

LA CREACION, SEÑAL DE LA FILOSOFIA LULIANA

LA CREACION COMO UNA MARCA DE LA FILOSOFIA CRISTIANA DE RAMON LULL

En numerosas investigaciones acerca de la vida y el desarrollo del pensamiento filosófico en el seno del cristianismo por más de dieciocho siglos muchos estudiantes e historiadores de la filosofía han establecido suficientemente bien la manera en que es autorizado hablar de la realidad y de la existencia de la filosofía cristiana.¹ De acuerdo con esto los mismos investigadores han puesto muy en claro el sentido en que las palabras 'filosofía cristiana' deben ser entendidas, si alguien desea sacrificar correctamente como 'filósofo y cristiano' el conjunto de pensamientos de un escritor o de una escuela; y esto, porque es ambas cosas, al mismo tiempo, y no solamente una pobre caricatura de lo uno ni de lo otro. No sería por eso muy difícil indicar aquí las mínimas condiciones que debe tener un sistema o síntesis filosófico para que merezca presentarse legítimamente como cristiano, sin por eso dejar de ser un auténtico ejemplo de filosofía. Ninguno, podría negar por ejemplo, que una de las características imprescindibles es admitir que la esfera de la verdad racional no se halla herméticamente cerrada dentro de las fronteras de un saber adquirido o adquirible por las exclusivamente inteligencias y otros recursos humanos, es decir de un saber calificado de filosófico o empíricamente científico en el sentido ordinario de la palabra. La filosofía cristiana siempre se hallará abierta a la posibilidad auténtica de que la mente humana puede ser iluminada con verdades que aunque de por sí sobrepasan los límites de un saber puramente humano y natural, una Inteligencia Suprema tiene el poder de comunicarlas. Se debe admitir que dichas posibilidades no por eso llegan a formar entonces parte de la filosofía como tal, pues siguen siendo de una índole distinta que las coloca por encima de la inteligencia humana y de todos los criterios a los que se somete un saber empírico-racional, sea científico o filosófico. Pero el hecho de que no lleguen a formar una parte integral de la filosofía no las anula ni se pone a su carácter de verdad. Por lo tanto nuestra inteligencia debe aceptarlas, porque tiene su origen en Aquel de quien procede tanto la verdad como nuestra propia inteligencia. En otras palabras: ningún pensamiento que se proclame agnóstico de la posibilidad de una verdad por encima de la verdad filosófica, ni menos aún ningún pensamiento que sea relativista o escéptico de toda verdad metafísica, puede ser legítimamente designado como parte de la filosofía cristiana.

1.—Para saber el significado de la frase 'filosofía cristiana' véase Mauricio Nedoncelle, *Is There a Cristian Philosophy*, tr. Iltyd Trethowan, Hawthorn Books, New York, 1960, pp. 85-114. Cf. Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York, 1955, p. 6; Joseph Owens, *An Elementary Christian Metaphysics*, Bruce Publishing Co., Milwaukee, 1963, pp. V-VII; Josef Pieper, *Leisure, the Basis of Culture*, Tr. Alexander Dru, Pantheon Books, New York, pp. 154-165.

Igualmente imprescindible es la aseveración racional de que existe un Ser Supremo, un Máximo Principio ontológico, al que no nos es imposible identificar con Aquel a quien la lengua religiosa denomina por el nombre de 'Dios'. Y como parte integral de esta segunda posición racional hay una distancia infinita que separa y distingue clara y eternamente al Ser Supremo por una lado, y por el otro al conjunto de todos los otros seres a los cuales les es posible existir en algún tiempo. Así se evitan los dos siguientes errores contrarios: primero rechazamos el error de cualquier identificación pandeísta que al menos parezca reducir a Dios y al mundo a una misma y sola realidad. Sin embargo, no por eso vamos a proponer ni a defender el otro exagerado error que insiste en la transcendencia irracional de parte del Primer Principio ontológico, y no nos permite hablar de ninguna presencia ni de ninguna inmanencia real y significativa de la divino, eterno e infinito en lo mundano, en el tiempo y en lo finito o limitado.

Una doctrina que enseñada nos permite observar si esta segunda condición del pensar cristiano ha penetrado en las reflexiones de un filósofo, se refiere al problema o a la cuestión del origen del mundo. ¿A quién o a qué debe el universo, que es la totalidad de seres y cosas distintos y diferentes de Dios, el origen de todo lo que es y posee, es decir, su existencia y su ser? Y aunque el problema no se refiere solamente a un distante y antiguo pasado, sino también a la existencia que poseen estos seres y estas cosas en cada momento de un tiempo fluyente y presente, razones ontológicas nos permiten distinguir y separar el aspecto distinto del problema en lo que atañe al momento originario, cuando por primera vez comenzaron a existir seres y cosas distintos y diferentes del Ser Supremo, cuyas singulares prerrogativas incluye la de haber existido por esencia y absoluto derecho desde toda la eternidad. De acuerdo con la afirmación de la singularidad y transcendencia del Primer Principio ontológico, y con voz casi unánime, la filosofía cristiana ha señalado que el mundo y todo, lo que él contiene deben todo lo que son y poseen, especialmente lo que les es más íntimo y fundamental, su ser y su existencia, a Otro Supremamente Excelente. Este Otro es el Ser a quien desde los comienzos del pensamiento dialéctico-filosófico y cristiano, ya en los días del inspirado Doctor Hipona, se ha conocido como el mismo Ser, de cuyo nombre nos dio el Libro del Exodo con las palabras "ille qui est".² Este Ser en tan distinto y singular su posición de la perfección del ser por absoluto derecho y de una unidad tal, que su ser se identifica con su presencia, que Santo Tomás de Aquino no pudo darle otro nombre filosófico más apropiado que "ipsum esse subsistens".³ Y bien sabido es que, unos años antes, el Arzobispo de Canterbury, San Anselmo, siguiendo al doctor de la Gracia, lo había declarado un ser tan Excelente, que ninguna inteligencia, incluso la divina,

2.—*Exodo*, III, 14.

3.—St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2. Marietti, Rome, 1952, p. 21; también q. 3, a. 4 y q. 13, a. 11, pp. 16-17, 74. Cf. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Random House, New York, 1966, pp. 91-95.

es capaz de concebir a otro mayor y de más excelente perfección y nobleza.⁴ Estos son ejemplos del modo en que los grandes maestros del pensamiento cristiano han contemplado a ese Otro, a ese Ser Transcendente y Supremo, a quién, según todos ellos, el mundo con todas sus partes las mayores y las menores, deben su ser y su existencia, de tal manera que cuando recibieron estos dones originaria e inmediatamente, los recibieron de una manera total y absoluta. Fue de una manera total y absoluta porque anteriormente a ese momento en que se les dio su ser no eran nada absolutamente; y aún después de haber recibido su ser y de haber sido puestas en existencia, no por eso comienzan a poseer su ser por esencia y absoluto derecho.

Como se sabe eso es exactamente lo que el cristiano piensa y entiende cuando habla de la creación del mundo, que fue una producción en que éste fue dotado de ser de una manera originaria y total, pues nada de él existía anteriormente. Tal es la creación *ex nihilo* o de la nada. Y por consiguiente es una de las posiciones que siempre facilitarán la caracterización de una filosofía como auténticamente cristiana. Imposible sería describir a un filósofo y a su pensamiento como tal, si explícita y conscientemente negara o ignorara que el universo debe su origen a una tal producción *ex nihilo*. Bastará una mirada ligera a la historia para recordarnos de que antes de la aparición del cristianismo, y aún después pero por lo general fuera de su seno aunque no siempre geográficamente, muchos pensadores han ignorado en su filosofía, cuando no la han negado, dicha creación del mundo *ex nihilo*.

Entre los filósofos de Grecia y del mundo griego-romano ocupan la primera fila Platón, Aristóteles y Plotino. Veamos sumariamente lo que ellos pensaban sobre nuestro problema. A pesar de combatir heroica y noblemente el ateísmo de los antiguos atomistas, quienes atribuían el principio del mundo a un ciego y fortuito movimiento y juego de átomos invisibles e indivisibles en el vacío del no-ser, el sublime Platón no nos ha dejado en sus Diálogos nada que se pueda sin ninguna duda interpretar como una indicación clara de que para el fundador de la Academia el mundo debía su ser a un acto creativo *ex nihilo* por su Ser Supremo, Dios. La belleza absoluta del *Simposio* fue descrita en términos a veces aplicables a la Divinidad pues es "eterna, nunca hecha, indestructible, ni de ninguna manera sujeta al desarrollo ni a la ruina; ni tiene aquí una parte bella ni allí otra fea; ni una que hoy es bella y que no lo era en otros tiempos."⁵ Sin mencionar las dificultades por lo impersonal que aparece esta belleza para ser identificada con el Dios del pensamiento judeo-cristiano,

4.—St. Anselm of Canterbury, *Proslogion seu Alloquium de Dei Existencia*, c. 2, en *Patrologiae Latinae Cursus Completum*, ed. J. P. Migne, Paris, 1853, Vol. 158, p. 222; St. Augustine, *De Doctrina Christiana*, I, 7, 7, en *Patrologia Latina*, Migne, Paris, 1887, Vol. 34, p. 22. Cf. Gilson, *History*, pp. 132-133, and Copleston, *History of Philosophy*, Newman Press, Westminster, Md., 1962, Vol. 2, p. 70.

5.—Platón, *Simposio*, 211a, en *The Collected Dialogues*, tr. Edith Hamilton y Huntington Cairns, Princeton University Press, Princeton, 1961, p. 562.

Platón nunca dijo nada que nos haga considerar seriamente que la belleza "de la cual todas las cosas bellas reciben su belleza"⁶ fuese o hubiese sido creadora o creativa ni siquiera del ente más pequeño, ni menos aún que lo hubiese sacado de la nada libremente.

En otro de sus Diálogos, *La República*, Platón nos habla de la Idea del Bien que, en la opinión de algunos historiadores, es otro nombre para la belleza del *Simposio*. Sin duda, él la presenta en aquél Diálogo como el más alto y primer principio ontológico,⁷ un principio que en su transcendencia es responsable de la esencia, y del ser también de todo lo que puede hacerse objeto de un conocimiento infalible, es decir, de las formas-ideas o esencias del mundo inteligible que Platón distingue del mundo de la materia percibido con los sentidos. Con todo, otra vez, no obstante las inspiradoras palabras con que describe que la Suprema Idea ocupa y ejercita en el mundo del auténtico ser un papel análogo al que el sol tiene en el mundo de las cosas visibles, nos es imposible contemplarla como al Dios Creador del mundo *ex nihilo*. Tiene que ser así porque todavía delante de nosotros, igual que ya se nos había aparecido, aparece la Belleza del *Simposio*, como una fuerza abstracta, impresional, subsistente y de veras transcendente, pero sin la menor sugestión de que es un Ser Inteligente, con un poder libre y absoluto para producir seres distintos de sí de la nada, *ex nihilo*.⁸

Parece que nos acercamos a un Dios de carácter personal, a uno que demuestra una responsabilidad directa en la formación del mundo, cuando leemos de la persona-mito del Demiurgo del *Timeo*. Se trata de una ente-persona pues se le describe como poseído de inteligencia con la que ejercita su oficio de organizador del mundo, utilizando como modelo del orden y la realidad del mundo inteligible de las Ideas. De acuerdo con un plan interiormente concebido prosigue su decisión necesaria de formar y ordenar el universo.⁹ Dejando al lado la opinión que cree ver en el Demiurgo a una figura mítica con la cual el autor intentaba comunicar a sus lectores su concepción de la estructura inteligible del mundo que nos indica que fue la obra de una causa racional,¹⁰ v sin decir nada de su relación con la Unidad o el Uno del *Parmenides*, con la Belleza del *Simposio* o con la Idea del Bien de la *República*, no hay duda que hay que afirmar que la concepción del Demiurgo no se acerca ni poco ni mucho a la de una Dios creador del mundo *ex nihilo*.¹¹ Según la sólo probable narrativa de *Timeo*, el mundo fue formado y ordenado en el sentido de que el Demiurgo, sin libertad y obedeciendo a su abundante y generosa bondad, ha querido

6.—Platón. *Hippias Mayor*. 289d. *The Collected Dialogues*, p. 1543.

7.—Platón. *La República*, 509b. *The Collected Dialogues*, p. 744.

8.—Copleston, *op. cit.*, Newman Press, Westminster, Md., 1960. Vol. 1. pp. 172, 176.

9.—Platón. *Timeo* 27c ss. *The collected Dialogues*, p. 1161 ss.

10.—Copleston, *op. cit.*, Vol. 1, pp. 191, 245.

11.—*Ibid.*, Vol. 1, pp. 189, 247.

introducir al menos una imitación del ser y de la inteligibilidad de las Ideas en la materia-espacio desordenada que se le presentaba ya existiendo, al igual que las Ideas. La dicha materia, a pesar de su casi no-ser, ha estado poseída de su existencia desde siempre, y el Demiurgo se ha visto forzado por su naturaleza difusa de bondad a obrar en y sobre ella sin ninguna libertad. Tal es la explicación platónica de por qué el bondadoso Demiurgo intrudujo orden y ser en la materia caótica, la cual es en realidad un no-ser ya que se halla de por sí privada de toda determinación inteligible que la enriquezca con la perfección del ser.¹² En lugar de ser un ser, se halla y está sujeta a la acción constante de hacerse, pues siempre está debajo de las cosas que se están haciendo y que nunca llegan a ser hasta el punto de que no dejan de ser lo que se hacen transitoriamente. La materia del *Timeo* por consiguiente, no es una nada absoluta, sino un algo del cual, *ex quo*, y en el cual, *in quo*,¹³ gracias a la influencia del Demiurgo y de las Ideas, aparecen las cosas perecederas, sensibles e individuales, todas sujetas a la generación y a la corrupción, siendo éstas características de todo aquello que siempre se halla en el proceso de hacerse y que nunca se encuentra siendo plena y perfectamente, como lo indican sus cambios continuos, debido a que nunca llega a ser lo que son las auténticas realidades del mundo del verdadero ser, el mundo de las Ideas. Y como ya se ha más que insinuado, aun en el acto mismo de formar el universo el Demiurgo no obra con independencia, pues en la producción de las cosas y antes en la materia del espacio los modelos que contempla siempre están allí delante de él. Todo esto no deja ninguna duda de que el universo no fue hecho por un Demiurgo que haya producido todo lo que no sea él por un acto originario de creación. El no produjo ni la materia ni las ideas modelos, ambas al parecer eternas e independientes del formador del mundo, lo que el pensamiento y la filosofía cristianos excluye cuando hablamos de la creación. *ex nihilo*.

Pasando una mirada muy sumaria a lo que se puede considerar como el primer principio ontológico de Aristóteles, e ignorando la cuestión de su unidad numérica, bastará decir que el Motor Inmóvil de la *Física* y *Metafísica*,¹⁴ descrito también como el Acto Puro¹⁵ y la Inteligencia Pensante¹⁶ en sí misma exclusivamente, parece ser un supremo principio ontológico de orden personal.¹⁷ Además según el filósofo de Estagira los movimientos del cielo y de todo lo que está situado en el mundo encuentran su explicación última en una causa teológica que no es otra que el Acto Puro y la Inteligencia Pensante. Pero al igual que su maestro, Aristóteles ahora no nos presenta una causa eficiente de la que reciban todas

12.—Platón. *Timeo* 30a. *The Collected Dialogues*, p. 1162.

13.—*Ibid.*, 51b y 52b. p. 1178.

14.—Aristotle, *Physica*, L. VIII, 6, tr. W. D. Ross, *The Student's Oxford Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1942, Vol. 2, 259b; *Metaphysica*, L. lambda, 7, tr. W. D. Ross, *The Student's Oxford Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1942, Vol. 4, 1073a. See Copleston, *op. cit.*, Vol. 1, p. 316.

15.—Aristotle, *Metaph.*, L. lambda, 6, Vol. 4, 1071b.

16.—*Ibid.*, L. lambda, 9, Vol. 4, 1974b.

17.—Copleston, *op. cit.*, Vol. 1, p. 317.

las cosas movidas, corruptibles e incorruptibles, su ser y su existencia.¹⁸ Una casualidad efectiva o eficiente de parte del Acto Puro nos obligaría a introducir una noción de cambio en el motor inmóvil, lo cual sería contradictorio ya que el dicho primer motor no resulta entonces ni inmutable ni inmóvil. Ciertamente nos hallamos con un principio ontológico trascendente, tal vez más personal y menos ambiguo que el de Platón, pero con todo no nos es lícito concluir y decir que el Dios de Aristóteles, si tal se le puede llamar al Pensar Pensante, es un Dios Creador y conservador del mundo. El Acto Puro de Aristóteles no produjo al mundo, ni siquiera según el modo del Demiurgo platónico, ya que su perfección trascendente hasta le es imposible conocerlo y mostrarse por él bajo pena de dejar de ser el Acto Puro con el cual se define su divinidad. Tan lejos y distante está el Pensar Pensante del mundo de las cosas que ni las conoce, pues tal conocimiento implicaría una dependencia de lo perfecto sobre lo imperfecto todo lo cual contradice la concepción del Acto Puro. Más iniciativa y persuasiva de cómo la posición aristotélica excluye la creación del mundo *ex nihilo* es la enseñanza de Aristóteles acerca de la materia primordial. Según esta enseñanza, la materia entra y está presente como un principio entitativo en la substancia de todos los seres sujetos a la generación y a la corrupción. Esta materia prima o primera de que son echos continuamente los entes sublunares no está sujeta a la generación ni a la corrupción en manera alguna, aunque todas las cosas compuestas de esta materia prima sí lo están. Pero hay más, pues esa materia prima nunca tuvo comienzo ni nunca sufrirá un fin, siendo tan eterna como es el Acto Puro, o por lo menos tan sempiterna como lo es el cielo que con sus revoluciones y movimientos perdura y continúa por toda la eternidad.

Ya después de comenzada la era cristiana y cerrando la filosofía antigua sobresale el último de los grandes filósofos de la época greco-romana, el casi inspirado Plotino. Sin duda hay que admitir que en él encontramos a un pensador religioso que se esmera en dirigir nuestra atención al que parece un Dios trascendente, un Dios que fácilmente se distingue de todos los otros entes que tienen la posibilidad de existir, tan fácilmente que se le apoca y anula si se le considera como un ser semejante a los otros. La fuente y origen de todos los seres, el Uno de Plotino está tan lejos de lo que de El ha procedido y sigue emanando que hay que confesarlo tan encima del ser, que mejor sería decir que no posee el ser y que no es un ser.¹⁹ El deseo admitirlo del filósofo es que no se piense en la Unidad Suprema de una manera panteísta.²⁰ No hay que confundir al Uno con cualquiera ni con todas las cosas singulares que de El proceden, sin que por eso lo modifiquen en la más mínima manera, pues una de sus prerrogativas singulares es la de permanecer inalterable en una perpetua y eterna identidad consigo mismo y con la unidad más perfecta concebible y posible. Aun la más pequeña alteración, disminución o añadidura lo rediciaría a ser otra cosa, y entonces ya no sería el Uno. Con todo sin,

18.—*Ibid.*, Vol. 1, pp. 314, 315.

19.—Gilson, *History*, p. 70.

20.—Copleston, *op. cit.*, Vol. 1, p. 467.

embargo, la explicación plotiniana acerca del origen y comienzo del primer ser o de la primera inteligencia, del alma del mundo, y del mundo visible no tiene nada que nos sugiera un proceso verdaderamente creativo.²¹ En lugar de la creación libre en que todo es inicialmente sacado de la nada nos encontramos primero con la dualidad introducida con la Inteligencia, el ser primero, y luego con la multiplicidad de seres sucesivos, todos los cuales proceden del Uno mediante una emanación necesaria, mediata o inmediata, por medio de la cual el Uno se descarga de ellos, sin que por eso sea alterado en la más mínima manera. Aun la materia tan distante de la simplicidad del Uno que más se asemeja al desorden caótico del no-ser o de la nada, de aquello que no tiene nada de ser estrictamente por ser tan imperfecto y tan débil, la misma materia que entra en la constitución entitativa de los seres que constituyen el mundo sensible, aun ella misma se deriva de la Unidad Suprema de una manera misteriosa pero con todo emanacionista.²² El proceso emanativo que tuvo su comienzo en el Uno Transcendente se completa ahora, alcanzando su límite, en la aparición de una materia que ha procedido en el Uno mismo después de y mediante el alma del mundo. No hay necesidad de añadir que todo esto ha ocurrido sin ningún conocimiento y sin ninguna elección libre de parte del Uno Incomprensible, quien obra o permite la producción y emanación de todo lo que de El brota con una necesidad radicada en su misma naturaleza.

Después de este breve resumen de las ideas de los grandes ingenios de la filosofía antigua relacionadas con la cuestión del origen del mundo, nos toca preguntar y ver lo que han dicho y pensado los filósofos del medioevo fuera de la cristiandad. Entre los seguidores del Islam, quienes bien pudieron haber conocido la narrativa de las primeras páginas del *Génesis*, no podemos ignorar a los príncipes de la filosofía musulmana, Avicenna y Averroes. En los ojos del primero, debido seguramente a influencias neoplatónicas e ignorando lo que pudo haber leído en el primer libro del *Pentateuco*, hay que hablar de un Dios que tuvo que crear necesariamente, de modo que su naturaleza no le permitía ni el no-obrar ni el obrar de diferente manera en cuanto lo que concierne al mundo distinto de sí mismo: El resultado se que la explicación de Avicenna no se aparta mucho de lo que hay que calificar como emanacionista.²³ Siendo Dios la pura esencia del Bien o el Bien mismo, El tiende necesariamente a irradiar y a difundir su bondad, lo cual procede a hacer por medio de varias inteligencias emanativas. La creación, si det al todavía se quiere hablar, no es por consiguiente otra cosa que una emanación, tan eterna como necesaria y determinada, pues se explica con la necesidad propia de la Divina Naturaleza. Sobre todo no se le debe describir como una producción libre procedente gracias a la voluntad divina.²⁴ Dios no es así capaz de crear nada diferente de lo que hizo ya en la creación ha ocurrido no como una producción de un mundo que antes no era absolutamente

21.—*Ibid.*, Vol. 1, p. 466 ss.

22.—*Ibid.*, Vol. 1, p. 469.

23.—Gilson, *History*, pp. 213-214.

24.—*Ibid.*, p. 213.

nada, es decir no como una producción *ex nihilo*; sino que por el contrario como una producción para la que se utiliza la misma substancia intrínseca del Bien Supremo, algo de la cual pasa a formar parte de las primeras inteligencias. Indudablemente la intención del filósofo árabe pone muy en claro la famosa distinción que estableció entre, por un lado, el Ser cuya existencia es necesaria²⁵ y, por otro, todos los seres contingentes en los cuales la existencia no es nua de las notas necesarias e intrínsecas de su esencia. Pero, con todo su pensamiento y teoría de una creación eterna y necesaria están de otras dificultades insolubles repletos para la filosofía cristiana, como por ejemplo su afirmación de que Dios no conoce directamente ningún objeto singular y concreto.²⁶

Más difícil de conciliar con las posiciones de la filosofía cristiana es el pensamiento del filósofo árabe-español, Avérroes. Para el Comentador de Aristóteles, aunque otra vez nos dé la impresión de querer no caer en ningún panteísmo o emanacionismo crudo, también se puede preguntar ¿cómo hay que entender el modo en que comenzó a existir el mundo? Bien, según él, para que tenga sentido la creación, hay que entenderla como una educción simple de formas que están contenidas potencialmente en la materia prima. Esta última, por otro lado, ha existido siempre y nunca dejará de existir. Siendo eterna, no se puede decir que esa materia fue hecha después de un momento en que todavía no era nada, y por consiguiente hay que proclamarla tan eterna como Dios, o al menos coeterna con El.²⁷ Por ser ella tan eterna como El, Dios ni puede crearla como lo entiende la traducción judeo-cristiana, ni puede aniquilarla o reducirla a la nada absoluta. Todo esto no se opone a admitir al mismo tiempo que Dios, como Causa Primera, pueda actuar en y sobre ella, pues en el ejercicio de su oficio de causa eficiente educe las formas que se hallan como escondidas en la potencialidad del a materia eterna. No por nada había llegado Averroes a la posición de que en Aristóteles se había encarnado en la filosofía²⁸ y no nos debe parecer extraño que le siga lealmente defendiendo la doctrina de la eternidad de la materia de la cual han nacido y continúan a nacer mundos que se suceden aternamente. Tampoco nos debe extrañar que los grandes pensadores cristianos del siglo de oro de las Escolásticas vieran en el Averroísmo emigrando a las universidades europeas a un enemigo fatal para la filosofía y el pensamiento cristiano. Mucho se ha escrito de la guerra valiente que el Doctor de Mallorca libró contra varias de las doctrinas fundamentales de los secuaces del Averroísmo latino²⁹ que había ganado bastante entre los *Artistae* de la universidad

25.—*Ibid.*, p. 207; Copleston, *op. cit.*, Vol. 2, p. 194.

26.—Copleston, *op. cit.*, Vol. 2, p. 215.

27.—*Ibid.*, Vol. 2, p. 198.

28.—Gilson, *History*, p. 219.

29.—Para una lista de las obras anti-averroístas de Lull véase Joaquín y Tomás Carreras y Artau, *Historia de la Filosofía Española — Filosofía Cristiana de los Siglos XIII a XV*, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid, 1939, Vol. 1, pp. 317-320.

y ciudad parisienses a fines del siglo trece y comienzo del catorce. Más tarde abrá ocasión de aludir a su tesis de la eternidad del mundo contra la que Llull peleó, viéndola como una de las enseñanzas más peligrosas y nefarias desde el punto de vista del teísmo cristiano.

El tiempo no nos permite ahora más que indicar brevemente las posiciones generales de la Filosofía Moderna, que se ha desarrollado con una casi consciente independencia del pensamiento filosófico tradicionalmente cristiano, siendo éste en su forma Escolástica el único movimiento que ha continuado con fidelidad en las huellas de la filosofía griega y helénica, siempre que la haya considerado en el camino de la verdad. Es necesario primero aludir al subjetivismo, implícito al menos, del que nacieron y en el que han continuado muchas de las filosofías desde el siglo diecisiete.³⁰ Fue entonces en la persona del Padre de la Filosofía Moderna, Rene Descartes, que comenzó la corriente moderna, cuando él hizo el heroico esfuerzo de salir del escepticismo de esos días con la duda metódica cartesiana. Desafortunadamente la herencia que el pensamiento moderno entonces recibió y de la que todavía sigue heredera es la aparente certidumbre de un pensamiento encerrado en sí mismo, autónomo e independiente de la realidad exterior la cual sólo nos presentan los valiosos y humildes sentidos. La tragedia por consiguiente, consiste en que a los modernos, a pesar de los heroicos esfuerzos, no les ha sido posible entrar seriamente en la investigación de problemas que se refieran a la realidad, exterior e interior, con la posible excepción de los que estudia la gnoseología. Lo que es y existe, principalmente lo que hallamos a fuera de nosotros y más allá de las sensaciones e ideas de nuestra conciencia, queda eficazmente excluido de las reflexiones de la filosofía moderna, siempre que ésta no contradiga sus posiciones básicas. Desde los días del dualismo y racionalismo cartesianos se han ocupado los modernos, casi exclusiva y continuamente, con el problema epistemológico, el que estudiado en el contexto del subjetivismo nunca será solucionado con una satisfacción racional. Pensando en esta situación de los modernos Jacques Maritain ha escrito que "desde el punto de vista objetivo de la naturaleza intrínseca de los modos distintos de conocer"³¹ los 'ismos' filosóficos más importantes de nuestros días nunca pasan más allá del umbral y puerta a que uno llega en el momento en que comienza a pensar de una manera filosófica. Desde el punto de vista de la historia de las ideas los sistemas a que se refieren tales 'ismos' son sin duda productos de inteligencias e ingenios grandes. Ninguno lo puede negar. Pero tampoco se puede negar que su negación o rechazo categórico de ciertas verdades primitivas básicas que forman el soporte de la estructura noética del saber propio de la filosofía, como tal, les impide a los modernos el tomar ni siquiera un paso corto que les lleve más allá de los problemas noéticos, sin contradecir sus posiciones epistemológicas.³² En tales condiciones no es extraño que no encontremos

30.—John Pfeifer, *The Mystery of Knowledge*, Magi Books, Albany, N. Y., pp. 12-28.

31.—Jacques Maritain, *Approaches to God*, tr. P. O'Reilly, Macmillan, New York, 1954, p. 29.

32.—*Loc. cit.* Cf. Copleston, *op. cit.* Newman Press, Westminster, Md., 1968, Vol. 5, p. 71.

sino poquísimos de una metafísica profunda y consistente, aun cuando se trata de los más geniales filósofos entre los modernos, no satisfechos con la pobreza de un saber que no sale de los límites del sujeto pensante. Los problemas metafísicos profundos que justamente ocuparon la atención de los mejores pensadores de Grecia y de la Edad Media no son estudiados ni atacados por los modernos sino ocasional y casualmente, y casi solamente cuando tocan con el problema epistemológico. Y lo que vale decir acerca de la actitud para con las cuestiones metafísicas en general, se puede con más rigor decir si los problemas se relacionan con las cosas importantes de la vida y si son también tratados en las ciencias religiosas. En un ensayo titulado *Musse und Kult*, el profesor alemán Pieper escribe: "así como se manifiesta ella misma, la marca decisiva de la filosofía moderna consiste en haberse apartado de la teología completamente, pues se ha hecho del todo independiente de la fe y de la tradición."³³ El mismo autor discurre en seguida sobre una dificultad que le mundo moderno ha heredado de los padres su filosofía, una dificultad que les hace muy difícil interesarse y, más aún, de tomar en serio problemas de carácter netamente especulativo, tales como son los principales problemas de la filosofía y todos los de la metafísica. Dicha dificultad consiste en que muchos de los nuevos pensadores han abandonado gradualmente la costumbre de nuestros antepasados que miraban y consideraban al mundo como la creación de un espíritu absoluto, Dios.³⁴ Como prueba de lo que nos dicen Maritain y Pieper basta recordar hasta qué grado los movimientos del empiricismo, positivismo, fenomenalismo kantiano, idealismo, y materialismo dialéctico rinden imposible el perseguir con seriedad las investigaciones que nos llevan a la raíz de la realidad objetiva y al mismo tiempo a una especulación metafísica. Esto no quiere decir que sus fundadores y algunos otros de sus altos representantes no parezcan a veces hablar de cosas pertenecientes a la metafísica. Pero, como añade Maritain, a pesar de todo, el mundo de la filosofía moderna ha perdido la conciencia y el sentido del ser.³⁵ Y parece indudable que sin tal sentido y aprecio intelectuales del valor incalculable de la perfección del ser no es posible comenzar a discutir inteligentemente sobre la creación de ni siquiera la flor más humilde, ya que hablar así es hablar de una producción y de una dotación total del ser.

Dirigiendo ahora nuestra atención al pensamiento y a los pensadores cristianos nos encontramos con algo diferente y hasta muy contrario. Lo que nos llama la atención inmediatamente es la casi unanimidad con que los filósofos cristianos declaran que el mundo donde el hombre es uno de los habitantes puede ser el objeto de un conocimiento auténtico y racional; y esto porque ese mismo mundo y todo lo que él contiene deben toda su realidad y su ser al acto creativo y libre de un Dios poseído de la más perfecta sabiduría. En ese Dios hay que buscar la causa absoluta

33.—Para este artículo se ha utilizado la traducción inglesa que, con el título de *Leisure. The Basis of Culture*, ya fue aludida en la primera nota del artículo. El pasaje aquí citado se encuentra en la edición allí indicada, página 145.

34.—*Ibid.*, p. 105.

35.—Maritain, *op. cit.*, pp. 21-22.

y primera que dio a todo lo que no es El lo que ese todo es últimamente, y esto porque la tal Causa Primera le ha sacado de la nada absoluta en que antes se encontraba y que antes era. Va sin decir que la casi unanimidad no debe ser interpretada como si los cristianos se repitiesen simplemente, pues siempre encontraremos diferencias, aun en puntos de importancia, como nos permitirá ver este ligero resumen de sus especulaciones. Al mismo tiempo esto no contradice que en los puntos más básicos y esenciales la mayoría de ellos están en total acuerdo, al menos aquellos que han escrito con más claridad sobre el problema.

Ya algunos de los escritores del segundo siglo, los que tenían algún conocimiento de la filosofía de los griegos, nos dejaron bastantes indicaciones de que entendían la creación del mundo como un acontecimiento singularísimo y como una producción nunca igualada, siendo el caso que con ella algo que era absolutamente nada fue entonces hecho de una manera completa para todo lo que necesita si va a participar del ser. Lo nuevo que ha sido así hecho, gracias a una creación *ex nihilo*, no existía en esa producción singular. Nada de lo creado existía antes, excluyendo la idea o conocimiento que de ello haya estado presente en la mente del Creador desde toda la eternidad. Esa idea o conocimiento no se distingue en nada del ser del mismo Dios ya que es una con su substancia, pero tampoco en nada se identifica con lo que constituye a la creatura entitativa e intrínsecamente, la cual creatura no existía ni era nada antes del momento de ser creada. Dicho en otras palabras, la creación ha sido concebida por los cristianos, desde cuando comenzaron a clarar el sentido en que debe ser entendida, como una producción del ser del mundo *ex nihilo*, efectuada con completa libertad por un Creador omnipotente. Los historiadores de la filosofía cristiana nos dicen que ya algunos de los primeros apologistas y escritores eclesiásticos, San Justino y Athegoras por ejemplo, hablaron de tal manera que parecen haber tenido una idea correcta de lo que la creación significa en términos metafísicos.³⁶ También nos dicen que el primero que en sus escritos lo expresó en términos explícitos e inequívocos fue uno de los apologistas de menor talento a fines del segundo siglo, Teofilo de Antioquía.³⁷ La prueba de esto está en que se atrevió a acuasar al sublime Platón de un error grave por razón de su teoría de la materia que el Demiurgo encontró ya existiendo y sobre la que se vió obligado a ejercer su obra para iniciar el mundo, demostrando con eso una ignorancia completa de la creación *ex nihilo* profesada por los cristianos. Unos pocos años más tarde, San Ireneo también proclamó en sus escritos que Dios ha hecho el mundo creándole con plena libertad y no por razón de una absoluta necesidad.³⁸ Contra los gnósticos defendió con determinación la doctrina que enseñaba que Dios creó al mundo de la nada, entendiendo todo esto en el sentido de que al obrar no ejerció su acto de crear sobre una materia que había existido previamente.

36.—Gilson. *History*, p. 19.

37.—*Loc. cit.*

38.—*Ib id.*, p. 23.

De la escuela de Alejandría vale recordar al gran Origena quién afirmó la creación de la materia misma, la materia que entra y constituye una parte de la substancia visible del mundo.³⁹ En su caso hay que notar sin embargo, que debido a una fuerte influencia neoplatónica, y tal vez más a un firme y fuerte deseo de no comprometer en nada ni la inmutabilidad ni la inalterabilidad que van unidas al eterno dinamismo propio de la divinidad, llegó a enseñar que la creación en una producción eterna, una producción en la que el Creador ha actuado con una necesidad radicada en su naturaleza, la cual no le permitiría no crear nada. En Dios la posibilidad de no crear, de no haber creado, como la de crear o no crear con libertad y sin necesidad desde toda la eternidad son cosas que no se pueden conceder, pues nos obligarían a introducir alteración y cambios en la naturaleza inmutable de la Divinidad.⁴⁰ Por consiguiente hay que decir, según el mismo Origena, que la Causa Primera nunca comenzó a crear, ya que lo ha hecho desde toda la eternidad, creando primeramente la materia y continuando después con la creación de mundos sucesivos en un número infinito por toda la duración de la eternidad. Sin esa opinión heterodoxa el escritor Eusebio de Cesarea recomendaba a sus lectores que corrigieran la narrativa del Timeo ya que su autor, y con él los neoplatonistas habían cometido un gran error cuando explicaron el principio del mundo refiriéndose a una materia que al menos parece una emanación eterna. Entre los Padres griegos, San Gregorio de Nisa⁴¹ declaró que Dios ha creado al mundo *ex nihilo*, con libertad y por razón de su infinita bondad en la cual deseaba que otros seres participaran, cada uno a su manera. Según él es posible que los hombres no puedan entender ni el modo ni la manera de cómo, en la creación originaria, fueron creadas las cualidades primeras de que se hicieron y se formaron los cuerpos materiales, pero con todo, la razón humana concluye y tiene por cierto que las cualidades primeras fueron hechas de la nada.

Como sería de suponer, pasando al Padre y Doctor máximo latino, San Agustín, vemos cómo a pesar de la mucha gratitud que siempre guardó para con algunos de los filósofos paganos, particularmente Plotino, no tuvo la menos duda de separarse y partir con ellos para enseñar la doctrina cristiana de la creación del mundo *ex nihilo*. Ya vimos que Plotino, queriendo no caer en un panteísmo craso, había propuesto el emanacionismo según el cual todo lo que no es la Unidad Suprema procede del Uno *necessitatae, naturae*. Por su parte San Agustín, aprovechándose cuando pudo de esa peligrosa doctrina en sus explicaciones de las producciones interiores divinas en el seno de la Trinidad,⁴² no vaciló en insistir en la libertad que acompañó a la creación *ex nihilo* la que consideró una de las obras máximas *ad extra*.⁴³ Aun en el caso de que la razón elija pensar que el mundo presente fue hecho de una materia uniforme, anterior y primitiva, tal como la materia de Platón y Aristóteles, todavía tendríamos

39.—Ibid., p. 40.

40.—*Loc. cit.*

41.—Ibid., p. 56; Copleston, *op. cit.*, Vol. 2, p. 33.

42.—Gilson, *History*, p. 71.

43.—Ibid., p. 72

que admitir que la dicha materia posee algún ser, el cual no puede tener ni haber recibido sino de Dios. Siendo entonces así ya algo, y no una nada absoluta, el ser con el cual y por el cual existe esa materia primitiva no se lo debe a sí misma sino a la fuente de todo ser, Dios.⁴⁴

Arriba se notó que una influencia neoplatónica excesiva fue en parte responsable por la declaración de Origena de que la creación en una obra necesaria y eterna, tan necesaria como el Creador mismo, quien dejaría de ser Dios si un momento fuese posible en que hubiese podido haber iniciado o poner fin a su acto de crear seres distintos de sí. Otra repetición de la misma influencia exagerada parece haber ocasionado algunas ambigüedades en los escritos que pasan con el nombre de Dionisio el Pseudo Areopagita y provocando algunos puntos muy difíciles en los escritos de su discípulo del siglo octavo, Juan Escoto Erigena. De estos dos el primero intentó en sus explicaciones acerca del origen del mundo una combinación de los lenguajes y el pensamiento propios del creacionismo y del emanacionismo, una tarea difícil y peligrosa, por no decir imposible, particularmente cuando se intenta seriamente y al mismo tiempo, como lo quiso hacer el Pseudo Areopagita, evitar toda semejanza de un panteísmo incompatible con el teísmo cristiano.⁴⁵ Una de las consecuencias también es que a veces se vislumbra una inclinación a hablar como si el acto de crear tuviese que ocurrir en el Supremo Ser como una producción espontánea, natural y necesaria de su bondad supremamente difusiva.⁴⁶ Esto no impide que fiel a la ortodoxia cristiana afirme constantemente la diversidad, i.e., la no-identidad, la *alietas* que obtiene entre Dios y lo que no es Dios.

Se debe admitir que bajo la influencia del Pseudo Areopagita, el filósofo irlandés Erigena utilizó también un lenguaje provocativo, pero bastante dudoso en su *Periphyseon* para ayudarnos a entender que la Causa Primera, la *natura non creata sed creans*, ha sacado de la nada y puesto en existencia a todos los seres distintos de sí. Como mucho tiempo antes lo había hecho su antiguo maestro, ahora Erigena, en el siglo ocho, a veces parece entender y explicar la producción de la nada con ideas y expresiones que, si son tomadas literalmente, saben de panteísmo y de emanacionismo. Hay que repetir que en su caso también el deseo firme es de conservar en la totalidad de lo que es y de lo que no es la decidida distinción entre lo divino y lo no divino.⁴⁷

Sin ninguna de las dudosas confusiones lingüísticas y quizás, a veces, de pensamiento, encontradas en escritores demasiado influidos por el neoplatonismo reluce en el siglo doce el Padre de la Escolástica, San Anselmo. En su *Monologio* habla clara y directamente de la relación que obtiene entre lo causado y la Causa Suprema en la producción de seres y cosas finitas *ex nihilo*, i.e., de la nada. El *nihil* que forma parte de la definición de la creación, entendida como cuando se piensa en la creación del mundo,

44.—Copleston, *op. cit.*, Vol. 2, pp. 74-75.

45.—*Ibid.*, Vol. 2, p. 98.

46.—*Ibid.*, Vol. 2, p. 98.

47.—Gilson, *History*, pp. 117-120.

no debe ser entendido como si significara algún ser o alguna cosa. Esa nada no debe ser interpretada como si fuese algo, ni siquiera como una materia antecedente, de la cual sería entonces hecha la substancia del mundo.⁴⁸ Las palabras 'ex nihilo', dice claramente el arzobispado de Canterbury, quieren decir que el ser y la substancia de las creaturas, antes del momento cuando comenzaron a existir cosas distintas de Dios, gracias a una creación originaria o primordial, no habían existido en manera alguna previamente. Por consiguiente la nada que indican esas palabras no fue una materia *ex qua* ni de la cual procedieron todas las cosas en ese momento en que fueron creadas. Pero por otra parte tampoco se debe, pensar que cuando el mundo no era todavía nada separado y distinto en sí mismo, que por eso mismo era, al menos en parte, idéntico con el ser o la substancia de la divinidad. La nada por consiguiente, no debe ser tampoco entendida como una materia *cum qua*, con la cual, fueron compuestos los seres creados. Esa nada no fue ni puede ser ni una causa material ni una formal que hubiese entrado entitativamente haciéndose así uno de los principales intrínsecos de la creatura. En lengua simple precisa, la creación del mundo no fue una producción *ex aliquo*, ni tampoco de la nada que hubiese sido un *aliquid* anteriormente poseído de la más mínima realidad; sino que fue *ex nihilo*, de la nada, entendida como aquello que no poseía ningún ser, es decir, que era el no ser.

Con eso llegamos a la edad de oro de la filosofía cristiana, es decir, al siglo trece cuando floreció la filosofía Escolástica que resultó de un encuentro bastante consciente entre el cristianismo y el pensamiento heredado de los filósofos griegos, de Aristóteles especialmente, y transmitido en gran parte por los eruditos y sabios del mundo del islam. Lo que hasta aquel día se había mencionado más bien como una parte de la síntesis total de la sabiduría de los pensadores cristianos, ahora será dicho con plena conciencia de su significado e importancia filosófica. Otra vez no nos es posible pasar más que una mirada rápida a lo que sobre nuestra cuestión enseñaron los principales maestros de las dos escuelas de más renombre cuando se consideran las cosas históricamente. Según el primer maestro de los frailes menores en la Universidad de París, Alejandro de Hales, Dios es la causa inmediata y creadora del mundo, tanto en cuanto toca su materia como a su forma.⁴⁹ Esa producción es una de las verdades que la razón humana es capaz de probar demostrándola además como una producción con un principio temporal. San Buenaventura, su brillante estudiante, como también el dominico Santo Tomás, compartieron con él su idea y su posición cristiana de que el mundo ha sido efectivamente el producto de la creación libre⁵⁰ y de que en su estructura ontológica reproduce fielmente el conocimiento ejemplar que del mundo y de todas las cosas ha estado presente la Inteligencia Divina, un conocimiento expresado por las Ideas Divinas que en realidad son una misma idéntica con el Ser Divino. Oponiéndose a lo que pensaron Aristóteles y el Doctor

48.—Copleston, *op. cit.*, Vol. 2, p. 160.

49.—*Ibid.*, Vol. 2, p. 236.

50.—*Ibid.*, Vol. 2, p. 262.

de Aquino, San Buenaventura consideró contradictoria la teoría de un mundo eterno, un mundo que pudiese no haber comenzado a existir, por la razón de que tal mundo sería al mismo tiempo un ente creado que se bastaría en sí y por sí mismo, al menos en cuanto a su existencia y a su ser, los que habría poseído desde toda la eternidad.⁵¹ Proponer la eternidad del mundo tendría sentido sólo si al mismo tiempo se enseñase que el mundo es increado y sin comienzo, ya que un mundo echo de la nada tiene que ser y es un mundo cuyo no-ser ha precedido a su ser, un mundo cuyo ser ha sido obtenido después de su no-ser. Decir por consiguiente que el mundo pueda ser eterno y a la vez creado de la nada equivale, según el doctor seráfico, a pretender poner en palabras lo que es una obvia contradicción, siendo necesario para evitarla elegir una de estas alternativas solamente: que el mundo es increado y eterno, o que ha sido creado en un primer momento que marcó el principio del tiempo.

Entre los de la Escuela de los Predicadores sobresalen los nombres de San Alberto el Magno y Santo Tomás de Aquino. Ambos estuvieron de acuerdo contra los franciscanos ya mencionados cuando tomaron la posición de que la razón humana, y con ella la filosofía, no es capaz de demostrar conclusivamente la imposibilidad de una creación eterna, de un mundo que fuese a la vez creado y eterno. Según ambos, que la creación del mundo implica un comienzo temporal no es una de las teorías que la mente humana pueda establecer excluyendo toda indicación a lo contrario. Ni el uno ni el otro por supuesto, jamás negó la razón y la filosofía que fueran capaces de demostrar que todas las cosas mundanas hubiesen sido creadas. Y con fidelidad a las enseñanzas cristianas ambos admitieron el hecho y la verdad de la creación en el tiempo por haber sido una de las verdades contenidas en la revelación, cuya depositaria es la fe cristiana. Utilizando a veces el lenguaje del *Liber de Causis* y otras fuentes neoplatónicas, Alberto en ovaciones trató de explicar la creación con las palabras seductoras pero peligrosas del emanacionismo, al parecer sin plena conciencia de la insuficiencia y de la desproporción de un vocabulario que al menos sabe de un panteísmo sutil, por lo que su uso es muy difícil para explicar sin equivocaciones la creación libre del mundo sin disminuir en nada la transcendencia e inmutabilidad del Creador entendidas correctamente.⁵²

Fiel a su costumbre, el Doctor Angélico no ha dejado en sus escritos su posición sobre la cuestión en palabras claras y precisas. El mundo con todos los entes finitos y contingentes que le constituyen ha recibido su existencia del Ser Supremo, y por consiguiente debe su existencia del Ser cuya esencia es una con su ser, al Ser que es la Causa Suprema y Primera, cuya existencia es absoluta y únicamente necesaria. De eso sigue la obvia conclusión de que el mundo procede de Dios últimamente, debido a un acto de creación el cual consiste precisamente en hacer existir a aquello que de por sí mismo no posee ni el más mínimo derecho al ser, a aquello que de por sí mismo no es absolutamente nada, que no es nada ni se le

51.—*Ibid.*, Vol. 2, p. 262.

52.—*Ibid.*, Vol. 2, p. 297; Gilson, *History*, pp. 279-292.

priva del ser que se le da por creación, y esto no sólo inicialmente sino que también continua y constantemente, ya que sin el continuo donativo del ser retornaría a la nada de que salió. La conversión del mundo aparece así correctamente como una continua creación. Igual que para otros grandes pensadores cristianos, así para el Doctor de las escuelas, la nada de que fue sacado y hecho el mundo no debe ser entendida como si fuese algo, como un *aliquid*. Lo distintivo de la creación es que la noción excluye toda clase de materiales, de materias antecedentes, con y de las cuales pudiese ser hecho lo que es creado. Ni menos debe entenderse o imaginarse un material antecedente que ya siendo algo se identifica además, al menos en parte, con la realidad o substancia propia del Creador. Tampoco se nos permite pensar que Este hubiese estado bajo alguna obligación, ni menos aún bajo la necesidad absoluta, de producir el mundo. El acto y la obra de la creación deben ser descritos siempre como productos de una inteligencia y una voluntad libres y perfectas, siendo éstas totalmente idénticas con el ser y la esencia del Supremo Ser, sin que por eso sea la creación o lo creado algo que brota de Dios con una necesidad radicada en su naturaleza.⁵³

Casi cerrando el glorioso período de la Escolástica el franciscano Juan Duns Scoto (a quien algunas leyendas presentan en las aulas parisienses en diálogo animado con el Doctor Iluminado) nunca se cansó de enseñar vigorosamente que la última razón detrás de todo ente contingente no pudo ser otra cosa sino una libre elección divina. Ni siquiera nos es lícito pensar que la inteligencia divina, indudablemente una realidad idéntica con el Ser divino, determinada necesariamente mediante razones absolutas y necesarias la obra libre y creadora de entes distintos y otros que el Creador. Considerándola desde el punto de vista del Creador hay que decir que la creación es más ampliamente que libre de toda condición determinante; y que siertamente no pudo haber sido determinada en lo más mínimo por un bien, aunque fuera el máximo posible, que se identifique con cualquiera de o con todas las cosas que no eran nada antes de haber recibido el ser y la existencia en el momento de ser creados. Según el Doctor Sutil hay que recordar que cuando se trata de las obras *ad extra*, la voluntad que se halla detrás de la creación siempre actúa con perfecta libertad, tanto intrínseca como extrínsecamente. Esto no impide que con la razón podamos desarrollar demostraciones suficientes de que a Dios el poder de crear antes de la nada le pertenezca como algo propio.⁵⁴ Ciertamente si a la Causa Primera y Suprema no le fuera propio el poder de producir efectos inmediatamente, tampoco se le podría atribuir, con verdad, el de producirlos mediatamente. Tal admisión equivale a decir que la Causa Suprema es incapaz de producir ni el más mínimo efecto cualquiera. Además, según el Doctor franciscano, tampoco no hay ninguna duda de valor acerca de si Dios tiene el poder de causar, al menos ciertas de las

53.—Gilson, *Christian Philosophy of St. Thomas*, pp.147-159; Copleston, *op. cit.*, Vol. 2, pp. 313 ss.

54.—Gilson, *History*, p. 460; Copleston, *op. cit.*, Vol. 2, p. 531.

cosas que de El proceden últimamente, sin tener que suponer algunos principios o elementos que hayan existido previamente, es decir antes de que comiencen a constituir la entidad de lo que resulta por una creación auténtica de la nada o *ex nihilo*. Por otro lado, partiendo un poco con los otros franciscanos ya mencionados, Duns Scoto se inclinó a la posibilidad de que el mundo pudiera absolutamente haber sido creado desde toda la eternidad. La principal razón que le llevó en esa dirección sin embargo, es distinta de la del Doctor de Aquino. Para el Doctor Sutil la razón consiste en que la prioridad de la nada implícita o supuesta cuando se trata de la creación *ex nihilo* debe ser entendida principalmente como una prioridad lógica, lo cual no nos obliga a concluir que va siempre acompañada o ligada con la prioridad temporal.⁵⁵

El breve resumen dado de las ideas sobre la creación de muchos de los reconocidos maestros del pensar filosófico cristiano, pertenecientes a diferentes épocas y escuelas, indica que todos convienen en lo que se refiere a los puntos principales de una explicación metafísica del origen del universo, entendido éste como todo lo que es otro que Dios. Sin olvidar las diferencias ni menos sin intentar pasar por alto las dificultades de aquellos que nos hablan en el peligroso lenguaje del amanacionismo nos es lícito concluir que casi todos enseñan, con más o menos claridad, que el mundo fue creado *ex nihilo* por un Dios infinito, quien al hacerlo actuó con libertad absoluta al decidir y al producir seres otros que sí. La explicación de su ser se halla por consiguiente en el poder absoluto y en la infinita y generosa bondad divinos. La Creación fue una producción *ad extra*, en referencia a la cual y a diferencia de las producciones y obras *ad intra* no nos es autorizado hablar de una necesidad determinante, aunque se la identifique con la naturaleza del Ser absolutamente necesario.

Todavía nos falta escuchar las palabras y leer los escritos del beato Lull para investigar y percibir cómo, así como en otras enseñanzas fundamentales, su pensamiento especulativo sobre la cuestión del origen del universo nos obliga a describir al conjunto de ideas que constituyen su pensar filosófico como otro ejemplo sutil de la auténtica filosofía cristiana. Para esa tarea que nos falta solamente tendermos recurso a libros muy conocidos del Doctor Iluminado y que él preparó en diferentes etapas de su vida activa y prolífica. Así veremos mejor la continuidad y consistencia de sus reflexiones en una cuestión tan fundamental e importante cuando se intenta clasificar una filosofía como cristiana.

Cualquier lector que haya leído al menos algunos de los libros de Lull comprenderá en seguida que su pensamiento sobre la creación del mundo no podía consistir en una simple repetición monótona de palabras o de una fórmula que el Doctor hubiese aprendido cuando se inició su formación religiosa, gracias a sus buenos padres. Sus numerosos escritos revelan repetidamente que Lull pertenece a la familia de San Agustín, y de San Anselmo, cuyos miembros nunca estimarían como un sacrilegio el utilizar hasta lo máximo, pero con reverencia, esa inteligencia, que nos fue dada por el Creador, con el propósito de obtener algún conoci-

55.—Copleston, *op. cit.*, Vol. 2, pp. 533-534.

miento hasta de las verdades que antes eran aceptadas por fe.⁵⁶ Por eso hasta no faltan en la historia aquellos que injustamente han acusado a nuestro maestro de haber anticipado el racionalismo extremo de más tarde, por no haberse abstenido de aplicar su mente fuerte a la investigación de las verdades y misterios más altos de la religión cristiana.⁵⁷ No nos debe extrañar por consiguiente, si repetidas veces en libros de distintas etapas de su vida le encontramos dirigiendo su atención a la cuestión de la creación de todo aquello que no sea Dios. Y no sería difícil anticipar que la solución Luliana sea un poco compleja y que abarque varios puntos, cada uno de los cuales fue siempre atacado y perseguido por su fin de llegar a una explicación en pleno acuerdo con los dictados de la fe y de la razón humana.

Detrás de la manera clara en que Lull entendió, en consonancia con su fe cristiana, la doctrina de la creación original del mundo se encuentra una convicción firme respecto a la transcendencia divina, según la cual Dios es decididamente distinto, pues es otro que todo lo que no es El, y es otro que todo lo que sea finito y contingente. Admitiendo por el mundo y todo lo que él contiene le deben a Dios todo lo que son y tienen, no por eso es lícito ni necesario concluir que alguna porción de lo que es o sea Dios haya entrado en manera alguna a constituir, ni siquiera en la menor parte, lo que actualmente es el ser, la substancia, la esencia u otras propiedades de cualquier cosa que no sea Dios. No sólo no entró, ni entra ahora nada de lo que sea Dios en la creatura, sino que ésta, de por sí misma, siempre es y será como nada en comparación con el Todo y el Infinito que es Dios. En ningún sentido literal se nos permite mantener que algo de lo que haya sido creado pueda ser identificado, parcial o totalmente, ni siquiera con la más mínima parte de aquel Dios que en su infinita Grandeza existe con una perfecta unidad e invisibilidad. Ni tampoco nos es lícito decir que Dios tenga partes distintas, ni siquiera potencialmente, por ser el Supremamente Uno. El hecho de que Dios en su esencia es totalmente idéntica con su ser, mientras que, en el caso de todo lo que no es El, la esencia es distinta del ser en que participan tanto los sujetos contingentes, como también los seres necesarios que puedan existir fuera de Dios, es más que suficiente para distinguir y separar eterna e infinitamente al Infinito Ser por un lado, y por el otro a todo lo que no sea El.⁵⁸ No ha sido ni nunca será posible que la infinita ontológica que separa al Ser-por-Esencia y a los seres-por-participación disminuya en lo más mínimo, ni siquiera en el caso de la más perfecta de las creaturas, las que

56.—Armand Llinares, *Raymond Lulle, Philosophe de l'Action*, Presses Universitaires de France, Grenoble, 1963, p. 263.

57.—Para clarificación sobre el punto del supuesto racionalismo de Ramon Lull véase "San Anselmo de Canterbury y el Beato Ramon Lull" por S. García Palou, *Estudios Lulianos*, Vol. 1, (1957), pp. 63-89.

58.—Ramon Lull, *Ars Universalis seu Lectura Artis Compendiosae Inveniendi Veritatem*, d. 1, Fig. A, en *Beati Raymundi Lulli Doctoris Illuminati et Martyris Opera*, ed. Ivo Salzinger, Mainz, 1721, Vol. 1, p. 491. En adelante nos referiremos a esta edición simplemente como *Opera*, Mainz.

como tales continúan participando en el ser por el cual existen. Siendo esto la verdad, no se debe pensar que al producir el mundo Dios se haya en algún modo duplicado a sí mismo, ni menos aún que haya creado a otro ser que en todo sea otro Dios. Aún con el recibió originalmente y que sigue recibiendo por todo el tiempo que exista, lo que ha sido creado, lo que es una creatura siempre será como nada en comparación con el Dios que lo hace o lo hizo al crearle. Y por consiguiente, siempre permanece otro ser, otra cosa, otra realidad distinta de Dios y nunca será capaz de borrar en nada la contingencia y lo finito que siempre le distinguirán radicalmente de Aquél que le dió el ser, pricado del cual no sería nada. "Entre lo finito y el infinito no existe proporción alguna."⁵⁹ Sobre esa tesis, como una premisa incontrovertible, basa Lull uno de los argumentos con los que intentó negar rotundamente que el poder del omnipotente Dios incluya el poder crear un mundo eterno,⁶⁰ como se verá en seguida.

Como en algo estrechamente ligado con el problema de la creación el Doctor Iluminado se detiene en ese punto, que se puede designar el de la duración del mundo. En cualquier filosofía que se califique de auténticamente cristiana no es posible sostener que el mundo sea increado y eterno. Tal tesis equivale a negar que el mundo haya recibido su ser y su influencia últimamente de algo o de alguien que no sea ni el mundo ni algo de sí mismo, y a proponer al mismo tiempo que el mundo no es una creatura ni el producto de una creación. Un mundo tal existiría gracias a un derecho absoluto a la existencia y sería por consiguiente, un ser necesario; es decir, que el ser le pertenecía por, y sería de, su esencia, siendo por eso y así lo mismo que Dios; sería otro Dios. En relación a tal mundo Dios sería algo dispensable ya que este mundo no tendría necesidad de El; y no habría ninguna razón de introducirle como Aquél que explica la realidad y la existencia del mundo en el último análisis. En tal caso no cometeríamos ningún error si mirásemos al mundo, entonces eterno e increado, como a la Divinidad misma puesto que sería un ser que se bastaría por sí mismo para explicarse a sí mismo completamente, existiendo como una realidad que posee el ser y la existencia, no como algo que los haya recibido y en los que participe, sino como algo que los tiene por esencia y que son idénticos a su esencia, de una manera total y absoluta.

En uno de sus primeros libros ya nos recordaba Lull de lo que habían pensado y afirmado muchos de los antiguos filósofos respecto a la duración del firmamento y de los cielos. Según la opinión de esos filósofos las revo-

59.—"Inter infinitum et finitum est nulla proportio". Ramón Lull, *Quaestiones per Artem Demonstrativam seu Inventivam Solubiles*, q. 30, n. 5, *Opera*, Mainz, Vol. 4, p. 68.

60.—*Ibid.*, pp. 68-69. También Ramon Lull, *Disputatio Eremitae et Raymundi super Aliquibus Quaestionibus Sententiarum Petri Lombardi*, (en adelante nos referiremos a este libro como *Disputatio super Quaestiones Sent.*), q. 40, *Opera*, Mainz, 1737, Vol. 4, p. 261.

luciones constantes de los cielos, así como su incorruptibilidad aparente, son una prueba clara y convincente de que los cuerpos celestes han existido desde toda la eternidad.⁶¹ Oponiéndose a tales ideas nuestro Doctor procedió a razonar: "el hecho de que el firmamento y los cuerpos celestes estén poseídos de límites de tal modo que su extensión está bien determinada significa con claridad que ellos son productos de una creación."⁶² Y para que no le acusaran de que ignoraba la aparente incorruptibilidad que los de su siglo todavía atribuían a los cuerpos celestes nos dice que hay que explicarla con un esfuerzo que trate de entender un poco el poder de Dios, quien si fuera privado de la pacacidad de crear y de aniquilar cuerpos y cosas incorruptibles "no se hubiera manifestado acompañado de tanta grandeza."⁶³ Además otra consecuencia sería que la eternidad del mundo y de los cielos increados implicaría la proposición de que no fueron causados ni ocasionados por Dios, siendo el caso que estarían poseídos del poder de existir por sí mismos. De acuerdo con tales pensamientos, ya a la edad de más de setenta años, Lull pudo argüir en un libro dedicado a presentarnos la última y definitiva explicación y defensa de su Arte con estas palabras:

Si el cielo es eterno, posee entonces el poder de existir eternamente por sí mismo puesto que nunca ha estado en un estado potencial para con su ser (pues siempre ha existido). Pero no se puede decir tampoco naturalmente, que se halla en el momento presente en un estado de potencia para con su no-ser. Por consiguiente fuera tal el caso (i.e., que el cielo fuera eterno) ni la bondad ni el poder de Dios serían la causa ni del poder ni de la bondad del cielo. Y el poder de Dios no sería capaz de privar al cielo de su poder puesto que el cielo entonces se gobernaría a sí mismo.⁶⁴

Haciendo uso de los medios y de los instrumentos que le proveía su Arte, el Doctor procedió en el mismo libro a multiplicar las razones y los argumentos con los que defendía la proposición de que ni el mundo

61.—Ramon Lull. *Libre del Gentil e los Tres Savis*, II, a. 2. en *Obres Essencials*, Editorial Selecta, Barcelona, 1957, Vol. 1, p. 1078.

62.—"En con que, l firmament e ls corses celestials són termenats en quantita, signifiquen que són creats;" *loc. cit.*

63.—"Car si Déus no hagués creades coses incorrompables, no demostrara tan forment son gran poder," *loc. cit.*

64.—"Si coelum est aeternum, potest per se esse aeternum; quoniam ens aeternum numquam fuit in potentia ad essendum, neque est in potentia ad non essendum; et sic potestas Dei non esset causa potestatis coeli; nec bonitas Dei bonitatis coeli; et potestas Dei non posset privare potestatem coeli, eo quia coelum per se gubernaret se;" Ramon Lull. *Ars Generalis Ultima*, Pars. 9, s. 3. c. 2. ed. F. Marcal Mallorca, 1645, pp. 223-224. Unas líneas antes ya había también escrito Lull: "Si coelum est ab aeterno, non est creatum de nihilo; eo quia semper fuit," *loc. cit.*

entero ni sus partes más notables y principales son eternos en duración ni increados. La brevedad del tiempo a nuestra disposición no nos permite en esta ocasión más que escoger y abreviar algunos argumentos. Según uno, por ejemplo, si el mundo fuese eterno, su eternidad bastaría para que desde toda la eternidad ya hubiera producido todo lo bueno posible, y esto con el resultado entonces de que el bien sería ya de tanta grandeza que el mal o las cosas malas serían efectivamente reducidas a la nada. Por lo menos paradójicamente y se tendría que afirmar al mismo tiempo que la causa de lo malo también se habría multiplicado hasta el infinito, igualando con eso la infinitud de lo bueno. Habría en tal caso dos conclusiones exclusivas y contradictorias: una nos diría que el bien, y la otra que el mal, se han extendido infinitamente. Por supuesto no es posible pensar en estas dos afirmaciones sin ninguna contradicción, y además están en oposición directa a nuestra experiencia, la cual nos manifiesta sin ninguna ambigüedad que el mundo es de una magnitud y una extensión finitas.⁶⁵

Con el propósito de añadir más fuerza a su argumento Lull sigue con la razón de que la eternidad del mundo nos obligaría a admitir también que no sólo habría en realidad dos seres de duración eterna, sino que también los habría en una cantidad ilimitada. Para colmo tal cantidad incluiría no sólo los entes incorruptibles de la naturaleza del cielo, sino también los entes terrestres, es decir, los cuerpos corruptibles. Otro resultado que seguiría es que Dios se vería vis-a-vis de un obstáculo insuperable que le impediría el ejercicio de la divina justicia tanto para con los buenos como para los malos. En realidad El no sería ni superior ni anterior con relación ni siquiera al más mínimo mal.⁶⁶ Con esto habría que declarar también que la duración del tiempo y de la eternidad son en todo iguales, puesto que entonces "la eternidad de Dios no procede al tiempo de ningún modo, y decir esto es sin ninguna duda una afirmación absurda."⁶⁷ No sólo serían las dos eternidades, la de Dios y la del mundo, en todo iguales, sino que la eternidad del primero se encontraría privada de su autonomía absoluta pues estaría entonces privada "de la singularidad de su eternidad y de su eterna singularidad."⁶⁸ Por lo menos parecería necesario el tener que pensar que la distancia infinita entre Dios y lo que no es El ha disminuido, por no decir ha desaparecido de una manera indefinida, y esto sin que Dios haya efectuado ningún acto. Vistas así las cosas desde el punto de vista de la eternidad hay que admitir que con tal situación y tales razonamientos habríamos emergido con un mundo "excesivamente parecido a Dios," y esto nos llevaría a

65.—*Ibid.*, Pars. 5, q. 1, c. 1, pp. 45-46.

66.—*Ibid.*, Pars. 9, s. 3, c. 2, p. 223.

67.—"Si coelum est aeternum, tempus est aeternum; et sic aeternitas Dei non praecedit tempus: quod est contra justitiam . . . omnia ista sunt impossibilia," *Ibid.*, p. 224.

68.—" . . . in quantum aufert ad ipsa singularitate aeterna." *Ibid.*, Pars. 5, q. 1, c. 5, p. 49.

la destrucción consecuente de la decidida transcendencia y clara distinción que separan a Dios y a lo no-Dios. Tal conclusión y tal situación deben ser consideradas admitidamente como cosas repugnantes, y además todo esto "sería un mal eterno."⁶⁹

Las muchas contradicciones según lo visto, que surgen frecuentemente contra los hechos indiscutibles de la experiencia, nos obligan a concluir lógicamente que "está suficientemente bien demostrado que el mundo no es eterno."⁷⁰ Por lo tanto también hay que afirmar categóricamente que "el cielo ha sido creado y es una realidad nueva."⁷¹

Así como antes ya lo había aprendido en su sincera fe cristiana, ahora la experiencia y la razón la persuadieron a Lull de que el mundo no es ni eterno ni increado. Si desarrolló tantos argumentos como le permitían el mecanismo y las reglas del Arte fue porque estaba convencido de que el mundo, con todas sus partes, le proclamaban la insuficiencia de que padece hasta sus raíces para poder existir por sí mismo eternamente. Lo principal de su pensamiento era por supuesto la convicción de que la totalidad de las cosas contingentes y finitas es, en su último análisis, el producto de una creación *ex nihilo*, una creación que fue el acto de un Dios tan omnipotente como libre. Por eso le tocaba demostrar que el mundo no pudo de ninguna manera haber existido por sí mismo desde toda la eternidad, ni que el mundo "no es eterno sino por el contrario algo nuevo."⁷² Como se notará más adelante, tan convencido estaba nuestro Doctor del hecho y la ocurrencia real de la creación del mundo que se vió obligado a negar no solamente que la totalidad de las cosas finitas hubiese existido como un mundo eterno e increado, sino también que pudiera en modo alguno haber sido hecho desde toda la eternidad, aun cuando fuese creado y fuese así una creatura.

Antes de pasar a ese aspecto particular del problema vale recordar con qué claridad y cuantas veces Lull defendió la posición de que el mundo debe su existencia y su ser últimamente al acto creativo por el cual fuese sacado y producido de la nada. Ya en sus primeros libros había insistido en la creación del mundo de una nada absoluta. Hay en el *Liber Contemplationis* capítulos repletos de reflexiones sobre 1) una creación inmediata cuando por primera vez recibió el mundo su existencia de las manos directas del Creador, un hecho cuya memoria nos debe llenar de alegría, y 2) una creación mediata de todos los seres y de todas las cosas, que

69.—". . . quod est malum aeternum et confusum." *loc. cit.*

70.—"demonstratum est satis evidenter, quod mundus non est eternus", *Ibid.*, Pars. 5 q. 1, c. 20, p. 56.

71.—". . . quod coleum est novum et creatum." *Ibid.*, Pars. 9, s. 3, c. 2, p. 225.

72.—". . . quod mundus non est eternus . . . mundum esse novum." *Ibid.*, Pars. 5, s. 1, c. 20, p. 56. Cf. Lull, *Libre del Gentil*, L. 2, a. 2, *Obres Essencials*, Vol. 1, p. 1077; también Ramon Lull, *Arbre de Ciència*, Arbol 8, *Obres Essencials*, Vol. 1, p. 696-697.

con el pasar de las generaciones y mediante los individuos que se corrum-
pen, forman las especies y géneros que habitan el mundo en diferentes
tiempos.⁷³ Casi al principio del *Libre de Gentil i Tres Sabiis* encontramos
la narrativa de un judío sabio y prudente quien había desarrollado una
cantidad hermosa de pruebas, todas en perfecto acuerdo con los principios
del Arte Luliano, y con el propósito de demostrar conclusivamente que
la única explicación que satisface bien a la razón y que es por tanto la
única válida para lo que se refiera al origen del mundo es la de la crea-
ción del mundo. El erudito judío estando de acuerdo con los otros dia-
logantes que el mundo no es de eterna duración, procede a argumentar
que si no eligiese decir que Dios no le ha creado, tendría a la vez que e-
legir y escoger entre estas dos alternativas, ambas igualmente también
contradictorias: "o que él mismo se ha precipitado, o que fue comenzado
por un ser que sea otro que él mismo. Indiscutiblemente no pudo hacerse
pricipiando a sí mismo, siendo el caso que antes no poseía ninguna exis-
tencia y que por lo tanto no era capaz de comenzar nada, por la razón
de que si no lo hiciera se deduciría que la nada fuese algo, una obvia con-
tradicción."⁷⁴ Pero tampoco puede el mundo ser explicado por medio
de un número, sea finito o infinito, de entes que son igualmente princi-
pios que comienzan otras cosas y principios que se comienzan ellos mismos.
Razones como éstas y muchas otras tan eficaces nos obligan a reiterar la
verdad de que el principio del mundo no se halla en sí mismo, sino por
el contrario en la bondad y el poder de Dios, afirmando con eso que "es
claro que el mundo fue creado de la nada y que ha sido comenzado."⁷⁵

Lull no se hacía ninguna ilusión de lo diferente y singular que es el
pensamiento que considera al mundo como una creatura, la cual debe su
existencia a una producción nunca duplicada ni duplicable por la acción
de cualquier ser otro de la Divinidad. Tan única y diferente es la produc-
ción en ese caso que ningún agente privado del infinito poder propio de
Dios puede ser capaz de crear, en el sentido de producir algo de la nada,
como sucedió cuando fué hecho el mundo. Eso nos puede facilitar el
comprender un poco por qué la creación ha sido para muchísimos hombres,
aun entre los más eruditos y sabios, algo que no pudieron concebir o pen-
sar, ni menos imaginar literalmente. En una situación como esa no fue
difícil ni 1) ignorarla, como sucedió hasta con los más grandes de los fi-
lósofos griegos, ni 2) negarla completamente, como lo hicieron ya algunos
de los mismos filósofos antiguos, e.g., los atomistas y Lucrecio, y como
lo han hecho en nuestros días algunos de los modernos.

73.—Ramon Lull, *Libre de contemplació en Deu*, cc. 30 et ss. *Obres de Ramon Lull*, d'Amengual y Muntaner. Mallorca, 1906. Vol. 2, pp. 146 ss.

74.—"cové que'l món haja haut comencament de sí mateix o d'altre. De sí mateix no.l pot haver haut, car no-res no pot donar comencament a res, car si ho feia. alguna cosa seria no-ser." Lull, *Libre de Gentil*, L. 2, a. 2, *Obres Essencials*, Vol. 1, p. 1075.

75.—"és significat que'l món és creat e comencat." *loc. cit.*

La gran diferencia que marca a la creación como una producción radicalmente distinta de cualquier otra de que tengamos experiencia y en la que podamos pensar con facilidad consiste en que la creación del mundo debe ser entendida en el sentido de que Dios lo produjo totalmente, sin que para ello utilizara nada que hubiese existido anteriormente, aunque lo que hubiese así sido utilizado hubiera sido transformado o modificado, en la manera más perfecta; todo eso por la razón de que no había antes nada fuera de Dios que pudiese haber sido utilizado. Dios era lo único que, gracias a su eternidad, existía antes, y es claro que si vamos a evitar el panteísmo, incompatible con el cristianismo, no se puede pensar que Dios haya utilizado su misma substancia y de su poder para hacer de ellos la substancia del mundo. Precisamente si tal pudiese haber sido el caso también habría que concederse que Dios puede dejar de ser Dios, ya que podría ser alterado y cambiado, perdiendo en el proceso algo de su substancia. En el léxico de la doctrina de causas, cuando se habla de crear algo de la nada, debe entenderse que no se dispone ni de una causa material ni de una formal, ni de una instrumental que hayan precedido a lo que es creado en algún modo de existencia auténtica y separada. La situación tiene que ser así porque lo creado fué hecho ser y recibió un ser del cual no gozaba antes de ninguna manera. Anteriormente a haber sido creados el mundo y cualquier otra creatura no eran absolutamente nada; y aún después de que fueron creados todavía no se puede decir que hubiesen recibido un ser que era antes poseído por algo o alguna cosa que hubiese sido antes algo diferente de lo que ahora es en la cosa o ente creado. De lo que ahora está presente en el interior del ser creado, como uno de sus principios entitativos, no existía nada antes, distinta o separadamente.⁷⁶

Esta plena conciencia de lo diferente y singular que ocasionó la creación del mundo aparece explícitamente en esta frase de Lull: "hay una diferencia magna entre crear y hacer."⁷⁷ La diferencia está por cierto en que lo creado no tenía antes nada de ser en sí mismo, ni en sus partes integrales. Eso es porque "Dios ejerce su obra sobre las creaturas de dos modos distintos: mediata e inmediatamente. Inmediatamente, si produce y hace pasar a una creatura del no-ser al ser."⁷⁸

Y en unas pocas páginas escritas antes, del mismo libro, ya había también declarado el Doctor Iluminado: "Lo hace inmediatamente cuando crea una creatura sin ningún instrumento y sin que nada ni nadie le pro-

76.—Lull, *Libre de Contemplació*, c. 15, n. 1, *Obras de Ramon Lull*, Vol. 2, p. 70.

77.—"Est magna differentia inter creature et facere", Lull, *Disputatio super Quaestiones Sent.*, L. 2, c. 37, *Opera*, Mainz, Vol. 4, p. 260.

78.—"Deus agit in creaturis duobus modis, immediate et mediate . . . ; immediate, quando producit creaturan de non esse in esse", *Disputatio super Quaestiones Sent.*, L. 2, c. 38, *Opera*, Mainz, Vol. 4, p. 260.

porcione alguna ayuda para lo que desea crear de acuerdo con la idea según la cual, desde toda la eternidad, El ha tenido esa cosa que eligió crear.”⁷⁹

Todo eso lo dijo el Doctor Iluminado teniendo muy en cuenta que se lee en la filosofía que de nada nada se hace. Se ve que esto está probado si recordamos que la nada no es un principio. Si lo fuera, ya no sería nada, sino que por el contrario ya hubiera sido algo antes. Hay que recordar también que la nada no es una materia con la que se pueda hacer algo. Si de ella algo fuese hecho, ya fuera entonces algo. Esto se comprende mejor así: la nada no puede ser o estar sujeta a alguien ni a algo, por la razón de que si lo pudiese o si así lo fuera, ya sería entonces algo y no una nada. De la nada no se hace algo. Ni tampoco posee ella ningún medio con la que se pueda hacer algo, por la razón que si lo tuviera, o si fuese ella un medio, ya entonces sería ella algo. Se concluye por lo tanto, que la nada no es ni una causa material, ni una formal, ni una eficiente, ni una final. Tampoco goza la nada de alguna potencia, pues para gozarla tendría ya que ser algo.⁸⁰

No hay necesidad más que de notar que la concepción de la producción del mundo que tuvo lugar *ex nihilo* no tiene nada que ver, según los escritos de Lull, con una explicación emanacionista que comprometa la trascendencia y la inmutabilidad divinas. Lo que posee o llega a poseer el ser debido a una producción *ex nihilo*, como ocurrió cuando fue hecho originariamente todo lo que no es Dios, no debe ser considerado como si fuese una extensión, un desenvolvimiento, una manifestación, o una epifanía de la antes única substancia existente, el Ser Divino. Ya en el que pueda haber sido su primer libro publicado, Lull se había declarado claramente

79.—“Immediate, quando creat creaturan sine instrumento et sine aliquo alio iuvamine extraneo creans hoc, quod vult creare, secundum ideam, in qua habet hoc, quod creat, ab aeterno.”, *Disputatio super Quaestiones Sent.*, L. 2, c. 33, *Opera*, Vol. 4, p. 256.

80.—“Ulterius legitur in Philosophia, quod de nihilo nihil fit. Ad exponendum auctoritatem istam assignamus... quod nihil non est principium; quia si sic, jam nihil, aliquid esset. Item per secundam, quod nihil non est materia ad aliquid; nam si de ipso poset fieri aliquid, jam esset aliquid. Hoc idem intelligitur per tertiam speciem; si enim esset subditum alicui, aliquid quidem esset... significat quod de nihilo non fiat aliquid; nec nihil medium habere potest; quia si haberet, jam esset aliquid... intelligimus quod nihil non potest esse causa materialis, formalis, efficiens, nec finalis, atque de nulla potestate potest esse habitatum; quia si esset, jam sequeretur quod esset aliquid.” Lull, *Ars Generalis Ult.*, Pars. 7, c. 5, p. 100. Cf. Lull *Libre de Contemplació* c. 30, n. 1-2, *Obres de Ramon Llull*, Vol. 2, p. 146.

sobre esta cuestión: "Tu no creaste a las creaturas de tu esencia, sino que las creaste de la nada."⁸¹ Si hubiese sido el caso que el Creador hubiera o pudiera haber hecho a la creatura de su substancia y ser propios, indiscutiblemente la infinita distancia ontológica que separa lo creado de lo Increado desaparecería por completo, lo que no podría aceptar o enseñar nuestro Doctor sin una inconsistencia obvia que anularía su fuerte y firme convicción de la divina transcendencia. Una de las bases de la distancia se encuentra como puesta en el ser mismo de toda creatura en la que siempre se distinguen el ser y la esencia, pues la realidad no hay identidad entre estos dos, lo cual es el caso cuando se trata de la Suprema Esencia y del Supremo Ser. En otro de sus escritos Lull había declarado:

La memoria recordó que en las creaturas existe una diferencia entre su ser y su esencia. Sin embargo siendo el caso que a Dios le pertenece la nobleza máxima....es natural que entre su ser y su esencia no haya ninguna diferencia.⁸²

Como para eliminar toda duda de que su pensamiento no se acercaba en nada a una interpretación panteística, y para introducirnos al mismo tiempo a su visión ejemplarista de la realidad y de la creación del mundo, Lull se valió de los símiles del espejo y del sello. Con palabras claras declaró que, aunque la Idea de la Mente divina haya existido desde toda la eternidad, pues es una con el Ser Divino, y aunque en cierto modo se pueda decir de Ella que es lo único que ha existido de la creatura antes de que fuese dado su ser distinto, no por eso nos es lícito deducir que la Idea es una de las partes constitutivas e intrínsecas de la creatura, por la razón de que no entra ni entitativa ni literalmente en lo que es la substancia de la creatura. La Idea es y permanece la misma esencia y el mismo ser que son en la substancia divina.

Cuando una imagen o figura se presenta frente a un espejo se halla ella en el espejo, el cual ha recibido la imagen de algo que se encuentra afuera de sí mismo: y esto sin emitir nada de su propia esencia y naturaleza. Igual cosa ocurre cuando el sello imprime su figura en la cera sin perder nada que sea propio de su esencia y de su naturaleza.

81.—"Les creatures no les creas vos de vostra essencia; enans les avets creades de no re." Lull, *Libre de Contemplacio*, c. 30, n. 3. *Obras de Ramon Lull*, Vol. 2, p. 146.

82.—"Recolit B. in creaturis inter esse et essentiam differentiam esse; quia vero A. cum majori nobilitate... oportet, quod inter divinam essentiam et divinum esse nulla differentia sit." Lull, *Ars Universalis*, d. 1, de la Fig., *Opera*, Mainz, Vol. 1, p. 491.

Del mismo modo el mundo y sus partes se hallan en la mente divina por medio de una o de varias ideas sin que la divina inteligencia pierda o saque afuera de sí algo de su propia esencia y naturaleza, o de sus atributos. Por lo tanto, cuando Dios creó al mundo, en el acto de crearlo no emitió de sí nada del ser de la idea. Si hubiese sacado o perdido algo indiscutiblemente la idea hubiera sido alterada, y entonces ya no sería eterna, lo cual es imposible, puesto que la idea es Dios mismo. Con todo quiso la voluntad divina que de la nada fuese creado eso que El ha tenido desde toda la eternidad mediante la idea.⁸³

El hecho de que, como ya se ha aludido antes, los antiguos filósofos opinaran que de la nada no se hace nada, pues lo juzgaban así por las producciones ordinarias y naturales de que el hombre tiene experiencia, y además por la admisión universal de que la nada no es ninguna realidad y que no es reducible a ninguna de las causas efectivas u operativas, no nos autoriza a negar la creación del mundo ni a declarar que el mundo ha existido siempre con un ser que es increado, al menos mediante de la realidad y de la casualidad de una materia primitiva e informe, pero eterna. Al contrario, la única consecuencia que los hechos y también las dificultades aducidas nos permiten deducir es declarar categóricamente que la última razón y explicación de la producción del mundo, es decir, de todos los entes otros que Dios (quienes no existían ni en sí mismos ni en la potencialidad de una materia primitiva antes de la creación) deben ser buscadas en el poder infinito y la voluntad efectiva del Creador.

ser buscadas y halladas en el poder infinito y la voluntad efectiva del Creador. Al respecto se pueden citar las palabras del *Ar̄s Generalis Ultima*:

Lo que se acaba de decir no nos autoriza a concluir que el mundo ha existido desde toda la eternidad. Más bien la conclusión que se debe deducir es que ha tenido un principio, siendo por eso así una realidad nueva. Esta aseveración de la creación del mundo de la nada sólo se explica si se tiene en

83.—“Dixit Raymundus: imago vel figura, quae apparet in speculo, est in speculo, quod ad extra recipit illam imaginem nihil extra mittendo de sua essentia et natura; sicut sigillum, quod in cream transmittit suum characterem nihil extra mittendo de esse sua essentiae; item dixit, quod mundus et partes ejus ab aeterno fuerit in Intellectu Divino per ideam vel ideas, Intellectu Divino nihil extra mittente de sua essentia et natura, nec de esse essentiae suorum attributorum: unde quando Deus creavit mundum, nihil de esse ideae in creando extra se misit; quia si transmisisset, idea esset alterata et non altera; quod est impossibile, cum idea sit Deus: sed divina Voluntas voluit, quod de nihilo esset creatum hoc, quod an aeterno habuit per ideam.”, Lull, *Disputatio super Quaestiones Sent.*, L. 2, q. 37, *Opera*, Mainz, Vol. 4, p. 259.

cuenta que Dios es lo más primordial en cuanto a poder, sabiduría y voluntad.⁸⁴

Por supuesto no debe extrañarnos el que no desaparezcan todas las dificultades que, posiblemente, pueda experimentar nuestra inteligencia, y más aún nuestra imaginación, cuando les son propuestas las razones que ya se han dado, o que se puedan dar, con el propósito de establecer racionalmente el hecho de la creación de la nada, i.e., *ex nihilo*. Hasta parece que se debe esperar que, cuando se toca o se habla acerca de las raíces de la realidad y de nuestra existencia, no se evaporen todas las ambigüedades ni todos los misterios, a no ser que sea uno un racionalista ciego e intransigente. Y debè ser así especialmente cuando aquello de que se habla y que se trata de entender, al menos un poco, se le presenta a nuestra inteligencia unido o relacionado a lo que se opone totalmente al objeto propio y adecuado de la inteligencia misma: es decir, relacionado a lo que tiene el carácter, si así se puede decir, de la nada, de lo que es el no-ser, de lo que no es precisamente por tratarse de una producción *ex nihilo*, de la nada, eso que llamamos con el nombre de nada no presenta a la inteligencia nada de inteligibilidad, nada inteligible, con lo cual la inteligencia le pueda aprehender y concebir. La conciencia de tal situación dificultosa indujo al Doctor Iluminado a escribir estas palabras:

Sin embargo, el modo de cómo Dios puede producir algo o algún ente de la nada, se le escapa al entender propio del entendimiento humano. ¿Por qué? Por la razón de que en la nada la inteligencia es incapaz de hallar ni de entender ninguna cosa. Añádase también que la inteligencia no puede entender cómo de eso en que no hay nada se pueda descubrir y entender que sea hecho algo. Y entonces resulta, indiscutiblemente, que no somos capaces de entender nada de eso en que no hay nada que se pueda entender.⁸⁵

En más de uno de los pasajes ya citados hemos visto suficientes indicaciones que, según la mente clara de Lull, la creación fue la obra de la voluntad y de la libertad divinas, unidas e identificadas, por supuesto, con todos los otros atributos divinos, i.e., las 'dignidades', el nombre que

84.—"Non tamen dico quod mundus sit eternus: imo est novus et incoeptus, ut probatum est superius. Et illa autoritas, quae dicit quod mundus est creatus ex nihil, exponi potest... quod ponit quod Deus est primitivus per eternitatem, potestatem, et intellectivitatem.", Lull, *Ars Generalis Ult.*, Pars, 7, c. 5, p. 100.

85.—"Mas la manera com Déus de no-res faca ésser res, aco enteniment huma no ho pot entendre en la cosa creada. ¿E saps per qué? Per co car enteniment, en no-res, no entén res; e car enteniment no pot entendre com se faca la cosa de co en que res no entén, per aco no pots entendre en co en que res no entens.", Lull *Libre del Gentil*, L. 2, a. 2, *Obres Essencials*, Vol. 1. p. 1078.

les dio el autor del *Ars Inventiva*. La identidad y consecuente convertibilidad de las dignidades y principios generales, sobre los cuales basó Lull, en parte, la conocida Combinatoria del Arte, facilitan y hasta exigen esta posición en lo que atañe a un origen libre y voluntario del mundo. A las palabras en que habló de la nada, citadas anteriormente, Lull añadió en seguida:

Por otra parte, en la perfecta voluntad divina — una voluntad que tiene poder y sabiduría perfectos— es posible entender cómo Dios puede hacer algo de la nada. Así resulta que su voluntad lo puede querer, su poder lo puede hacer y su sabiduría lo sabe hacer y crear.⁸⁶

Fue la ignorancia de verdades como éstas, como también de la distinción decidida que obtiene entre la vida y las obras que se refieren al interior de la Divinidad por un lado, y a sus producciones con efectos *ad extra* por el otro, lo que, por lo menos en parte, ocasionó la opinión de ciertos filósofos que no eran cristianos, entre los cuales figuraron muy en particular algunos árabes deseosísimos de atribuir a Dios siempre la mayor nobleza. Según esa opinión el acto de crear el mundo ocurrió de parte de Dios con la misma necesidad que le constituye el Dios que es y que acompaña a todo lo que entra en el interior y la naturaleza de la Divinidad misma. Por lo tanto llegaron esos sinceros y nobles filósofos a creer que la creación ha ocurrido sin ninguna libertad de parte de Dios, siendo la creación una producción eterna y necesaria, tanto como Dios mismo. Recordándose de ellos Lull escribió:

Debido a que los filósofos solamente tuvieron una noticia imperfecta del poder, la voluntad y la sabiduría divinos, y de la perfección de estos, fueron de la opinión de que el firmamento y los cuerpos celestes existen eternamente y sin haber comenzado. A eso añadieron también su negación de la creación de todas las cosas que han tenido su origen en Dios.⁸⁷

Y pensando en el noble deseo que animaba a esos filósofos y que los llevó a la opinión de que Dios ha creado algo desde la eternidad, Lull ya había escrito antes en el mismo libro:

86.—“Mas en la perfecta volentat divina, qui ha perfect poder e perfecta saviesa, pots entendre que Déus pot crear res de no-res, pus sa volentat ho pot voler, e son poder ho pot fer, e son saber ho sap fer.”, *loc. cit.*

87.—“Mas, car los filosofís no hageren perfecta concixença del divinal poder, saber e voler ne de sa perfecció, e veeren que.l firmament e los corses celestials són incorraompables, per aco hagen opiniõ que foren eternal, sens comencament e sens fi, e per aco negaren creació.”, *loc. cit.*

La razón principal de por qué los filósofos quisieron probar que el mundo es eterno es para sí poder atribuir un gran honor y una nobleza a la Causa Primera, a Dios. Los dichos filósofos bajaron de la misma Causa Primera al conocimiento de las cosas, y declararon que así como la Causa Primera es la causa y el fin de todas las cosas, y así como Ella es eterna, así conviene que su efecto, lo que Ella causó, sea igualmente eterno. Tal efecto según ellos era el mundo. . . . Por lo dicho anteriormente se prueba que el mundo fue creado por Dios, la Causa Primera de todas las cosas, y también que su obra interior *ad intra* ha precedido eternamente a su obra *ad extra*, i.e., el mundo.⁸⁸

Con pensamientos como los que expresan las palabras concluyentes de este pasaje no nos extraña, que Lull no se cansara nunca de repetir la posición según la cual, lejos de ser el mundo algo eterno e increado, estamos obligados a declarar que tampoco pudo el mundo haber sido creado eternamente. Claro está que todos los cristianos ortodoxos han profesado siempre que el mundo fue efectivamente creado y que tuvo un comienzo en el tiempo. Sin embargo no todos han estado de acuerdo en que Dios no lo pudiera haber creado desde la eternidad, o al menos que la razón humana sea capaz de ofrecer pruebas demostrativas de la supuesta imposibilidad. Esto se ve arriba en el resumen de lo que pensaban los filósofos principales que han merecido ser incluidos en la historia de la filosofía cristiana. Las palabras de Lull ponen también muy en claro que él nunca tuvo ninguna ilusión ni duda seria de pensar que Dios haya estado bajo alguna necesidad absoluta de crear seres otros que Sí mismo para poder continuar siendo el Dios vivo y activo, que ha sido, es y será por toda la eternidad. Según la doctrina luliana, la vida interior de la Divinidad se manifiesta en una obra infinita y perfecta de la cual Lull intentó una explicación reverente que admite que está lejos de abrazar todo el misterio de ella, con su teoría de los correlativos, en varios de sus escritos.

A pesar de todo, en su enseñanza Lull no estuvo satisfecho con negar simplemente que Dios se hubiera encontrado bajo una verdadera necesidad de tener que crear a entes distintos de Sí mismo, eternamente o en el

88.—“Co per que los filosofos majorment entenen a provar que'l món sia eternal, és per donar honor a la premera causa, co és Déus: de la qual primera causa vengren ca enera los filosofos en coneixença, e dixeren que enaixí com ella era causa e fi. de totes les coses, e era eternal, que enaixí son causant, co és, son effectiu, devia ésser eternal; e aquest causant dixeren que és lo món.”, *loc. cit.*

tiempo, para permanecer el Ser Perfecto que es. No, muchas de las razones avanzadas en el *Ars Generalis Ultima*⁸⁹ por ejemplo, tienen el propósito de demostrar que la eternidad del mundo y de cualquier ser finito y contingente equivaldría a un mundo y realidad increados. Es decir, un mundo creado y eterno es una posibilidad, y por lo tanto Dios no lo puede crear, no porque sea algo que se le escape de su poder que, entonces, sí tendría límites, sino precisamente porque a ese algo no le es posible penetrar e introducirse dentro del ser, puesto que no es ni tiene nada que pueda ser. Tenemos que elegir por eso: primero, o que la creación comenzó con, y en, el primer momento del tiempo y así no fue ni existió eternamente; o segundo, que lo contingente y creado es y puede ser una realidad poseída de un ser increado y eterno. Entre las preguntas o problemas que Lull suscitó e investigó explícitamente en las *Quaestiones per Artem Solubiles* se lee ésta: ¿puede Dios Crear un mundo eterno? ⁹⁰ Y sin ninguna vacilación la respuesta inmediata fue una resonante negativa acompañada de varios argumentos para demostrarla. Para evitar que su respuesta fuese mal interpretada como que si propusiera un defecto o límite en el poder del Creador, Lull redujo completamente la imposibilidad a la caducidad de la creatura como tal. Porque si entrara en la capacidad de la creatura recibir el ser infinita o eternamente así lo hubiera hecho Dios. Pero la naturaleza misma de la creatura, uno de cuyos principios o raíces ónticos o entitativos es la minoridad, lo hace imposible, debido a su proximidad al no-ser. Por eso cuando se considera la definición de la creatura como tal, hasta se encuentra que una de las características que se notan y entran en la definición es la sucesión. Porque así se presupone que, en la aparición inicial de lo que es hecho y de lo que es dado el ser, sin necesidad alguna, su ser viene después de que no fue, después de su no-ser: "la creatura es esa realidad que tiene el ser después del no ser."⁹¹

Lo que se ha dicho de la imposibilidad de una creatura *ab eterno* puede también ser considerado positivamente desde el punto de vista del Creador, pues en mundo eterno es tan imposible como es necesario que Dios sea Dios. Su poder infinito, su bondad⁹² y voluntad⁹³ divinas son idénticas

89.—Véanse por ejemplo las que se hallan en la parte quinta, cuestión única, capítulos 1 al 20, y en parte nona, sección 3, capítulos 1-2, pp. 45-57, 222-225.

90.—"Utrum Deus Potuisset creare mundum aeternum?", q. 30, *Opera*, Mainz, Vol. 4, p. 67.

91.—"Creatura est illud ens, quod habet esse post non esse.", Ramon Lull, *Ars Compendiosa Inveniendi Veritatem seu Ars Magna et Major*, Def. Princ., *Opera*, Mainz, Vol. 1, p. 477.

92.—"On, en axí, Senyer, com lo vostre acabament e la vostra excellent bonea fo e es occasio a les creatures reebre esser per creacio", Ramon Lull, *Libre de Contemplació*, c. 229, n. 29, *Obres de Ramon Lull*, Mallorca, 1911, Vol. 5, p. 43.

93.—"Car per so car vos merexets esser senyor, avets volgut dar esser a nosaltres", Lull, *Libre de Contemplació*, c. 67, n. 1, *Obres de Ramon Lull*, Mallorca, 1906, Vol. 3, p. 46.

en realidad con la grandeza divina.⁹⁴ Y así como en su infinito: Grandeza Dios no pudo ni puede producir un ser de infinita extensión (lo que implicaría una contradicción) ni un infinito distinto de Sí mismo, así tampoco su eternidad puede causar un universo o un ente infinito en duración y distinto de Dios, lo que, según nuestro Doctor tendría que ser el caso si el mundo pudiese haber sido creado *ab eterno*. Si Dios pudiera obrar así dejaría de ser Dios pues tendría entonces otro igual a Sí mismo, al menos por una duración eterna, todo lo cual es contradictorio, y por lo tanto imposible. Tal es el último significado de la proposición que expone que Dios no puede crear un mundo o una creatura eterna. La imposibilidad está radicada en la contradicción que implica la noción de una creatura eterna. Por consiguiente el problema no se resuelve dirigiéndonos a un supuesto límite o defecto del infinito poder, en todo perfecto y omnipotente, del Dios para quien todo lo que puede ser es *ipso facto* posible y bajo su poder. Si una creación eterna es imposible, no es porque Dios no tenga suficiente poder para hacerlo, sino porque tal creación no puede ser porque implica una contradicción. Si no la implicara, es decir, si le fuera posible ser eterna, entonces tendría que estar contenida dentro del omnipotente poder de Dios quien la podría producir *ab eterno*.

Hay otros puntos que habría que dilucidar para dar una completa descripción de la explicación luliana tocante a la creación del mundo. Nada se ha dicho por ejemplo de los detalles, en parte algo confusos, en que Lull habla de la creación en el *Liber de Chaos*.⁹⁵ ni del optimismo con que contempla la creación efectuada por una Bondad Omnipotente que tiene el poder absoluto de crear algo aún de mayor perfección.⁹⁶ En su optimismo Lull no ignoró que ese poder absoluto de Dios tuvo en cuenta el lugar central que ocupa Jesucristo en los planes eternos y divinos que la creación aportaba. Lo último, por supuesto, nos lleva más allá de los límites de la filosofía propia. Pero como se notó al principio de este papel,

94.—La identidad de los atributos o dignidades divinas que son distinguidos por la inteligencia humana resalta en estas palabras de Lull: "...nan ad comprehendendum tota A (Deus) et ejusdem cameras (dignitates) nequaquam attingere potest; velut enim visus corporeus differentiam splendoris facit quae existit inter id, quod solis accipere et non accipere potest, sic etiam et multo fortius C (intellectus) inter unam et aliam cameram ipsius A. constituit differentiam, quod est, quia non sufficit ad intelligendum omnes camera ipsius A. in virtute earum;" Lull, *Ars Universalis*, d. 1, de 3a. fig. A, *Opera*, Vol. 4, p. 493. Véase también Lull, *Quaestiones per Artem Demonstrativam*, q. 30, *Opera*, Vol. 4, p. 67.

95.—Este libro se encuentra en la edición de Mainz, Vol. 3, pp. 249-292.

96.—Véase Lull, *Quaestiones per Artem demonstrativam*, q. 31, *Opera*, Vol. 4, pp. 69-70.

la filosofía cristiana, según la mente de Lull, nos abre la puerta a la sabiduría más alta que nos es dada como un don que viene de arriba.⁹⁷ Lo que se ha dicho, sin embargo, es más que suficiente para ver por el momento el profundo sentido cristiano de la filosofía luliana en lo que se refiere a la noción importante de la creación del mundo.

WALTER W. ARTUS

New York

97.—“Ego autem dupliciter sum Philosophia, videlicet primo cum sens et imaginatione meus intellectus causal scientiam: post autem cum suodecim imperatricibus, quae sunt haec: divina bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria, perfectio, justitia et misericordia. Cum istis autem sum superius, et habero coronam auream, et cum sensu et imaginatione inferius, et habero argenteam.”, Ramon Lull, *Liber Lamentationis Philosophiae*, Proemium, en *Opera ae quae ad Adinventam ab Ipso Artem Universalem*, Lanzarus Zetzner, Strassbourg, 1609, pp. 112-113. Cf. Ramon Lull, *Petitio Raymundi in Concilio Generali ad Adquirendam Terram Sanctam*, de Sexta Ordinatione, en “Quelques nouveaux écrits de Ramon Lull sur la croisade”, ed. H. Wieruszowski, *Miscellanea Lulliana*, Barcelona, 1935, pp. 422-423; Ramon Lull, *Liber de Quatuordecim Articulis Sacrosanctae Romanae Catholicae Fidei*, Prol., *Opera*, Mainz, 1722, Vol. 2, p. 421. Véase también Llinares, *op. cit.*, pp. 264-269.