas, l'a été l'Espagne par suite de la rébellion militaire!

«La guerre civile n'est pas une solution, sinon à la manière des maux suprêmes» -—avait dit Maritain[19]. Et puis, «(celle) qui se livre en Espagne est une guerre d'extermination. Elle ne tend pas seulement à ruiner de fond en comble la nation espagnole» —ce qui fut un fait—, «mais à provoquer un conflit universel» —en quoi Maritain était prophétique, la guerre d'Espagne ayant servi de répétition générale aux forces de l'Axe. Tout aussi préoccupé de l'avenir que du passé, Don Sturzo, dans une lettre personnelle qu'il m'a adressée, de Londres, le 18 février 1937[20], après un diagnostique impitoyable de la situation, prophétisait à son tour: «Lorsque, à la fin de la guerre, il y aura des centaines de milliers de morts des deux côtés, comment le vainqueur s'imaginera-t-il pouvoir dominer le vaincu, sans un compromis, sans une entente spirituelle, avant même qu'économique et sociale?». Quarante années d'une lente maturation des esprits, sous la férule du dictateur, ont été nécessaires pour que cette «entente spirituelle» puisse se produire. Signe évident de la maturation est le fait que l'Espagne est peut-être le pays qui a accueilli le Concile Vatican II avec le plus de joie et de ferveur. Car le peuple de Dieu y éprouvait plus fortement qu'ailleurs le besoin d'un renouvellement. L'épiscopat post-conciliaire, heureusement rajeuni par le pape Paul VI avec des figures dignes de l'héritage du cardinal Vidal i Barraquer, sait que la mission de l'Eglise est «d'humaniser toujours plus la famille des hommes et son histoire»[21] et, selon tout l'enseignement du Concile, est fermement décidé à mettre, de son côté, un point final à la sinistre histoire des guerres de religion. Pour sa part, la monarchie constitutionnelle constitue une solide garantie de cette paix *civile* que nous avons si longtemps appelée dans nos rêves. Les libertés politiques et syndicales dans le contexte de «l'Etat des autonomies» signifient, heureusement, le contraire de ce

que le régime franquiste a toujours pratiqué. Quinze ans après la mort du dictateur, en ce cinquantième anniversaire de la fin des hostilités, l'évocation de la guerre civile a pour nous une signification bien précise: le gage et la promesse de son impossible retour.

Treviso, 1989

NOTES

1. Cf. R. SUGRANYES DE FRANCH, «Jacques Maritain et la guerre civile d'Espagne», dans *Notes et Documents,* n° 17 (1979), p. 2.
2. J. MARITAIN, «Préface» au livre d'Alfred Mendizábal, *Aux origines d'une tragédie* (1937), réimprimé dans *Oeuvres complètes,* vol. VI, Fribourg, 1984, p. 1251.
3. Voir ces textes dans *Oeuvres complètes* , vol. VI, pp. 1123 à 1191.
4. Voir les noms des signataires, *loc.cit.,* pp. 1179 et 1181.
5. *I cattolici italiani e la guerra di Spagna,* studi e ricerche a cura di G. CAMPANINI, Brescia, 1987 (Biblioteca di storia contemporanea, diretta da G. DE ROSA).
6. Je peux témoigner ici de l'obéissance exemplaire d'un grand théologien, l'abbé Charles Journet —futur cardinal!— ami intime de Jacques Maritain, à qui son évêque avait interdit formellement de se prononcer en public dans le sens des postulats maritainiens.
7. Les témoignages de P. LAIN ENTRALGO, *Descargo de conciencia,* Barcelona, 1976, de F. CAMBO, *Meditacions. Dietari 1936-1940,* Barcelona, 1982, et d'A. CALVET, *Gaziel, Meditacions en el desert 1946-1953,* Paris, 1974, sont de toute première importance. Le premier est un intellectuel éminent ancien directeur de l'Académie royale espagnole, le deuxième un homme politique et financier de première grandeur et le troisième l'ancien directeur du journal *La Vanguardia,* de Barcelone.
8. Pour l'histoire des Comités français, anglais et espagnol pour la paix civile, voir mon article cité, dans *Notes et Documents,* 1979, pp. 6-8.
9. Le texte complet de la lettre pastorale est publié dans le recueil *Església i Estat durant la segona República espanyola,* ARXIU VIDAL I BARRAQUER, tome II, Montserrat, 1975, pp. 672-705.
10. J. MARITAIN, «Préface» à MENDIZÁBAL, *cité*, p. 1228 ss.
11. Cf. J. MARITAIN, «Accueil aux réfugiés basques», dans *Oeuvres complètes,* vol. VI, p. 1181 ss. Un livre récent, fondamental pour connaître la position des Basques pendant la guerre civile, est celui de P. VIGNAUX, *Manuel de Irujo, ministre de la République dans la guerre d 'Espagne 1936-1939,* Paris, 1986.
12. J. Maritain consacre l'essentiel de sa «Préface» au livre de Mendizábal à analyser —et détruire— ces concepts de «croisade» et de «guerre sainte», *loc. cit.*, pp. 1237-1251.

13. I. G. MENÉNDEZ REIGADA, O. P., «La guerra nacional española ante la moral y el derecho», dans *La ciencia tomista,* Salamanca, 1937, fasc. 1 et 2: «La guerra nacional española es santa y la más santa que registra la historia»...
14. Voir le texte de la lettre collective et l'histoire des démarches qui l'ont entourée dans R. MUNTANYOLA, *Vidal i Barraquer, cardenal de la pau,* Barcelona, 1969, pp. 589-636 et 831-854. Cf. également A. MANENT i JOSEP RAVENTOS, *L'Església clandestina durant la guerra civil,* Barcelona, 1984.
15. Le cardinal C. JOURNET le jeudi saint 1968, à l'occasion du centenaire de la naissance du card. Vidal i Barraquer a mis par écrit son admiration profonde pour sa figure: cf. lettre-préface au livre ci-dessus, p. 13 ss.
16. Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae,* n° 1.
17. Voir à ce sujet H. RAGUER, «El Vaticano y la guerra civil española», dans *Cristianesimo nella storia,* 3, 1982, ainsi que le long chapitre du livre de P. VIGNAUX cité à la note 11, «Pour la liberté religieuse», pp. 418-540.
18. J. MARITAIN, «Préface» à Mendizábal, *cité*, p. 1229.
19. *Ibid.*, p. 1229.
20. Les lettres que j'ai échangées avec lui ont été publiées dans L. STURZO, *Scritti inediti*, vol. 2, Roma, 1975, pp. 446-453.
21. *Gaudium et spes*, n° 40.

EVOCACIÓN DEL CONCILIO POR UN SEGLAR QUE LO HA VIVIDO

I. A un periodista que me preguntó una vez durante el Concilio cuál había sido para mí, en mi condición de auditor seglar, el momento más importante de la magna asamblea le contesté sin titubear: «El día en que se decidió que la Constitución dogmática sobre la Iglesia *(Lumen gentium)* no empezaría tratando de la jerarquía, sino del Pueblo de Dios».

Puesto que ésta es, a mi modo de ver, la primera novedad esencial que nos trajo el Concilio: la declaración oficial dogmática de que la Iglesia es ante todo «comunión», pueblo de Dios en comunión con el Padre, por Jesucristo en el Espíritu Santo. La Iglesia no se presenta ya —en la doctrina conciliar— como una *societas perfecta* jerárquica, cerrada sino como la comunidad espiritual de los creyentes: «sacramento», es decir, signo visible e instrumento eficaz de la íntima unión de los hombres con Dios y de la unidad de todo el género humano (*Lumen gentium,* 1).

Esta es la verdadera revolución copernicíana —insisto— que realizó el Concilio. No ya en la estructura del mundo que siguió como antes. Ni en la esencia de la Iglesia —que desde siempre ha sido tal como la definió el Concilio. Pero sí en la visión que de ella tenían los teólogos, los obispos y aún los fieles. Y fue el privilegio insigne de unas cuatro docenas de seglares, hombres y mujeres de todo el mundo, los auditores laicos, el de poder tomar parte en la empresa conciliar desde dentro, como testigos maravillados y como colaboradores entusiastas .

II. Ahora, veinte años después de la conclusión del Concilio, la impresión que sigue más viva en mi espíritu es la de una extraordinaria, inolvidable experiencia religiosa. Sí, allí estaba el Espíritu Santo aleteando bajo las bóvedas solemnes de la basílica de San Pedro. Lo mismo que en el trabajo oscuro, tenaz, difícil de las comisiones donde se elaboraban los textos. No cabe duda alguna: el Concilio fue obra del Espíritu Santo. Los que lo hemos vivido podemos dar testimonio de ello. ¿Cómo comprender, si no fuera así, la maravilla de los documentos conciliares, después de tantas discusiones desordenadas, después de tantas incertidum-

bres ante la inmensidad de la materia, después de tantísimo papel emborronado con las versiones sucesivas («esquemas» se llamaban) de cada texto, con las enmiendas que se acumulaban?

Hay que darse cuenta de la dificultad material que representa hacer funcionar una asamblea de 2.200 obispos, más los peritos teólogos, los auditores laicos y los observadores no-católicos. Esto aparte de que la inmensa mayoría de los obispos, formados en una rígida disciplina eclesiástica, no tenían la menor idea de cómo se hace para discutir en público. Sin pecar de inmodestia, puedo decir que nosotros, los seglares, con la experiencia de nuestros movimientos, conocíamos mucho mejor los procedimientos «parlamentarios». Como los conocían algunos de los teólogos, sobre todo los que habían sido nuestros consiliarios...

Y con todo, vimos al correr de las varias sesiones cómo los textos crecían y se perfilaban, cómo se acababan votando por mayorías aplastantes, casi por unanimidad (cinco votos en contra 2.151 a favor de *Lumen gentium* el 21 de noviembre de 1964). Así se las arregló el Espíritu para producir gracias al impulso creador de Juan XXIII y a la inteligencia clara, abnegada, constante de Paulo VI, el máximo acontecimiento de la historia religiosa de nuestro siglo. Fue un súbito deshielo: como si se derritiese al fuego del Espíritu el bloque de hielo dentro del cual la santa Madre Iglesia subsistía viva sin duda, pero cohibida, encerrada en sí misma y separada del resto de los mortales.

III. «Iglesia, ¿qué dices de ti misma?» —la interpelaba el cardenal Suenens en plena aula conciliar. Y Paulo VI añadía: «Nunca la Iglesia ha tenido, como ahora, conciencia de lo que es».

De hecho, habían pasado siglos sin que la Iglesia sintiese la necesidad de reflexionar globalmente, en Concilio, sobre su propia identidad. Se aceptaba la institución, como una realidad sociológicamente establecida y necesaria —aparte de su divina fundación. Pero las relaciones del hombre con Dios eran de índole absolutamente personal, individualista incluso. Así las había conformado la concepción religiosa del Renacimiento: «adorar al Padre en espíritu y en verdad» —según la palabra de Jesús a la Samaritana— constituía entonces una exigencia de interioridad y de sinceridad, indispensable reacción frente al formalismo y al ritualismo excesivos de la Edad Media declinante. El Concilio de Trento se propuso restaurar y clarificar el dogma, depurar las costumbres eclesiásticas, restablecer la disciplina de los clérigos y renovar la vida religiosa. Pero «el negocio de la propia salvación» se presentaba como una empresa eminentemente personal, de la cual cada uno es responsable en su íntima con-

ciencia. En esto estaban de acuerdo los reformadores, con su doctrina de la salvación por la fe y la confianza en Dios, los predicadores ascéticos y los grandes místicos, que descubrieron esa dimensión permanente de la vida espiritual: la intimidad con Dios en el diálogo interior —«del alma en el más profundo centro», diría San Juan de la Cruz. Tal fue la Iglesia, espiritualmente purificada e interiorizada, de la *Imitación de Cristo*, de Santa Teresa, de San Carlos Borromeo y de San Francisco de Sales.

Pero hoy nos damos cuenta de que todo ello —que es esencial— no es bastante. El más visible de los signos del tiempo actual (lo apuntó ya Juan XXIII en su encíclica *Mater et Magistra*) es la socialización entendida como multiplicación progresiva de las relaciones entre los hombres y la tendencia a asociarse para conseguir los objetivos que van más allá de la capacidad y de los medios de que pueden disponer los individuos. Análogamente, en el plano religioso, se ha descubierto que la salvación no es un asunto puramente individual. La solidaridad de hecho que reina entre los hombres tiene su correspondencia en la vida espiritual: la fraternidad cristiana es una realidad profunda y no una simple imagen caritativa. Así un signo de los tiempos ha inducido al Concilio a desvelar la otra dimensión permanente de la vida cristiana, la dimensión comunitaria: «Dios creó al hombre no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad. De la misma manera Dios ha querido santificar y salvar a los hombres no separadamente... sino constituidos en un pueblo que le reconociera en verdad y le sirviera santamente» (*Gaudium et spes,* 32; cf. *Lumen gentium*, 9).

La Iglesia, pues, es «pueblo» y es comunión. Y lo ha sido siempre, aun sin tener plena conciencia de ello. ¡La «comunión de los santos» figura ya en el símbolo de los apóstoles! Las consecuencias de esa manera auténtica de «sentir la Iglesia» son incalculables. Y se tradujeron inmediatamente en las varias «reformas» adoptadas por el Concilio. La nueva liturgia y el uso de las lenguas vernáculas no significaría nada si no fuese la expresión de la comunidad del Pueblo de Dios, de los fieles que participan en el sacrificio: «consciente, activa y fructuosamente» —dice la constitución *Sacrosantum Concilium* sobre la liturgia, 10. Lo mismo que la colegialidad episcopal, la libertad religiosa, el ecumenismo y, por encima de todo para nosotros seglares, la concepción del laico como partícipe en la misión *total* de la Iglesia.

IV. La Iglesia existe para los hombres; para salvarles, es decir para hacer presente a través de los siglos el misterio de la redención operada por Cristo y para hacer llegar sus frutos a cada hombre, en cada momento de la historia. Es, pues, indispensable que la Iglesia sepa hacerse escu-

char por esos hombres, que somos nosotros. Por eso le es preciso acercarse al mundo que la rodea, hablar su lenguaje, asumir sus problemas, sus costumbres, la mentalidad, todo ello hasta donde sea compatible con su naturaleza y con su divina misión. O sea que debe «historicisarse» en el tiempo que pasa. Y fue Paulo Vl quien pronunció esta palabra por primera vez el 11 de agosto de 1965. Lo mismo que debe «inculturizarse» en todos los países del mundo. Y ésta es la labor que propone obstinadamente Juan Pablo II en sus múltiples viajes por toda la tierra.

Hacer posible esta adaptación y hacerla compatible con la permanencia del dogma fue la gran tarea del Concilio y su segunda novedad. Y ahora a los veinte años de su clausura, hemos podido ver con satisfacción que el Sínodo extraordinario de los obispos, convocado para celebrar ese vigésimo aniversario, ha corroborado en lo esencial la doctrina conciliar. Sin duda «para que se entendiera más claramente a la Iglesia como comunión y se llevara esta idea más concretamente a la vida» (Relación final del Sínodo, II, C, *La Iglesia como comunión,* 1). Pero también el Sínodo '85 ha reconocido la gran actualidad de la Constitución pastoral *Gaudium et spes,* aun advirtiendo que «los signos de nuestro tiempo son parcialmente distintos de los que había en tiempo del Concilio, habiendo crecido las angustias y ansiedades. Pues hoy crecen por todas partes el hambre, la opresión, la injusticia y la guerra, los tormentos y el terrorismo y otras formas de violencia de cualquier clase. Esto obliga a una reflexión teológica nueva y más profunda, que interprete tales signos a la luz del Evangelio» (Relación final, II D, *La misión de la Iglesia en el mundo*, 1).

Es verdad. El Concilio no pretendió en manera alguna dar por terminada la reflexión sobre los signos de los tiempos; al contrario, lo que hizo fue abrir la puerta a esa indispensable y constante exploración de las condiciones variables de cada época, para que la Iglesia, «acomodándose a cada generación pueda responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura» (*Gaudium et spes,* 4).

Nada de eso hubiera sido posible dentro del inmovilismo que reinaba antes del Concilio. Y, sin él, los cambios profundos y acelerados que hoy se extienden al mundo entero hubiesen encontrado a la Iglesia aun más desprevenida y autosatisfecha en su cerrazón. Entre mis recuerdos conciliares, ocupan un lugar preeminente las sesiones nocturnas de una subcomisión especial que presidía Mons. Marcos McGrath, arzobispo de Panamá. En ellas, con la colaboración de soció-

logos eminentes (cito de paso a François Houtard), se preparó el esbozo de lo que fue la Exposición preliminar de *Gaudium et spes, Situación del hombre en el mundo de hoy:* primer paso hacia esa «historicisación» de la pastoral, que actualmente nadie discute.

V. La eclesiología de comunión tiene su necesario complemento en la doctrina conciliar sobre las relaciones entre la Iglesia y el mundo, contenida precisamente en la Constitución pastoral *Gaudium et spes.* He aquí otro de los puntos en que la posición de la Iglesia viró de bordo hasta 180° durante el Concilio. Cuando el futuro papa Montini, ya en la primera sesión del Concilio, propuso que se abordase la problemática amplia, compleja, variable del papel que corresponde a la religión frente a las realidades profanas —es decir, frente a los problemas concretos del hombre actual—, probablemente sabía muy bien adónde iba. Pero el esquema correspondiente (el XVII en un principio, que fue luego el XIII, al reducirse el número de los documentos conciliares en aras a su concreción) hubo de sufrir en su elaboración una revolución digna de la de *Lumen gentium,* a la que me referí al comienzo: la Constitución que debía tratar de la Iglesia y el mundo, pasó a tratar de la Iglesia *en* el mundo actual; *en* el mundo, no *fuera* de él ni menos *frente* a él.

Tal como la presenta *Gaudium et spes,* la comunidad de los fieles está presente en la tierra, pero no bajo la forma de una potencia que se yergue frente al mundo y trata con él, sino desde su interior, animándolo, vivificándolo, criticándolo cuando es preciso —lo que ocurre con mucha frecuencia—, O sea que la Iglesia vive al compás del mundo: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo». Todos conocemos casi de memoria estas palabras famosas con que se inicia el texto de *Gaudium et spes.* Tuvo razón Paulo Vl en su discurso final del Concilio (7 de diciembre de 1965) al afirmar: «La Iglesia se ha declarado casi la sirvienta de la humanidad».

Ambas tienen por sujeto la misma persona, el hombre concreto; uno mismo es el que vive en el mundo y en la Iglesia: «La religión católica y la vida humana convergen en una sola realidad» —pudo decir el papa en aquel luminoso discurso. Pero la finalidad de la Iglesia es exclusivamente religiosa. De modo que el ángulo bajo el cual juzga las cosas humanas es sólo el de su relación con el reino de Dios. Las realidades temporales conservan su autonomía: las cosas creadas y las sociedades de los hombres tienen sus leyes propias, su consistencia querida por Dios, que es su

autor. Y cuando ejerciendo su ministerio espiritual, la Iglesia toca estas materias. no es para cambiar su naturaleza y, menos aún, para dominarlas: es para recordarles su verdadero destino.

Lo importante aquí es el *cómo,* la manera de establecer el ligamen entre la Iglesia y las cosas del mundo. Cuanto más se espiritualiza, cuanto más renuncia a los privilegios temporales cuanto más se desliga de los Estados cuanto más acepta la pobreza, es decir cuanto más *es* ella y más se desprende de todo lo que no es puramente religioso, tanto más libre es la Iglesia para hablar a los hombres. Entonces puede interesarse por los asuntos temporales y dar las reglas superiores de carácter moral que deben regirlos. Y el mundo estará dispuesto a escuchar a la Iglesia porque sabrá que no es ninguna veleidad de poder lo que le hace hablar, sino tan sólo el deseo de mostrar a los hombres su mejor camino.

Las consecuencias prácticas de semejante actitud son tan vastas como las que derivan de la eclesiología de comunión. Todo ha cambiado —o debería cambiar— en cuanto al enfoque de las relaciones de la Iglesia con los poderes civiles. Lo fundamental es que la era constantiniana, en que la cruz y la espada, el trono y el altar habían hecho alianza, pertenece al pasado. Ya las cosas de la tierra no tienen por qué proteger las cosas de Dios. Por fortuna, ya perdió vigencia la terrible ironía de mi maestro, el escritor catalán mosén Carles Cardó: «Nosotros, los católicos españoles, siempre andamos buscando quién salvará al Salvador».

VI. Quizás algunos objetarán que no se encuentran en los textos del Concilio, especialmente en la segunda parte de *Gaudium et spes* (sobre problemas humanos específicos), las respuestas concretas, prácticas, precisas que esperaban. Pero, ¿cómo se podían solicitar de semejante asamblea soluciones detalladas? El Concilio se pronuncia «ad perpetuam rei memoriam»; no es asunto suyo decidir en cuestiones de oportunidad, ni en materias que están en plena transformación, tanto del punto de vista científico como del punto de vista moral. Un Concilio no puede dar normas para el año en curso. Debe hablar un lenguaje que no esté limitado por el sentido que damos hoy a ciertas palabras. Un caso típico es el del uso de píldoras anticonceptivas.

Permítaseme desarrollar un poco uno de los recuerdos más importantes que comparto con todos los demás auditores laicos, significativo también de lo que fue nuestro papel en la vida interior del Concilio. Una mañana del mes de noviembre de 1965, cuando en la comisión se estaban discutiendo los últimos *modi* (enmiendas) al esquema XIII. Llegaron de repente, transmitidas por la Secretaría del Estado, unas enmien-

das tendentes a introducir en el cap. 1° de la segunda parte *(Dignidad del matrimonio y de la familia)* una reprobación expresa de los productos oestrogénicos («píldoras») que entonces empezaban a comercializarse en la farmacopea corriente. Unánimemente, los auditores seglares nos opusimos. ¿Qué venía a hacer esa alusión a una técnica anticonceptiva en un texto conciliar? Se hubiesen podido citar otras más antiguas... —si hubiésemos cedido a la obsesión de algunos medios clericales por los problemas relacionados con el sexo. Pero los *modi* procedían de la Secretaría de Estado. Y no faltaba quien se imaginase que del papa en persona. Durante la pausa de mediodía, redactamos una carta al papa rogándole que se retiraran las famosas enmiendas. La firmamos todos los auditores laicos presentes —aquel día, por suerte, éramos muy numerosos. El cardenal Maurice Roy, arzohispo de Québec, se acercó a nuestro grupo y, como yo le mostrara la carta que acabábamos de firmar, me tomó por la mano y me llevó con él a presentar la carta a la Secretaría de Estado, donde nos recibió Mons. Dell Acqua. El resultado fue que a la mañana siguiente se recibió otra carta de la misma Secretaría de Estado diciendo que los *modi* en cuestión no tenían más valor que otros cualesquiera presentados por los padres y que el Concilio podía libremente aceptarlos o rechazarlos. Así se hizo y el texto quedó como puede leerse en el *Gadium et spes,* números 47 a 52: se sitúa el amor en el centro de la vida conyugal y se reivindica la dignidad y la pureza de sus expresiones carnales (¡qué lejos estamos de los términos jurídicos del Capítulo *Tametsi* del Concilio de Trento o de la concepción limitada del entonces vigente Código de Derecho Canónico en cuanto a los fines del matrimonio: «procreatio prolis et remedium concupiscentiae»!); se insiste en la fecundidad creadora del matrimonio —comunidad de amor, aun cuando falten los hijos; se atribuye a los esposos, y a ellos solos, la responsabilidad de decidir, en plena conciencia, el número de los hijos que razonablemente pueden traer al mundo; y en cuanto a los métodos de regulación de nacimientos, se enuncia un principio de alto alcance moral: la transmisión responsable de la vida depende de criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, que guarden íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación entretejidos con el amor verdadero.

Me he entretenido relatando este caso porque me parece poner de relieve además otro aspecto importante de la manera como el Concilio aborda los problemas humanos en la constitución *Gaudium et spes:* no lo dice todo, ni quiere decirlo todo. Y no basta para explicar sus deliberadas imprecisiones decir que los obispos se encontraban ante una temática nue-

va y no estaban lo suficientemente preparados para enfrentarse con ella. Hay que añadir que no quisieron, conscientemente, «resolver todos los problemas urgentes de la vida moderna; algunos de ellos han sido reservados para un ulterior estudio...; muchos han sido presentados en términos muy restringidos y generales, susceptibles, por consiguiente, de sucesivas profundizaciones y de aplicaciones diversas». Y es otra vez el papa quien hablaba así en su discurso final, que he citado tan repetidamente.

Esta es otra novedad del Concilio. La Iglesia reconoce que no tiene soluciones preparadas de antemano para una serie de problemas. Eso quiere decir que ha comprendido que no todo está resuelto para siempre en los manuales de teología moral. Y algo más: que los católicos no estamos solos al plantearnos los problemas del mundo. Quizá lo más hermoso de *Gaudium et spes* es que se atreva a formular interrogantes, en vez de imponer en todos los casos soluciones taxativas.

VII. Podría referir otras intervenciones decisivas de los auditores laicos, por ejemplo a propósito de la «disuasión» por las armas atómicas (*Gaudium et spes,* 81). Pero no me he propuesto escribir la crónica de lo actuado por los seglares en el Concilio. Cito esos ejemplos para evocar el espíritu de diálogo renovador que lo animaba. Todo en Roma era diálogo en aquellos años benditos: en el aula conciliar, en las comisiones, en las conferencias frecuentes, en las conversaciones, en la sala de prensa —allí, para los de lengua española, monseñor Cirarda dialogaba día tras día con los periodistas...

Muchos de los propios temas debatidos por el Concilio tienen por objeto el diálogo: ecumenismo, libertad religiosa, actitud cristiana frente a los judíos, a los musulmanes y a los que practican otras religiones, el tipo mismo de presencia de la Iglesia y de sus hijos en el mundo, como levadura en la masa... A veces el diálogo se hizo duro; se oyeron críticas aceradas. Y no será malo recordar las del Cardenal Frings cuando declaró que los métodos inquisitoriales del Santo Oficio no eran ya admisibles en la época en que vivimos. O las de un obispo colombiano que censuró con datos precisos ciertos procedimientos burocráticos y ciertos sofismas de la Curia romana —sin que nadie le contradijera.

Fuera del aula, fue Paulo VI quien quiso encarnar la actitud dialogante. En lo teórico, por su primera encíclica *Ecclesiam suam.* En lo práctico, con el sentido que quiso dar a cada uno de sus viajes: diálogo ecuménico con el Oriente cristiano en Tierra Santa; diálogo con los pueblos de Asia en Bombay; en las Naciones Unidas para proclamar a la faz del mundo que el diálogo tiene que reemplazar hoy a las armas en las rela-

ciones internacionales. Y a este propósito, ninguna imagen es más expresiva de lo que es el diálogo de la Iglesia con el mundo que la fotografía de Paulo VI en la tribuna de las Naciones Unidas: por primera vez, probablemente desde la exaltación de la Iglesia bajo Constantino, un papa habla, de pie, a un nivel más bajo que la presidencia donde están sentados dos laicos, uno católico, el italiano Amintore Fanfani entonces presidente de la Asamblea de la ONU, el otro budhista, U Thant, el secretario general. Hasta esta fecha, un papa había ocupado siempre el lugar más elevado, sentado en un trono. Aunque fuese en Anagni para recibir la afrenta de un Guillermo de Nogaret (Bonifacio VIII) o en París, obligado a coronar a Napoleón Bonaparte (Pío VII), siempre el papa hablaba como pontífice supremo y las gentes doblaban la rodilla ante él. Ahora el papa, solo, sin tener a una corte a su alrededor, se dirige a los representantes de todas las naciones del mundo y les dice que él es un hombre como todos ellos, pero revestido de una misión espiritual.

VIII. El 18 de noviembre de 1965, después de haber proclamado en sesión pública el Decreto sobre el apostolado seglar, el Santo Padre llamó a seis compañeros nuestros, tres hombres y tres mujeres de las varias partes del mundo, y les entregó solemnemente, ante toda la Iglesia, el texto que se acababa de votar por unanimidad. Este gesto del papa, simbólico como todos los suyos, nos pareció el anuncio de la promoción del laicado al lugar que le corresponde ocupar en la Iglesia, tal como la definió el Concilio. Porque el Vaticano II ha sido el primero en la historia que haya tomado por objeto de sus deliberaciones a la Iglesia en sí misma también ha sido en primero en ocuparse de los seglares de manera positiva. La eclesiología de comunión tenía que desembocar necesariamente en el reconocimiento pleno y entero de la función del laicado en la comunidad eclesial. Y así lo hizo el Concilio en varios de sus documentos. Fundamentalmente en tres: la Constitución doctrinal sobre la Iglesia, la Constitución pastoral *Gaudium et spes* y el Decreto sobre el apostolado seglar. Pero también en otros, por ejemplo en la importante Declaración sobre la libertad religiosa. En su conjunto, el Concilio ha echado las bases para una nueva teología del laicado.

Su doctrina se apoya en dos ideas-claves. La primera es que los seglares constituyen una parte esencial del Pueblo de Dios. Dicho así, esto parece una perogrullada. Y, sin embargo, ¡cuán poco se insistía anteriormente sobre este punto! El laicado no tenía existencia reconocida como categoría distinta. Su noción era puramente negativa: el único criterio para definir al laico era el de no ser clérigo. Su situación era de simple subordinación a la jerarquía y aun simplemente al clero. Además,

por reacción contra la Reforma, el catolicismo, después del Concilio de Trento, silenció durante siglos el sacerdocio universal y la participación de los fieles a la vida de la Iglesia. Hay que rendir justicia al papa Pío XII: fue él quien, el 20 de noviembre de 1946, recibiendo a los cardenales, les dijo: «Los laicos han de tener conciencia cada vez más clara no sólo de que pertenecen a la Iglesia, sino de que *son* la Iglesia, en unión con sus pastores». De este discurso, a poco de haber terminado la guerra mundial, arranca a mi modo de ver el impulso creciente que lleva el movimiento laical, a través de los Congresos mundiales del apostolado seglar, hasta su pleno reconocimiento por el Concilio.

La segunda idea-clave estriba en otro reconocimiento de una situación de hecho: el del carácter normalmente laico, en el sentido de profano, del mundo de hoy. La nueva teología conciliar de las realidades temporales lleva anejo que se reconozca también la autonomía de los laicos, que actúan en el mundo bajo su propia responsabilidad. Autonomía que no les exime, claro está, de su misión de cristianos: hacer que el mundo sea más acogedor para todos los hombres y más conforme con los designios de Dios. Adaptando su acción a las circunstancias, a las necesidades y a las posibilidades del momento, los seglares., partícipes del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo, deben trabajar con todas sus fuerzas para impregnar de espíritu evangélico el orden temporal (Cf. Decreto sobre el apostolado seglar *Apostolicam actuositatem,* 3).

Y este «apostolado seglar», ¿qué significa en el pensamiento del Concilio? Hay vocablos que con el uso se desgastan y llegan a hacerse sospechosos. Temo que algo así haya pasado con el término «apostolado». Y que los laicos más adultos y que mayor conciencia tienen de su papel en la Iglesia desconfíen del apostolado, palabra que hace pensar en «conquistas» y en proselitismos de estilo retrógrado. Pero gracias al Concilio y a la definición que da del apostolado, podemos abandonar tales recelos. El apostolado de los seglares es nada menos que «su participación en la misión salvífica de la Iglesia» *(Lumen gentium,* 33). Basta comparar esta definición con las que corrían por ahí anteriormente para apreciar el salto que, una vez más, nos propone el Concilio. «A este apostolado —prosigue el texto citado— todos están llamados por el mismo Señor, en razón del bautismo y de la confirmación». Sentirse apóstol de Cristo no significa, pues, presentarse como un cristiano distinto de los demás, como de una categoría superior o llevando una etiqueta especial. Cualquier actividad nuestra, ejercida en el Espíritu, es decir en un sentido plenamente cristiano, tiene valor apostólico: coherencia entre la fe teologal y la actuación, aunque sea profana.

A pesar de lo cual el Concilio reconoce el valor de los movimientos y agrupaciones de apostolado colectivo. Por un lado, la acción colectiva manifiesta públicamente la comunión de los cristianos en la Iglesia; por otro, en un mundo socializado, las personas necesitan que se cree a su alrededor un medio adecuado para estimular las iniciativas individuales. Y, última novedad importante que quiero hacer resaltar, el Concilio expresa claramente su predilección por la dimensión *internacional* de las obras apostólicas, como expresión del cometido universal de la Iglesia y del curso de la sociedad actual. ¡Algo muy distinto de la vieja desconfianza curialesca frente a esas «internacionales» difíciles de controlar!

Quizá de todas las «novedades» que acarreó el Concilio una de las que más cuesta y costará de poner en práctica es la de crear un clima de colaboración y de respeto mutuo entre clérigos y laicos —y sin caer en nuevas formas de clericalismo «secularizado». Hay que volver a leer con frecuencia los textos conciliares —como el Sínodo '85 nos incita a hacerlo— para dejarnos penetrar por su riqueza. Sobre este punto mismo en que ahora me he detenido, hay un excelente párrafo, el 37, en la Constitución *dogmática* sobre la Iglesia. Allí se nos habla del «trato familiar» entre laicos y pastores, así como del «derecho y en algún caso la obligación» que los seglares tienen de manifestar su parecer acerca de las cosas que dicen relación al bien de la Iglesia... Asistiendo a las sesiones de comisiones conciliares, exponiendo nuestras opiniones a los numerosos obispos que nos las pedían, con frecuencia, durante el Concilio, nos parecía que aquellos intercambios eran la prefiguración de lo que debería ser normal y corriente en la vida eclesial.

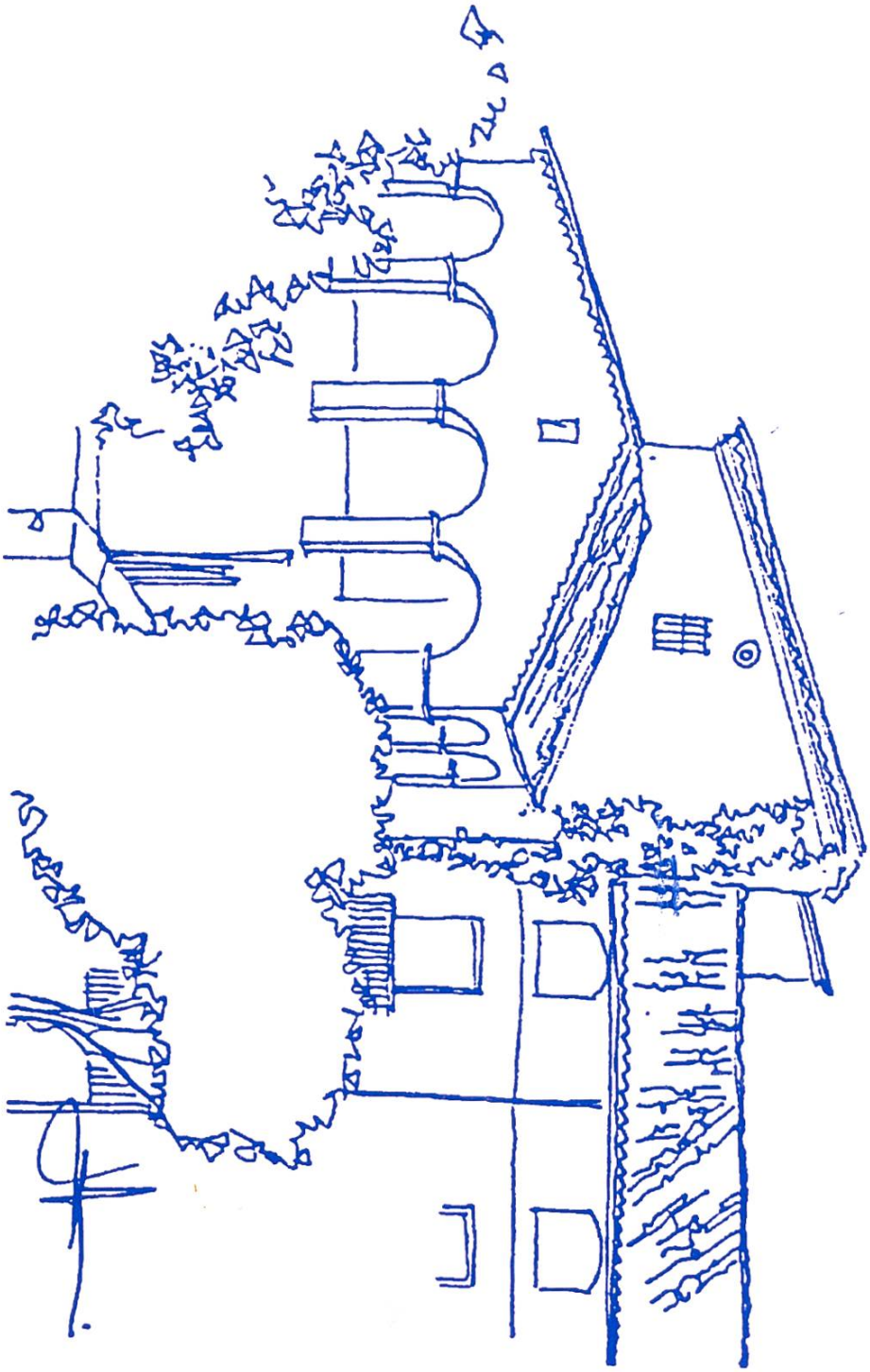
Fribourg, 1987

TABULA GRATULATORIA

Agazzi, Evandro
Álvarez, ángel
Andrés, Irene
Aregger, Jeanny
Arenas, José
Artadi, Juan
Aschinger Gerhard
Bally, Annie
Barthélemy, Jean-Dominique
Bovet, Anne-Marie
Carasa, José
Castella, Jean
Castella, René
Castellani, Arrigo
Cifuentes, Claudio
Colón, Germán
Mgr Coreco, Eugenio
Cuenca-Schaller, Pilar
Daphinoff, Dimitr
Darbellay, Jean
Díaz-Varela, María Concepción
Ducret, Bernard
Eberenz, Rolf
Esseiva, Albertine
Esseiva, Paul
Faudemay, Alain
Fietta, Madeleine
Gauthier, Jean-Claude
Gimelfarb, Norberto y Griselda.
Giraud, Yves
González, Manuel
Gross, Amanda
Mgr Hänggi, Anton
Herve, Nicolas
Hilty, Gerold
Huber, Hugo
Kaelin, E.-J.
Kemball, Robin
Küng, Guido
Ladner, Pascal
Lalli Reti, Landa
Lara-Jaquier, Angele
Lara, Antonio
Loayza, Rachel
López-García, emma
López Molina, Luis
Loretan de Markus, Rose-Marie
Macheret, Augustin
Mamarbachi-Trilla, Antonia
Mgr Mamie, Pierre
Marclay, Robert
Martínez-Correcher, Joaquín
Embajador de España
Marcos Álvarez, Francisco
Martini, Alessandro
Meier, Hans
Menichetti, Aldo
Moreno, Juan Carlos

Tabula Gratulatoria

Nicoulin, Martin
Oswald-Thiébaud, Marie-Claire
Oswald, Paul E.
Pasquier, Jacques
Peñate, Julio
perrin-haengi, Catherine
Piérart, Marcel
Pinckaers, S.-Th.
Piveteau, Jean-Luc
Ramirez, Pedro
Ramirez, Karim
Von Raumer, Jürgen
Roessle, Wolfgang
Rudin, Ernst
Ruffieux, Roland
Schenker, Adrien
Schmid, Alfred-A.
Schneider, Hans-Dieter
Stäuble, Antonio y Michele
Studer, Eduard
Späni, Pierre
Sugranyes, Ana
Sugranyes, Dominique
Sugranyes, Margarita
Sugranyes, María-Asunta
Sugranyes, Katrin
Tagliavini, Luigi-Ferdinando
de torrente, bernard
Valarché, Jean-Marie
Verdú, Joaquín
Vicaire, P. M.-H
Villet, Maurice
Ward, John E.
De Weck, Jean-Baptiste
De Weck, Philippe
Wicht, Gérard
WUBBE, F.
Wyssmann, Beat
Wyssmann de Friscione, Cristina
Wyssmann, Marco
Wyssmann de Álvarez, Renate
Yoky
Zaawadsky, Tadeusz
Zurrón, José



ISPANICA ELVETICA 2

ISBN 2-940028-00-1