

# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral  
de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la  
Maioricensis Schola Lullística  
Instituto Internacional del  
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Núms. 50-51

---

## S U M A R I O

---

### ESTUDIOS

- WALTER W. ARTUS, La creación, señal de la filosofía luliana . . . págs. 131-163  
P. LLABRES MARTORELL, Pbro., La conversión del Bto. Ramon Lull, en sus aspectos histórico, psicológico y teológico . . . págs. 164-178  
FR. MIGUEL OLTRA, O. F. M., Teoría del amor, en el «Libro del amigo y del Amado», de Ramon Lull . . . . . págs. 179-191

### NOTAS

- S. GARCÍAS PALOU, Pbro., El silencio documental, argumento probativo de la ausencia de Ramon Lull, del concilio II de Lyon. . . págs. 182-196

### TEXTOS

- L. PEREZ MARTÍNEZ, Los fondos lulianos en bibliotecas españolas. . . págs. 197-204

### BIBLIOGRAFIA

- I. Bibliografía luliana y medievalística por ARMAND LLINARES, R. PRING-MILL, S. TRIAS MERCANT, P. A. OLIVER, C. R., R. CALDENTEY PROHENS y S. GARCÍAS PALOU . . . . . pág. 205  
II. Notas bibliográficas de obras medievalísticas . . . . . pág. 220  
III. Bibliografía no medievalística. pág. 226.—IV. Obras medievalísticas, recibidas, pág. 243 —V. Libros no medievalísticos, recibidos . . . . . pág. 250

### CRONICA

Sesión Académica, celebrada con motivo de la investidura de «Magister» de la «Maioricensis Schola Lullistica», del Profesor Dr. Cándido Genovard Rosselló . . . . . pág. 256

---

Vol. XVII, Fascs. 2-3 PALMA DE MALLORCA (España) Año XVII: 1973

Junio - Diciembre

NICOLAU EYMERICH

LE MANUEL DES INQUISITEURS

(DIRECTORIUM INQUISITORUM, Avignon, 1376)

AVEC LES COMMENTAIRES DE FRANCISCO PEÑA

(Rome, 1578)

(Traduction française avec introduction et notes)

par

LOUIS SALA MOLINS

Paris - La Haye - Mouton

1973

248 págs.

---

*La Direction des ESTUDIOS LULIANOS recevra avec reconnaissance tous travaux à publier (sous réserve du jugement par la Comite de Direction) et tout ouvrage scientifique, particulièrement lullien ou médiévalistique, à recenser, ainsi que toute proposition d'échange avec de Revues similaires.*

*Envoyer les manuscrits, les livres pour compte-rendu et les Revues d'échange au Directeur:*

DR. S. GARCÍAS PALOU, Apartado 17, Palma de Mallorca (España)

---



*AL MERITISIMO LULISTA P. FR. ERHARD WOLFRAM PLATZECK, O. F. M., con motivo del quincuagésimo aniversario de su profesión religiosa y de cumplir sus setenta años, la revista ESTUDIOS LULIANOS expresa su viva gratitud y sincero aprecio, y pide al Señor que pueda continuar su empresa científico-luliana.*



## BIBLIOGRAPHIA LULLIANA \*

### ERHARDI-WOLFRAM PLATZECK, O.F.M.

P. Erhardus-Wolfram PLATZECK die 13a mensis augusti a.D. 1903 in pago Millingen natus est prope civitatem Rees ad ripam dexteram fluvii Rheni in Germania sitam. Millingen haud procul abest a confinibus Neerlandiae. Nomen eius Wolfram ad fontem baptismalem recepit. Eius pater Josephus servitio Societatis statalis viarum ferratarum addictus illo tempore munere praepositi stationis Empel functus est. Sed ab anno 1906 iussu Directionis diversa mandata in praedicta Societate exsequens domicilium familiae saepius mutavit. Sic Wolfram annos pueritiae in civitatibus Duisburgii, Elberfeldii (hodie: Wuppertal-Elberfeld) et Solingae peregit. Hac in civitate ultimo nominata studiis mediis linguarum modernarum et scientiarum mathematico-naturalium anno 1913 initiatus erat, sed a. 1916 post mortem tragicam fratris maioris Josephi, alumni Collegii Seraphici provinciae Saxoniae Sanctae Crucis OFM, in idem Collegium, Sancto Ludovico dedicatum et prope Vlodrop in Neerlandia situm intravit, ut curriculum gymnasii classici absolveret.

Periculum examinis maturitatis in civitate Werlensi in Germania die 17a m. martii anno 1923 feliciter superavit.

Paulo post habitu franciscano in conventu novitiatus Warendorpiensis indutus est et nomen religiosum Erhardum assumpsit. Die 24 m. aprilis a. 1924 sacra vota simplicia nuncupavit, deinceps biennium philosophicum necnon primum annum cursus institutionalis Theologiae in civitate Dorstensi persolvit, ibidem die 24a m. aprilis a. 1927 sollemnibus Deo votis se adstrinxit. Studium sacrae Theologiae in civitate Paderbornensi (1927-1928) continuavit, deinde jussu Ministri Provin-

---

\* La bibliografía completa del P. Erardo-W. Platzeck se publicó en *Antonium* 48 (1973) 268-269. Reproducimos aquí el *Curriculum vitae* del P. Platzeck y nos referimos en la bibliografía solamente a las publicaciones lulianas del autor. (La Redacción).

cialis adm. Rev. P. Ephraem Ricking in clericatu Metensi provinciae Argentoratensis in Gallia prosecutus est, ut insimul franco-gallice modo perfecto loqui disceret. In civitate Metis ordines subdiaconatus et diaconatus ab Excmo. Dno. Episcopo Johanne-Bapt. Pelt recepit.—Cum autem die 17a m. aprilis a. 1929 decreto Apostolicae Sedis antiqua provincia franciscana Coloniensis (Trium Regum) restaurata et a provincia Saxoniae separata est atque cum P. Erhardus - W. Platzeck in regione Rheni natus esset, eo ipso huic provinciae noviter restauratae adscriptus est.

Primus Minister provincialis adm. Rev. P. Suitbertus Bömer eum versus finem junii a. 1929 e Gallia revocavit, ut in novo clericatu Monacogladbacensi studia Theologiae terminaret et, die 4 mensis Augusti eiusdem anni per manus Excmi. Dni. Cyrilli Rudolphi Jarre Episcopi tit. Metropolitanus et Vicarii Apostolici de Tsinanfu sacerdotio auctus, alumnos Collegii Seraphici Exatensis in Neerlandia siti linguas franco-gallicam necnon germanicam doceret. Annis 1930-1931 munere praefecti principalis in eodem Collegio functus est. Ab autumno anni 1932 studiis philosophicis et philologicis necnon historiae artis in Universitatibus Bonnensi, Monacensi (in Bavaria) et Perusina (in Italia) se dedicavit eaque examine statali Referendarii studiorum mediorum die 11a m. februarii a. 1938 ad finem perduxit. Tamquam Referendarius per annum scholasticum 1938-1939 in Gymnasio statali Carolo Magno dedicato Aquisgrani docuit et die 9a m. maii a. 1939 periculum examinis in paedagogia, i.e. Assessoratus studiorum mediorum pro facultate docendi in Scholis Mediis, perfunctus est. Die autem 6a m. februarii anni 1940 lauream in philosophia et paedagogia acquisivit. Mandato Ministri provincialis adm. Rev. P. Servatii Schittly et Definitoris generalis adm. Rev. P. Dris. Bertrandi Kurtscheid cum beneplacito Rev.mi P. Ministri generalis Leonardi Mae. Bello cognitiones theologicas Romae per secundum semestrum anni scholastici 1940 in Universitate Gregoriana Romae complevit et in initio m. junii eiusdem anni iussu Rev.mi P. Ministri generalis ad conventum Sancti Francisci Magni Matrili in Hispania se contulit, ibidem per plus quam sex annos commoraturus. Munera professoris Seminarii Diocoesani Matritensis (1941-1946) et professoris religionis in Collegio Germanico Matrili (1944-1945) explevit eodemque tempore ut Cappellanus pro Catholicis linguae germanicae ibidem a Vicariatu generali Archidioeceseos Coloniensis cum consensu Episcopi Matritensis constitutus.—Fuit Confundator ephemeridis *Verdad y Vida* necnon collaborator (1943-1946).

Aestate a. 1946 a Magno Cancellario Pontificii Athenaei Antoniani, i.e. a Rev.mo Ministro generali P. Valentino Schaaf, ad Urbem Romam vocatus primum ut Docens historiam philosophiae exponebat et textus philosophorum antiquitatis et medii aevi explanavit, deinde, postquam die 3a m. decembris a. 1955 Professor extraordinarius et die 5a m. decembris a. 1957 Professor ordinarius nominatus erat, logicam

quoque, philosophiam linguae et historiae necnon technicae artisque docebat. Ab anno 1963 usque ad a. 1966 Decanus fuit Facultatis Philosophiae.

Cum bona pars bibliographiae P. Erhardi - W. Platzeck studiis lullianis a tempore matritensi reservata sit, convenit eius relationes cum Schola Lullistica Maioricensi heic commemorare. Jam die 2a m. februarii a. 1941, postquam primam acroasim Palmae in lingua hispanica protulerat, Professor consodalis eiusdem Academiae nominatus erat, die 4a m. junii a. 1952 autem honorem Magistri praedictae Scholae suscepit et die 9a m. decembris a. 1954 nummum memoriae argenteum in certamine eiusdem Scholae acquisivit. Meritorium causa in dictis investigationibus lullianis die 22a m. maii a. 1965 Socius correspondens in Academia Regali Litterarum Barcenonensi electus et in initio m. maii a. 1973 praemium sic dictum «Cathalonia» ei ab Instituto Investigationum caŕtalanarum (Institut d'Estudis Catalans) decretum est.

Propter diversas publicationes de influxu R. Lulli in Nicolaum Cusanum P. Platzeck Socius Consilii scientifici Societatis Cusanae est, Socius quoque Consilii scientifici Consilii Societatis Goerresianae atque Socius Societatis Internationalis Studiorum Philosophiae Medievalis (S.I.E.P.M.) necnon Societatis Internationalis Scotisticae.

Ex Bibliographia patet eum collaboravisse in paranda editione altera *Lexikon für Theologie und Kirche*, in *Gran Enciclopedia Catalana* et in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

Notae bibliographicae de publicationibus P. Erhardi - W. Platzeck inveniuntur in: *Répertoire international des Médiévalistes* -(Centre des Études supérieures de la Civilisation médiévale, Poitiers); *Repertorio de Medievalismo Hispánico* (Departamento de Estudios medievales, C.S.I.S. Barcelona); *Bulletin de la S.I.E.P.M.*, Louvain; *Kürschners Deutscher Gelehrten-Kalendar*, Berlin; *Pontificium Aethnaeum Antonianum ab origine ad praesens*, Roma 1970, pp. 355-9; *Pont. Ath. Ant. annis 1969-1971*, Roma 1972, pp. 252-3. Bibliographia relative completa (1932-1968) prima vice edita est in *Wissenschaft und Weisheit* 32, 1969, 254-63 et altera vice modo completo in *Antonianum* 48 (1973) 270-299, ut in nota initi ali refertur.

En la siguiente *Bibliografía lulliana* del P. Erardo - W. Platzeck se encuentran algunos escritos inéditos, cuya publicación se prepara por inserirlos en una Colección de todos los artículos del mismo autor, aparecidos en diversas revistas y lenguas.

1. *Lulistas alemanes* (Conferencia leída el 30 de enero de 1941 en el Colegio de la Sapiencia en Palma de Mallorca bajo la presidencia de su Excia. Alfredo Kindelan, entonces Gobernador de las Baleares). Texto inédito.

2. *Das «Ave-Maria-Buch» aus dem Blaquerna-Roman Raimund Lulls* (Versión alemana del año 1941 todavía inédita).
3. *Al Margen del Lulista P. Antonio-Raimundo Pascual O.Cist.*; in: *Analecta Sacra Tarraconensia* 14, 1941, 183-97. *Recensiones* al no. 3: *Antonianum* 18, 1943, 130 (J.M. Pou y Martí); *Correo de Mallorca* 8.VI.1943 (F. Sureda Blanes).
4. *Observaciones del Padre Antonio Raimundo Pasqual O.Cist. sobre Lulistas alemanes. I. El Lulismo en las Obras del Cardenal Nicolás Krebs de Cusa. 1. El Arte luliano en las Obras de Nicolás de Cusa*; in *Revista Española de Teología* 1, 1941, 731-65. — *2. Doctrinas teológicas y filosóficas de Raimundo Lulio en las Obras de Nicolás de Cusa*; *ibidem* 2, 1942, 257-324. *Recensiones* al no. 4: *Antonianum* 18, 1943, 130-31 (J.M. Pou Martí); *Pensamiento* 2, 1946 (J. González).
5. *La Vida eremítica en las Obras del Beato Raimundo Lulio. I La Vida eremítica en general en las Obras de Lulio*; en: *Revista de Espiritualidad* 1, 1941, 61-79. — *II. La Vida contemplativa del ermitaño según el Beato Raimundo Lulio*; *ibidem* 1, 1942, 117-43. *Recensión* al no. 5: *Antonianum* 18, 1943, 131 (J.M. Pou y Martí).
6. *Recensión*: Carreras y Artau, Tomás y Joaquín [Historia de la Filosofía Española] *Filosofía Cristiana de los Siglos XIII al XIV*. Tomo primero, Madrid 1939; en: *Rev. Esp. de Teol.* 2, 1942, 193-200.
7. *La Lógica luliana de comparación*, parte del *Pensar armónico*, 4. *El pensar armónico en Filosofía y Teología*; en: *Verdad y Vida* 1, 1943, 503-18 o también en la monografía del mismo título Madrid 1945 (Ediciones «Verdad y Vida»), págs. 84-99. *Recensiones* al «*Pensar armónico*» véanse en la Bibliografía [completa] (*Antonianum* 48, 1973, fasc. 2-3).
8. *Gebet zu den heiligen fünf Wunden von Raimund Lull* extraído del Libre de Oració, cap. XI, ORL XVIII, 1935, 334-6, nn. 4-6). Versión alemana. Hoja de devoción, Bonn 1943.
9. *Recensión*: Lull, Ramon, *Das Buch vom Liebenden und Geliebten* (deutsche Übersetzung von Ludwig Klaiber), Olten 1948; en: *Antonianum* 25, 1950, 357.
10. *Prior quidam litteratum...* Poesía inédita del 7.V.1950.
11. *Recensión*: Brück, Anton Ph., *Der Mainzer Lullismus im 18. Jahrhundert*. Festschrift für Prof. D. Dr. August Reatz Jahrbuch für das Bistum Mainz 1949 (Separatdruck: Ss. 314-38); en *Franziskanische Studien* 33, 1951, 324-5.
12. *Die lullsche Kombinatorik. 1. Lulls absolute Prinzipien und ihr geschichtlicher Hintergrund. 2. Lulls Transzendentalienlehre*; en: *Franziskanische Studien* 34, 1952, 32-60. — 3. *Lulls relative*

- Prinzipien. 4. Die Lehre von den Korrelativen. 5. Die lullische Kombinatorik. 6. Die Objektswelt der lullischen Kunst. 7. Die lullische Topik. 8. Lulls Kunst im Vergleich zur aristotelischen Schullogik. 9. Lulls «rationes necessariae». 10. Der innere Wertbestand der lullischen Kombinatorik; ibidem 34, 1952, 377-407. Recensión al no. 12:: Estudis Romànics, Barcelona 3, 1951-1952, 313-4 (J. Carreras i Artau).
13. *Platonische Grundgedanken in der analogia trinitatis des Nikolaus von Kues*, Randglossen zum Buch von Dr. Rudolf Haubst «Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues»; en: Franziskanische Studien 35, 1953, 430-40
  14. *Lullische Gedanken bei Nikolaus von Kues*; en: Trierer Theologische Zeitschrift 62, 1953, 357-64.
  15. *La Combinatoria Luliana. Un nuevo ensayo de exposición e interpretación de la misma a la luz de la Filosofía General Europea*. (Versión castellana del No. 12 por Joaquín Carreras Artau). 1. *Los principios absolutos de Lull en perspectiva histórica*. 2. *Doctrina luliana de los transcendentales*; en Revista de Filosofía (Madrid) 12, 1953, 575-609. 3. *Los principios relativos de Lull*. 4. *La doctrina de los correlativos*. 5. *La combinatoria luliana*. 6. *El mundo de los objetos del Arte luliano*. 7. *La Tópica luliana*. 8. *El Arte de Lull en comparación con la lógica aristotélico-escolástica*. 9. *Las «rationes necessariae» de Lull*. 10. *El valor intrínseco de la Combinatoria luliana*; ibidem 12, 1954, 125-65.
  16. *Los datos lulísticos póstumos del «Scholae Magister-Fundator» Martín Honecker y las glosas del Cardenal Nicolás de Cusa sobre el Arte luliano*; en: Studia Monographica et Recensiones, Maioricis IX-X, 1953-1954, 1-16.
  17. *La Figura «A» del Arte luliano y la Esfera Inteligible de Plotino*; en: Studia Monographica et Recensiones, Maioricis XI-X, 1953-19-34.
  18. *La Figura «T» del Arte luliano y la doctrina medieval de las significaciones (Un capítulo de la gramática especulativa medieval)*; en: Studia Monographica et Recensiones, Maioricis IX-X, 1953-1954, 35-54.
  19. *La Mentalidad de Raimundo Lulio y la teoría moderna de las formas del pensar*; en: E. W. Platzeck, *La Evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía*, Barcelona (C.S.I.C. - Instituto «Luis Vives». Delegación Barcelona) 1954, págs. 113-135.
  20. *De valore ad mentem Beati Raymundi Lulli*; en: Antonianum 30, 1955, 151-184.
  21. *Raimund Lulls «Quaestio de Congruo» [adducto ad necessarias rationes]*; en: Münchener Theologische Zeitschrift 8, 1957, 13-22 (Texto de Lull: págs. 21-3).

- Recensión* al no. 21: Estudios Lulianos «Entorn a una autodefensa del pensament de Ramon Llull» 2, 1958, 107-8 (Bart. M. Xiberta).
22. *Raimund Lulls Auffassung von der Logik formale Logik?*; en: Estudios Lulianos 2, 1958, 5-34 y 273-94.
  23. *La imagen trinitaria del mundo según Ramon Llull (Consideraciones en torno a R.D.F. Pring-Mill (Oxford) «The Trinitarian World Picture of R. Lull»* (Romanistisches Jahrbuch 8, 1955-1956, 229-56); en: Estudios Lulianos 2, 1958, 108-11.
  24. *Esencia del Arte luliano*; en: Orbis Catholicus, Barcelona 1960, 287-95.
  25. *Recensión: Llull, Ramon, Obres essencials. Vol. I, Barcelona 1957*; en: Antonianum 35, 1960, 548-9. Vol. II, Barcelona 1960; en: Antonianum 36, 1961, 428-9.
  26. *Recensión: Raimundi Lulli opera latina (edenda curavit Fridericus Stegmüller). Vol. I. Opera messanensia nn. 213-239 et vol. II. Opera messanensia (continuatur) necnon tuniciana nn. 240-280 edidit Joh. Stöhr, Palmae Maioricarum 1959-1960*; in: Antonianum 35, 1960, 149-51.
  27. *Raimund Lull. Sein Leben - Seine Werke - Die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre), Vol. I: Darstellung, Düsseldorf (Schwann) y Biblioteca Franciscana, vol. V Roma 1962, págs. XIV; 470. Vol. II. Kataloge und Anmerkungen, Düsseldorf (Schwann) y Biblioteca Franciscana vol. VI. Roma 1964, págs. XI, 340.*
- Recensiones* al no. 27: Theologische Revue «Aus der Raimund-Lull-Forschung» 61, 1965, col. 217-24 (Rudolf Haubst); Stomata (San Miguel - Argentina) 21, 1965, fasc. 3-4; Archivo Teológico Granadino 28, 1965 (A. Segovia), Selecciones de libros 1965, 388 (Eusebio Colomer); Philosophisches Jahrbuch 73, 1965, 137-9 (Charles H. Lohr); Les Études Philosophiques N.S. 20, 1965, 100-01 (Armand Llinarès); Theological Studies, Woodstock - Maryland U.S.A. 26, 1965, 691-3 (Charles H. Lohr); Collectanea Franciscana 35, 1965, 209-11 (Servus A. St. Antonis); Nouvelle Revue Théologique, Louvain 10, 1966 (C. Dumont); Franziskanische Studien 48, 1966, 196-7 (Julian Kaup); Bulletin Hispanique 68, 1966, 403-4 (Armand Llinarès); Naturaleza y Gracia, Salamanca 15, 1967, 419-20 (E. Rivera de Ventosa); Revista Itinerarium Lisboa 13, 1967, 402 (Barbosa Freitas); Revue Philosophique de la France et de l'Étranger «Le Rêve logique de Raymond Lulle» 92, 1967, 187-221 (Maurice de Gandillac); Estudios Lulianos 11, 1967, 192-5 (R.D.F. Pring-Mill); Bulletin of Hispanic Studies, Liverpool 45, 1969 (idem); Rivista critica di storia della filosofia 23, 1968 (Paola Zambelli); Zeitschrift für Romanische Philologie 84,

- 1968, págs. 340-2, 347, 355, 364-72 (Rudolf Brummer); Revue Philosophique de Louvain 67, 1969, 641-4 (F. Van Steenberghe). En «La Philosophie du Ve au XVe siècle» (Institut Internat. de Philosophie - Paris) A. Madre se referirá también a esta obra.
28. *Recensión*: Colomer, Eusebio, Nikolaus von Kues und Raimund Lull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek, Berlin 1961; en: Antonianum 37, 1962, 418-420.
  29. *De tendentia beati Johannis Scoti versus divisionem formalem relationum (respectu relationum tabellae a beato Raymundo Lullo propositae)*; en: Antonianum 38, 1963, 87-101.
  30. *Raimund Lulls allgemeiner Relationsbegriff unter besonderer Rücksicht der aristotelischen Auffassung*; en: Miscellanea Mediaevalia, vol. II: Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung (Kongressakten der S.I.E.P.M. von 1961 - Köln), Berlin (De Gruyter) 1963, 572-81.
  31. *Pascual y Flexas, Antonio-Raimundo*; en: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. Br. Vol. VIII, col. 131-2.
  32. *Raimund Lull*; en: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. Br. vol. VIII, col. 1356-7.
  33. *Recensión*: Kneale, William and Marthe, The Development of Logic, Oxford 1962 (sobre todo en lo que atañe la doctrina de Lull); en: Estudios Lulianos 8, 1963, 101-4.
  34. *Das Leben des seligen Raimund Lull. Die «Vita coëtanea» und [50] ausgewählte Texte zum Leben Lulls aus seinen Werken und [aus] Zeitdokumenten*; Düsseldorf (Patmos-Verlag in der Reihe «Heilige der unge'eil'ten Christenheit», herausgegeben von Walter Nigg und Wilhelm Schamoni), 1964, págs. 180.  
*Recensiones* al no. 34: Geist und Leben 37, 1964, 318-9 (J. Sudbrack); Geestelijk Leef, Antwerpen 4, 1964 (B.S.); Wort und Antwort, Mainz 5, 1964 no. 4 (Fidelis Schmelzer); Franziskusblatt, Altötting 65, 1964, no. 9-10; Neue Bücherschau, Göttingen 1963-1964; Deutsche Bibliographie. Das deutsche Buch, Frankfurt 1964, no. 6; Theological Studies, Woodstock - Maryland / U.S.A. 26, 1965, 171-2 (Charles H. Lohr); Bücherei-Nachrichten, Salzburg 17, 1965, Juni; Echo der Zeit 12.XII.1965 (Gisbert Kranz); Die Zeit im Buch, Wien 1965, Januar (Prof. Dr. Franz Loidl); Les Études philosophiques N.S. 20, 1965, 100 (Armand Llinarès); Nouvelle Revue théologique Louvain 87, 1965, Juillet (P. Knaur); Librije, Steenbrugge 1966, no. 4 Oct.-Dec. (A.H.); Bulletin Hispanique 68, 1966, 404 (Armand Llinarès); Archivum Franciscanum Historicum 60, 1967, 250-1 (J.P.); Bulletin of Hispanic Studies, Liverpool 45, 1968, 70-1 (R.D.F. Pring-Mill); Rivista critica di storia della filosofia 23, 1968 (Paola Zambelli); Zeitschrift für Romanische Philologie

- 84, 1968, 361-4 (Rudolf Brummer); *Revue philosophique de Louvain* 67, 1969, 644 (Fernand Van Steenberghe).
35. *Der Platonismus bei Raimund Lull (1232-1316)*; en: *Philosophisches Jahrbuch*, München 72, 1964, 66-83.
  36. *Descubrimiento y Esencia del Arte del Beato Ramon Llull*; en: *Estudios Lulianos* 8, 1964, 137-54.
  37. *Von der lullschen zur cusanischen Denkform*; en: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, vol. IV, Mainz 1965, 145-62 (conferencia leída en Kues en ocasión del quinto centenario de la muerte del Cusano en agosto de 1964).
  38. *Der Naturbegriff Raimund Lulls im Rahmen seiner «Ars magna»*; en: *La Filosofia della Natura nel Medio Evo*; *Atti del Terzo Congresso internazionale di Filosofia medioevale (Passo della Mendola*; Trento, 31 de agosto - 5 de septiembre de 1964), Milano 1966, 90-113.
  39. *Raimund Lull*; en: *Die Heiligen in ihrer Zeit*, herausgegeben von Peter Manns, Mainz (Grünwald-Verlag) vol. II, 1966, 126-9.
  40. *Raimondo Lullo (1232-1316)*; versión italiana del no. 39; en: *Frate Francesco*, *Rivista di Cultura Francescana*, Roma 33, 1966, 110-13.
  41. *Miscellanea Lulliana. Forschungen der letzten fünfzehn Jahre zum Leben und zur Deutung der Lehren Raimund Lulls*; en: *Antonianum* 45, 1970, 213-72.
  42. *Raimund Lull, Opuscula vol. I-III (herausgegeben und mit Einleitung versehen von Erhard-Wolfram Platzeck)*. Vol. I. Hildesheim (Gerstenberg-Reprint) 1971, págs. I-XLIX; 359; vol. II. (ibidem) 1972, págs. I-XLIX, 373; vol. III. (ibidem) 1973, págs. I-LII; 432.
  43. *P. Michael Fornés ofm., Herausgeber der «Opera parva Bti. Raimundi Lulli»?*; en: *Estudios lulianos* 15, 1971, 87-91.
  44. *Grenzen und Grösse menschlichen Denkens* (punto básico: el aspecto luliano de la «dominatio»); en: *Philosophia. Miscelánea en homenaje al Dr. D. José Ignacio de Alcorta y Echevarría*. Barcelona (Ed. Bosch) 1971, 435-49.
  45. *Ars combinatoria*; en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel-Stuttgart Vol. I (A-C) 1971, 521-2.
  46. *Ars magna, lullsche Kunst, Raimund Lull (1232-1316)*; en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel-Stuttgart vol. I (A-C) 1971, 524-5.
  47. *Versuch eines modernen Ansatzes zum scotischen Gotteserweis* (punto de partida: el aspecto luliano de la «dominatio»); en: *Studio Scholastico-Scotistica*, vol. V. *Deus et Homo secundum mentem Joannis Duns Scoti (Acta Congressus Scotistici Inter-*

- nationalis Vindebonae, 28 m. septembris - 2 m. octobris 1970), Romae (Societas Internationalis Scotistica) 1972, 89-107.
48. *La Blaquernitissa de Constantinopla e la «Blaquerna» de Ramon Llull*; en: Diario de Mallorca 23.XI.1972, 24-5.
  49. *Gottfried Wilhelm Leibniz y Raimundo Llull*; en: Estudios Lulianos 16, 1972, 129-93.
  50. *Gottfried Wilhelm Leibniz y Raimundo Llull* (texto de la conferencia leída el 18 de octubre de 1972 en el Instituto «Luis Vives» del C.S.I.C. en combinación con la Goerres-Gesellschaft en Madrid); en: Antonianum 48, 1973, 46-63.
  51. *Miscelánea Luliana. Investigaciones publicadas en los últimos quince años sobre la vida y la interpretación de las doctrinas de Raimundo Llull* (artículo revisado y aumentado del no. 41); en: Verdad y Vida 31, 1973, fasc. 2.
  52. *Ars magna*; en: Gran Enciclopèdia Catalana, vol. I. Barcelona 1973, 517.
  53. *Bernardus de Lavinheta, Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli (herausgegeben und eingeleitet von Erhard-Wolfram Platzeck)*, Hildesheim (Gerstenberg-Reprint) 1973. págs. I-XX; 522 (se añade un índice de las personas citadas).
  54. *Recensión: Madre, Alois, Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus. Eine Untersuchung zu den Elenchi auctorum de Raimundo male sentientium*; in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge. Band 11. Münster (Westf.), Aschendorff 1973, pp. 176; en: Theologische Revue 69, 1973.
  55. *Recensión: Sobre la misma obra indicada en el no. 54, recensión más breve*; in: Antonianum 48, 1973, 406-407.
  56. *Recensión de la misma obra como en no. 54, recensión tercera*; en: Römische Quartalschrift 68, 1973.
  57. *Recensión: Hillgarth, J.M., Ramon Lull and Lullism in fourteenth century France*. Oxford (University Press at the Clarendon Press 1971); in: Antonianum 48, 1973, 408-410.

En preparación:

- (58) «El argumento luliano de la existencia de Dios fundado en el principio absoluto de la eternidad».
- (59) «El tipo de la Virgen constantinopolitana de la Blaquernitissa en relación con la novela «Blaquerna» de Raimundo Llull».
- (60) «Studia luliana» (colección de todos los artículos lulianos del autor dispersos en diversas revistas y de algunos inéditos aducidos en esta bibliografía luliana).

CONFERENCIAS LULIANAS DEL P. ERHARD-WOLFRAM  
PLATZECK, OFM

1) *El movimiento luliano en Alemania* (30.I.1941 en el Colegio de la Sapiencia en Palma de Mallorca. Va a publicarse).

2) *La figura «A» del Arte luliano y la doctrina de las significaciones* (5.VI.1952 en la «Schola lullistica» de Palma de Mallorca, publicada).

3) *La figura «T» del Arte luliano y la doctrina de las significaciones* (6.VI.1952 en Palma, publicada).

4) *Los datos lulísticos póstumos del «Scholae Magister-Fundator» Martín Honecker* (7.VI.1952 en Palma, publicada).

5) *Mitteilung über die «Schola Lullistica Maioricensis»* (X. 1952 en la «Mediävisten-Tagung» de Colonia en Alemania, no publicada).

6) *Lullsche Gedanken bei Nikolaus von Kues* (7.X.1952 en el Congreso anuario de la Goerres-Gesellschaft en Würzburg, publicada).

7) *La mentalidad de Raimundo Lulio y la teoría de las formas del pensar* (30.X.1953 en la Universidad estatal de Barcelona, publicada).

8) *Ritteradel und Wertordnung nach Raimund Lulls Reform-Roman «Blanquerna» sowie dem «Libre de Cavallerie»* (XI.1954 en el Instituto romano de la Goerres-Gesellschaft, publicada en latín bajo el título «De valore secundum B. Raymundum Lullum»).

9) *Descubrimiento y Esencia del Arte del B. Ramon Llull* (IV. 1960 en el Primer Congreso internacional lulístico en Formentor de Mallorca, publicada).

10) *Raimund Lulls allgemeiner Relationsbegriff unter besonderer Rücksicht der aristotelischen Auffassung* (IX.1961 en el segundo Congreso de la S.I.E.P.M. en Colonia/Alemania, publicada).

11) *De tendentia beati Johannis Duns Scoti versus divisionem formalem respectu relationum tabellae a beato Raymundo Lullo propositae* (8.XI.1962 en el Pontificio Ateneo Antoniano de Roma, publicada).

12) *Der Platonismus bei Raimund Lull* (X.1963 en el Congreso anuario de la Goerres-Gesellschaft en Trento/Italia, publicada).

13) *Von der lullschen zur kusanischen Denkform* (VIII. 1964 en ocasión del quinto centenario de la muerte del Cardenal Nicolás de Kues, en Kues sobre la Mosela, publicada).

14) *Der Naturbegriff Raimund Lulls im Rahmen seiner «Ars Magna»* (IX.1964 en el tercer Congreso de la S.I.E.P.M. en Mendola cerca de Trento/Italia, publicada).

15) *Gottfried Wilhelm Leibniz y Raimundo Llull* (18.X.1972 en el Instituto «Luis Vives» de Madrid, organizada por el mismo Instituto y por la Goerres-Gesellschaft en Madrid, repetida el 6.XI.1972 en la Facultad de Filosofía en Palma de Mallorca, publicada).

1625) *Introducción a Raimundo Llull* (Diez conferencias leídas en los días 23-27.X.1972 en la Facultad de Teología de Barcelona, Sección San Paciano, no publicadas).

26) *El arte combinatorio de Raimundo Llull en relación con el cálculo combinatorio de la lógica moderna* (9.XI.1972 en el Colegio San Francisco, Curso de orientación universitaria de Palma de Mallorca, no publicada).

27) *El «Blanquerna» de Raimundo Llull y la Blachernitissa de Bizancio* (17.XI.1972 en el Colegio San Francisco en Palma, publicado en resumen).



## 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.<sup>1</sup> 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 Chistian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York, 1955, p. 6; Joseph Owens, *An Elementary Chistian 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".<sup>2</sup> 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".<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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."<sup>5</sup> 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"<sup>6</sup> 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,<sup>7</sup> 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*.<sup>8</sup>

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.<sup>9</sup> 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,<sup>10</sup> 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*.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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*,<sup>13</sup> 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*,<sup>14</sup> descrito también como el Acto Puro<sup>15</sup> y la Inteligencia Pensante<sup>16</sup> en sí misma exclusivamente, parece ser un supremo principio ontológico de orden personal.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> El deseo admitirlo del filósofo es que no se piense en la Unidad Suprema de una manera panteísta.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> 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 necesaria<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup>

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.<sup>27</sup> 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 filosofía<sup>28</sup> 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 latino<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup> 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"<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> 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."<sup>33</sup> 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.'<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> La prueba de esto está en que se atrevió a acusar 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.<sup>38</sup> 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 quien afirmó la creación de la materia misma, la materia que entra y constituye una parte de la substancia visible del mundo.<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup> 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 Nisa<sup>41</sup> 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,<sup>42</sup> no vaciló en insistir en la libertad que acompañó a la creación *ex nihilo* la que consideró una de las obras máximas *ad extra*.<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup>

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.<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup>

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.<sup>48</sup> 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 simpley 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.<sup>49</sup> 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 libre<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup>

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.

51.—*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.<sup>53</sup>

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 ciertamente 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.<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup>

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.<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup> 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 que 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.<sup>58</sup> 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. Garcías 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."<sup>59</sup> 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,<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> 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."<sup>62</sup> 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."<sup>63</sup> 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.<sup>64</sup>

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.<sup>65</sup>

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.<sup>66</sup> 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."<sup>67</sup> 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."<sup>68</sup> 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 precedit 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."<sup>69</sup>

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."<sup>70</sup> Por lo tanto también hay que afirmar categóricamente que "el cielo ha sido creado y es una realidad nueva."<sup>71</sup>

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."<sup>72</sup> 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 Ciància*, 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.<sup>73</sup> 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."<sup>74</sup> 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."<sup>75</sup>

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 si mateix no.l pot haver haut, car no-res no pot donar comencament a res, car si ho feia. alcuna cosa sería 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.<sup>76</sup>

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."<sup>77</sup> 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."<sup>78</sup>

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, *Obres 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.”<sup>79</sup>

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.<sup>80</sup>

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 transcendencia 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."<sup>81</sup> 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.<sup>82</sup>

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, *Obres 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.<sup>83</sup>

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 alterna; 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.<sup>84</sup>

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.<sup>85</sup>

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.<sup>86</sup>

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.<sup>87</sup>

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 filosofos no hageren perfecta conceixença 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.<sup>88</sup>

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 enerra 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*<sup>89</sup> 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? <sup>90</sup> 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."<sup>91</sup>

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 bondad<sup>92</sup> y voluntad<sup>93</sup> 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.<sup>94</sup> 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*.<sup>95</sup> 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.<sup>96</sup> 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.<sup>97</sup> 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, iustitia 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, *Miscellanía Lulliana*, Barcelona, 1935, pp. 422-423; Ramon Lull, *Liber de Quatuordecim Auticulis Sacrosanctae Romanae Catholicae Fidei*, Prol., *Opera*, Mainz, 1722, Vol. 2, p. 421. Véase también Llinares, *op. cit.*, pp. 264-269.

# LA CONVERSION DEL BTO. RAMON LLULL, EN SUS ASPECTOS HISTORICO, SICOLOGICO Y TEOLOGICO

## ESTUDIO SICOLOGICO

En el precedente estudio hemos probado la realidad histórica de la conversión del beato Ramon Llull. El cortesano mallorquín, a los treinta años de su vida, cambió completamente su modo de obrar, entregándose al apostolado, al amor de Dios. La segunda mitad de su existencia fue el cumplimiento de los santos propósitos que había suscitado en él la gracia divina.

Hemos estudiado el hecho en sus circunstancias y en sus efectos externos. Ahora vamos a penetrar en el interior. Vamos a tratar de profundizar en el alma doliente, perturbada, iluminada de este hombre que sintió en sí el drama tremendo de una conversión religiosa. Es el estudio psicológico de la conversión: estudio de la psicología del convertido, de la psicología de su conversión, de la psicología de su vida de convertido. Contemplamos el dolor, el proceso, el cambio de un alma humana que en la mitad del camino de su vida siente una radical escisión en sí misma, escisión que viene en dos vertientes opuestas e irreductibles su existencia, que transforma en materia penitencial el pasado, que ilumina con una luz nueva y potente el porvenir.

El estudio psicológico empezará con dos apartados de carácter introductorio: Psicología de la conversión y psicología de Ramon Llull. Sobre esta base y sobre las conversiones autobiográficas, estudiaremos el proceso psicológico de la conversión de Ramon Llull: como todas sus facultades psíquicas, con sus notas diferenciales, desarrollaron su actividad en la conversión del beato, cómo la conversión fue una manifestación de la personalidad psicológica del caballero mallorquín, cómo en adelante toda la actividad personal del Maestro se orientó hacia un nuevo centro completamente absorbente, radicalmente opuesto al anterior. Veremos cómo el hecho de la conversión irrumpe en la psicología de Llull, cómo transforma y eleva todas aquellas facultades psíquicas, que con sus notas características constituyen su peculiar personalidad psicológica. El modo cómo se obró la conversión de Llull merece estudio aparte, tanto por su carácter extraordinario, maravilloso, como por el influjo que merece en la vida del Llull convertido, que lo subraya expresamente en sus narraciones autobiográficas. Así, en cuarto lugar, desde el punto de vista psicológico, estudiamos la aparición de Cristo crucificado, que, según Ramon Llull, fue causa de su propia conversión. Finalmente, aparecerán en el estudio los efectos de la conversión psicológica de Ramon: la huella que hecho tan extraordinario imprimió en el alma del Maestro y que condicionó para siempre la actividad del gran místico y del gran apóstol, que transformó para siempre la personalidad psicológica definitiva del beato Ramon Llull.

## A. SICOLOGIA DE LA CONVERSION

· Conversión significa por etimología orientación nueva. Por la conversión el hombre toma una dirección hacia otro objeto, hacia un ideal distinto del que hasta el momento había polarizado la propia actividad<sup>1</sup>.

## 1. OPCION FUNDAMENTAL

Como es obvio en este estudio limitamos el nombre de conversión a la conversión religiosa. En esta perspectiva, por consiguiente, la orientación nueva de que hablamos se dirigirá hacia un ideal y un valor religioso, que en definitiva es Dios mismo. Precisamente la relación con Dios, con el Ser Transcendente, distingue definitivamente la conversión religiosa auténtica de todo otro cambio de orientación de la vida<sup>2</sup>. Luego insistiremos en esta orientación específica de la conversión religiosa.

Bajo el punto de vista religioso, podemos clasificar los nombres de dos grandes tipos, partiendo de lo que llamamos opción fundamental. Esta se puede definir como la elección y realización de la unidad constitutiva de la propia forma final<sup>3</sup>. Esta elección, según tenga por término a Dios o al propio yo, coloca y divide en dos posturas extremas los hombres. Opción fundamental por Dios o por el bien propio, he ahí la postura que distingue religiosamente al hombre.

La opción fundamental religiosa compromete toda la personalidad. Se hace una vez para siempre, es de suyo irrevocable. Según Santo Tomás, el hombre se encuentra en el momento adecuado para hacer su opción fundamental, cuando llega al uso de razón. La opción fundamental causa en el hombre una afección que es una actuación de la voluntad que late en todos los actos y los dirige como norma. Es algo que media entre la voluntad y los actos, una constante tendencia efectiva.

Aunque de suyo la opción fundamental es irrevocable, no obstante, por varias causas y circunstancias, se puede cambiar. Esto no acecerá sin una fuerte crisis: notemos tanto el acto inicial, decidido, de la voluntad, que para siempre realizó su opción y que ratificó constantemente en sus actos, cuanto el compromiso de toda personalidad, con todas sus fuerzas síquicas, en la elección del polo de todas sus actividades<sup>4</sup>.

Tal es el caso de la conversión religiosa. En ella se da esta crisis, este drama, cuyo resultado es una orientación nueva, radicalmente opuesta a la an-

<sup>1</sup> H.PINARD DE LA BOULAYE, art. *Conversión* en DSP, II, c. 2224.

<sup>2</sup> L.PENIDO, *La Conscience religieuse*, p. 45.

<sup>3</sup> M.FLICK-Z'ALSZEGHI, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, GREGORIANUM, 41, p. 594.

<sup>4</sup> M.FLICK-Z'ALSZEGHI, op. cit. p. 595.

terior, es una opción fundamental. Una opción fundamental por Dios, norma y centro supremo del obrar, bien máximo y trascendente, que substituye la opción fundamental por el propio yo, bien immanente.

## 2. MECANISMO SICOLÓGICO DE LA CONVERSION

En el acto complejo de la conversión influyen en mayor o menor grado las facultades del alma, entendimiento y voluntad, y también los sentimientos y afectos. Sin la colaboración del complejo psicológico del hombre, no se llega a dar un paso en que viene comprometida toda la personalidad. Al entendimiento corresponde la clarividencia del bien que se ofrece. Pero muchas veces puede existir la convicción del entendimiento, y no se ha llegado aún a la conversión. Falta la resolución última de la voluntad. Cuando el bien total del hombre está en juego, y tal es el caso de la conversión, la voluntad ejerce la plenitud de sus derechos. Intervienen en mover la voluntad asimismo, formando como un ambiente propicio, las afecciones, los sentimientos. Iluminada por el entendimiento, condicionada por los afectos, ¿es capaz la voluntad por sí misma de dar el paso definitivo a la conversión total? Porque ciertamente cuando la voluntad se resuelve, la conversión está hecha. Estudiando el testimonio de los grandes convertidos, se descubre inmediatamente que una fuerza superior mueve en definitiva la voluntad: ésta no puede dar su última decisión por ella misma. Es en hombre que tiende hacia la conversión, se descubre el esfuerzo, la energía, la erección decidida de la voluntad. Pero la conversión no llega hasta que alguien, externo al complejo psicológico del hombre, no pasa esta voluntad de potencia a acto.

En el momento de la conversión, el hombre descubre que una fuerza exterior, eficaz, invade su personalidad. Entonces siente que su alma pasa de la angustia preliminar, a la sumisión más rendida, para descansar en una inefable quietud. Esta invasión de la personalidad por una fuerza externa, eficaz, es esencial a la conversión. Sin aquella, ésta no encuentra aplicación adecuada. Tal es la conclusión que se deduce al repasar los testimonios auténticos en los convertidos. Es la sensación del dualismo, de sentirse realmente dos: de una parte el complejo psicológico, que actúa y rinde al máximo; por otra parte, la causa exterior, eficaz, que mueve definitivamente al hombre y obra la verdadera conversión<sup>5</sup>.

Consecuencia de este esfuerzo de la voluntad, de este encuentro de afectos, de la convicción profunda del entendimiento, de la fuerza eficaz de esta causa exterior al sujeto, es el drama que se desarrolla hasta explotar violentamente en el alma del convertido, drama que produce el impacto decisivo, traumático, en la vida, cuyos efectos perduran y aflojan en todo el resto de la existencia, transformando y condicionando toda una actividad posterior. Por eso, los psicólogos nos dicen que el primer paso de la con-

<sup>5</sup> TH.MAINAGE, *La psychologie de la conversion*, p. 85-116, 155, 197-228;

versión es el sufrimiento, el dolor. Sufrimiento, dolor que nace del inconformismo de una situación pecadora, que se quiere destruir. Dolor por el drama interno, psicológico, resuelto por una causa externa, invasora, Sufrimiento y dolor que al fin se remansan en una suave distensión de todo el complejo síquico<sup>6</sup>.

Por la conversión el hombre elige una nueva dirección, comprometiendo toda su personalidad. Escoge un nuevo centro de su vida, un bien que ama como supremo y último. Ha hecho su opción fundamental así.

El dualismo que hemos explicado y esta nueva orientación hacia un bien considerado como supremo son esenciales en toda conversión religiosa. Precisamente esta causa superior que en definitiva produce la decisión de la voluntad y el término "ad quem" de la opción fundamental distinguen en concreto la conversión religiosa de todo otro cambio o conversión. En efecto, esta causa superior y el bien elegido como supremo en la conversión es el mismo Dios. Así la nueva relación que el convertido adquiere con Dios es la nota específica, el mejor criterio psicológico de la conversión religiosa. La conversión supone siempre un cambio del centro habitual de energía personal, una inversión de valores, una división del yo seguida de la unificación, pero mientras en los otros cambios de orientación del término "ad quem" es natural, en la conversión religiosa éste es necesariamente sobrenatural, es Dios mismo, Transcendente. Las falsas conversiones distinguen, en cambio, por su egocentrismo: son intraversiones o extraversiones de coloración religiosa. La conversión auténtica es por definición teocéntrica.<sup>7</sup>

Pero si la actividad humana adquiere por la conversión una nueva forma, una nueva dirección, porque tiene un centro distinto de afección, no obstante la personalidad con toda su psicología natural permanece siempre la misma. Como en toda conversión natural, cambia la forma mientras la materia permanece la misma. Así el convertido dirige todo el complejo síquico afectivo, intelectual, volitivo, de la propia personalidad hacia nuevos y superiores fines<sup>8</sup>.

Sobre este punto conviene insistir ya que es de capital importancia para contrarrestar la tesis freudiana de la conversión. Hablamos ahora en concreto de la transformación de la energía sensible. En la conversión auténtica, la energía sensible se desata del objeto que le absorbía y se dirige hacia otro objeto, de orden religioso, por influjo ciertamente de una fuerza superior. Entonces se dará la verdadera sublimación. Nótese que esta explicación difiere fundamentalmente de la freudiana en cuanto no admitimos en primer lugar que la espiritualidad sea la sexualidad sublimada. Por otra parte, además de la sensibilidad afirmamos que intervienen también la voluntad y la inteligencia, que por ser de otra esencia requieren un cambio de orden espiri-

<sup>6</sup> H. PINARD, art. cit. en DSP, c. 2256; D. GRASSO, *La prima spinta alla conversione*, LA CIVITA CATTOLICA, 1953, II, p. 172.

<sup>7</sup> L. PENIDO, *La conscience religieuse*, p. 115-8, 124.

<sup>8</sup> D. GRASSO, *La prima spinta alla conversione*, loco cit., p. 160.

tual estricto. En segundo lugar, observamos que esta sublimación se obra bajo la influencia de fuerzas espirituales y que comporta por consiguiente, una cierta purificación o espiritualización de la sensibilidad. En breves palabras, diremos que la transformación de la energía sensible en la conversión es un traspaso con sublimación<sup>9</sup>.

### 3. TIPOLOGIA DE LA CONVERSION

Como que las conversiones son casos muy concretos, tienen causas muy concretas y diversas, y revisten modos muy peculiares según las distintas características psicológicas del sujeto, presentamos aquí brevemente la tipología de la conversión.

Según se considere la génesis o la estructura de la conversión, distinguimos la tipología genética y la tipología estructural.

La primera se divide en dos grandes tipos: conversiones exógenas y endógenas. En las primeras, la crisis es provocada por una causa exterior al sujeto: Las segundas, en cambio, responden a un proceso interior. Realmente en no pocos casos es difícil distinguir adecuadamente las conversiones endógenas de las exógenas, sobre todo porque a veces no se puede discernir con toda claridad la causa de la ocasión de la conversión. Podemos con todo fijar una regla psicológica. Una conversión es para el psicólogo una desagregación de una síntesis mental y su substitución por otra, en el campo religioso. Ahora bien, en las conversiones exógenas la ruptura y la reconstrucción son provocadas desde fuera, mientras que en las endógenas tal proceso proviene del fondo del alma. Así, en las exógenas la desagregación de la síntesis que desaparece, la eliminación del yo no religioso, precede la constitución del yo religioso; en la conversión endógena, en cambio, la eliminación y la constitución se dan en el alma simultáneamente: la desagregación se da en virtud de la reorganización. En las primeras, precede la muerte y luego surge la nueva vida; en las segundas ocurre la muerte porque hay un nuevo nacimiento<sup>10</sup>.

Para el estudio de la conversión que nos ocupa en concreto, conviene distinguir también las conversiones lentas y las bruscas, que pueden ser tanto exógenas como endógenas si bien, la brusquedad es bien característica de las exógenas. Realmente no se puede excluir de las conversiones bruscas una cierta maduración y reflexión; de lo contrario la conversión se reducirá a un choc emotivo o a una intuición religiosa. La conversión no es integral si no hay decisión de la voluntad y cambio de vida. Pero mientras en unas conversiones la decisión inicial de la voluntad y la convicción del entendi-

<sup>9</sup> L.PENIDO, op. cit., p. 108, 111-2.

<sup>10</sup> L.PENIDO, op. cit. p. 61.

miento responden principalmente a una crisis violenta, que explota y se resuelve en un momento, en otras la decisión última y definitiva de la voluntad es el producto de un largo proceso gradual<sup>11</sup>.

Podemos distinguir asimismo las conversiones por renacimiento o por substitución de complejos. Las primeras serán un retorno a antiguas convicciones y costumbres en general, de la infancia. En las segundas se entabla una lucha entre los dos sistemas llegando uno a suplantar el otro. Esta substitución puede ser parcial o total. En el primer caso, la carga afectiva del complejo permanece la misma, sólo cambia el compuesto de ideas. En las segundas es el complejo en bloque que cambia<sup>12</sup>.

Prescindimos de la división y descripción de las conversiones gregarias ya que nuestro caso pertenece evidentemente a la segunda clase.

Por lo que se refiere a la tipología estructural, basada en el análisis mismo del proceso de la conversión, y según la consideración objetiva de las estructuras mentales que sufren la transformación, distinguimos las conversiones de la *fé*, a la vida normal, y las conversiones mixtas y totales, que abarcan ambos aspectos. La conversión moral puede darse en el pecador y en el justo, que asciende con ello a un grado superior de perfección. Asimismo las conversiones morales pueden ser comunes o místicas. Estas se dividen en conversiones provocadas por un echo místico —sicológicamente: por una experiencia extraordinaria de lo divino—; y en conversiones a la vida mística: la del justo que pasa de las vías comunes de la vida espiritual al estado prevalentemente místico<sup>13</sup>.

Una segunda clasificación de conversiones de la tipología estructural es la que estudia subjetivamente la función síquica que ha prevalecido en el proceso de la conversión. Advertimos antetodo que si el discernimiento de la dominante sicología en la conversión no es absolutamente imposible, sin embargo encierra múltiples dificultades. Recuérdese que en la conversión es todo el hombre que cambia totalmente hacia un centro de atracción nuevo opuesto radicalmente al anterior: es un paso del egocentrismo al teocentrismo. El discernimiento resulta aún más difícil cuando se trata de un sujeto que posee una personalidad rica en demasía. Para un recto juicio se ha de tener en cuenta en la evolución y los diversos elementos síquicos que han integrado las múltiples fases<sup>14</sup>.

Bajo este aspecto de la dominante sicología distinguimos en primer lugar la conversión intuitiva; síntesis de un acto de entendimiento y de afectividad. Conversión volitista, no muy frecuente, en que predomina el acto fuerte de la voluntad, sin notable influencia de los aspectos. Conversión afectiva, la más común, provocada por la crisis violenta de los sentimientos; estos dominan casi exclusivamente. Conversión intelectual debida a un proceso, ordinariamente lento, de la inteligencia<sup>15</sup>.

11 L.PENIDO, op. cit. p. 66-7.

12 L.PENIDO, op. cit. p. 73-4, 77.

13 L.PENIDO, op. cit. p. 83-5, 89-90.

14 L.PENIDO, op. cit. p. 91-4.

15 L.PENIDO, op. cit. p. 94-105.

#### 4. EXPLICACIONES NATURALISTAS

Finalmente presentamos brevemente las modernas teorías psicológicas que tratan de explicar de una manera completamente naturalista, recurriendo a veces a la patología, aquella causa externa, eficaz, que son el complejo psicológico del hombre, forma el dualismo de la conversión. Nosotros afirmamos que esta causa es el mismo Dios, que es a la vez el polo de atracción nuevo del convertido. Tal afirmación es rechazada en diversas formas por psicólogos acatólicos.

a) *Desdoblamiento de la personalidad.* Según esta teoría, los convertidos padecen las enfermedades síquicas de la sicastenia o del histerismo. Los sicasténicos perciben un sentimiento de extrañeza respecto a la propia persona; padecen una confusión de conciencia; se sienten dobles. La histeria es una forma de desagregación mental, caracterizada por la tendencia a un desdoblamiento permanente y completo de la personalidad. Para atribuir a los convertidos tales enfermedades, se ha de comprobar en ellos los síntomas patológicos que acompañan la sicastenia e histerismo: abulia completa, confesión de la propia locura, depresión, obsesión por cosas banales, falta de control, sugestibilidad, inconstancia.

Ahora bien, tales síntomas no se dan en los auténticos convertidos. En ellos descubrimos las más de las veces una resolución firme de una actividad gigantesca, que a pesar de los contratiempos y fracasos llevan a cabo durante el restante tiempo de su vida<sup>16</sup>.

b) *Substitución de tendencias inferiores, especialmente sexuales.* Tal es la teoría de Freud, fundador del psicoanálisis. Para él toda conversión religiosa es la sublimación de la energía sexual. Es más, para Freud la espiritualidad no es más que la sexualidad sublimada.

Por el contrario, las tendencias espirituales que actúan en la conversión difieren con frecuencia de las tendencias sensibles aun en su mismo objeto, que es espiritual y no sensible. Y no sólo por el objeto, sino también por las fuerzas espirituales que causan la conversión, se diferencia ésta de la sublimación freudiana. Las energías espirituales de la conversión purifican y espiritualizan la misma sensibilidad. El objeto de la sexualidad y el objeto de la espiritualidad del convertido será completamente distinto; las energías en juego serán también de orden completamente distinto y superior. Más arriba hemos indicado cómo debe entenderse la recta sublimación de la sensibilidad (cfr. pag. 49)<sup>17</sup>.

c) *Efecto del subconsciente.* James propuso esta teoría. En el curso de nuestra existencia grupos de preferencia y de ideas se desplazan desde el centro de la periferia y desde la periferia al centro de nuestra vida consciente. La conversión no es más que el resultado del pasar de la periferia

<sup>16</sup> TH.MAINAGE, *La psychologie de la conversion*, p. 232-243.

<sup>17</sup> M.NICOLAU, *Valores teológicos de la psicología de la conversión*, p. 23.

al centro de un grupo de ideas, que comportan una serie de impulsos religiosos, que en adelante dirigirán toda la energía personal. Toda conversión es fruto de la maduración de ideas que termina en una explosión y en una dominación por parte de las mismas.

Esta teoría no puede explicar las conversiones bruscas, en que no se descubre ni rasgo de maduración positiva hacia las nuevas ideas, sino todo el contrario. Recuérdese el caso de San Pablo, en que sólo descubrimos una inmediata preparación negativa en la conversión. Por otra parte, sobre todo en las conversiones bruscas, la explosión querida por James, lo que nosotros llamamos crisis, va precedida del sentimiento de dominación. En muchos casos la actividad subconsciente no puede justificar la impresión de dominación por una fuerza superior que experimenta el convertido<sup>18</sup>.

d) *Influjo de la masa*. Explicación propuesta por el sociologismõ religioso. El convertido se deja subyugar por el sentimiento colectivo religioso de la masa.

¿Cómo puede explicar esta teoría la conversión obrada en el recogimiento de una celda, en medio de un ambiente paganizado? ¿Cómo puede explicar la permanencia de la conversión, cuando cesa el influjo de la masa? Además, en definitiva, toda conversión auténtica es fruto del acto decidido de la voluntad, de competencia estrictamente personal<sup>19</sup>.

## B. SICOLOGIA DE RAMON LLULL

Vamos a delinear la figura sicológica del gran convertido mallorquín según los datos que nos proporcionan las humildes confesiones de sus pecados, y las obras y escritos de su vida transformada a los pies de Jesús Crucificado. Para tal estudio tenemos a mano sólo testimonios lulianos posteriores a la conversión, que sin embargo nos ayudan a establecer la figura sicológica de Ramon Llull pecador, sea porque muchos de ellos son confesiones de sus devarios juveniles, sea por el principio anteriormente enunciado de que la conversión transforma y encauza, pero no destruye la personalidad, ni por ende la sicología, del convertido.

En la formación del carácter de Llull intervinieron tres núcleos de factores principales: a) la herencia; b) el ambiente; c) la conversión.

Como es obvio, dejamos este último factor para una explicación más detallada en el próximo apartado.

Ramon Llull recibió, por sus padres, sangre de conquistadores. El padre había acompañado a Jaime I en la conquista de Mallorca. Hereda de su padre los rasgos de empresa y expansión. Por otra parte, Ramon es hijo único,

<sup>18</sup> TH.MAINAGE, op. cit., p.277-315; M.NICOLAU, op. cit., p. 23; H.PINARD, art. cit., c. 2244-6. DSP.

<sup>19</sup> M.NICOLAU, op. cit., p. 24; H.PINARD, art. cit. en DSP, c. 2247

factor éste que influyó ciertamente en su carácter, que afloró en su gran individualismo, en la terquedad, en la prosecución de sus empresas.

Poco sabemos de la educación de Ramon Llull. Ni el *Libre de Blanquerna* ni la *Doctrina pueril* son fuentes seguras de deducciones ciertas en este campo. En el *Libre de Contemplació* Llull alude a su rebeldía innata: "a mi a nodrir ni a castigar no hi valen colps ni penes ni plares, ni amoixaments ni maestries que hom me faça"<sup>20</sup>.

En el ambiente que rodeó la infancia y la adolescencia de Llull, descubrimos en primer lugar la pasión de las guerras por la cruz, el fausto y el placer en una corte recién estrenada, la influencia de la cultura musulmana que aún perduraba en la isla conquistada, la fascinación de los dulces cantares amorosos de Provenza. En tal ambiente desarrolló se el hijo único de uno de los nobles conquistadores barceloneses. Llull triunfó en la vida política, pues llegó a senecal del hijo del Conquistador. Tal vez viajó por el Mediterráneo, adquiriendo relaciones con hombres notables de la política de entonces<sup>21</sup>. Se dejó impregnar del ideal caballeresco de la época, y su elegancia en el decir obtuvo gran aceptación por sus coplas provenzalistas<sup>22</sup>.

Por los rasgos de su figura corporal, deducida de antiguos manuscritos que llevan su retrato, y de sus restos mortales, Ramon Llull pertenecía al tipo pícnico<sup>23</sup>. A este tipo somático corresponde el temperamento ciclofímico, que envuelve las características de oscilación de ánimo y afectividad.

Que la naturaleza de Llull era fundamentalmente afectiva, no puede ponerse en duda después de haber leído siquiera una página de las grandes obras literarias que el Maestro deja correr veloz su pluma a los impulsos de su corazón. Esta afectividad luliana se demuestra en su carácter pasional e impulsivo, en su cordialidad, en su natural inflamable y explosivo. Mostrábase osado y temerario por sus empresas, de una voluntad firme y resuelta. Consecuente con los rasgos de su temperamento ciclofímico, su afectividad era fácil e intensamente inflamable, con tonos alternantes, sacudida por oleajes sucesivos y encontrados. Sinceridad ingénua la de Llull, al confesar estos rasgos de su afecto<sup>24</sup>.

El afecto, el amor era el motor de todos sus actos. Si el amor perverso, desordenado, fue causa de sus desvaríos que le llevaron hasta la desesperación<sup>25</sup>, después de la conversión toda su vida estaría enardecida por el amor más intenso al Señor<sup>26</sup>. Resueltamente, en su vida de pecado, el co-

<sup>20</sup> *Libre de Contemplació*, c. 109, 14, OES II, P. 333.

<sup>21</sup> *Ibid.*, cfr. cap. 101, 25, p. 315.

<sup>22</sup> M.DE IRIARTE, *Genio y figura del Iluminado Maestro B. Ramon Llull*, ARBOR, 1945, II, p. 383-88; T. y J.CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía Española*, I, p. 258.

<sup>23</sup> M.DE IRIARTE, *op. cit.*, p. 377-80.

<sup>24</sup> M.DE IRIARTE, *op. cit.*, p. 399-411.

<sup>25</sup> *Medicina de peccat*, I, OBL, p. 432; *Libre de Contemplació*, c. 220. 5. 6, p. 648; c. 54, 21, p. 215.

<sup>26</sup> *Libre de Contemplació*, c. 220, 10-30, p. 649-51.

razón con sus afectos fue la raíz de todos sus males: después de la conversión pide al Señor que arranque esta raíz de su alma, para que no posea otro amor que el divino<sup>27</sup>. Su afectividad era desbordante, con hondas repercusiones sobre el cuerpo.

La potencia sensitiva ponía también su afectividad de Llull una nota distinta. Dos sentidos condicionaban con fuerza notable los movimientos de sus afectos. Como se queja él en sus meditaciones del impulso de su potencia sensitiva "la pus contrariosa bèstia e la pijor de guardar que sia en lo món"<sup>28</sup>, que pretende constantemente subyugar la potencia racional<sup>29</sup>. Siente Ramon en sí la lucha tremenda entre los sentidos corporales y los espirituales<sup>30</sup>; se siente víctima de la sensualidad que estorba la potencia intelectual<sup>31</sup>. De su sensualidad y de sus frutos nefastos nos dan testimonio estas frases tan significativas: "Com hom se mou a pecat per les bones odors que vénen de les flors"<sup>32</sup>, "l'olor de la rosa vermella dóna moviment a mon cors que's mova a pecat"<sup>33</sup>. Así confiesa Llull que por espacio de casi cuarenta años saboreó más las viandas sensuales que las intelectuales<sup>34</sup>.

La afectividad intensa, unida a la sensualidad, en aquel ambiente de galanteo cortesano, armonizado con los dulces versos provenzales dieron el funesto resultado de fomentar en Llull, ajeno al amor divino y apegado a las criaturas, el tope vicio de la lujuria. Tan bien conocía Ramon su temperamento afectivo y sensual que, después de su donación al amor del Señor, suplicó con gran intensidad la mortificación de sus sentidos, la opresión de su sensualidad<sup>35</sup>.

Ramon Llull, convertido ya, quería y buscaba esta redundancia somática de su afectividad: su cuerpo vibraba también a la par de sus afectos más nobles de su alma<sup>36</sup>. No quería contemplar sin derramar lágrimas<sup>37</sup>; sentía sus huesos lánguidos y molidos por el arrepentimiento de sus pecados<sup>38</sup>. Hasta podríamos decir que el deseo ardiente del martirio, muerte por amor, es la última y total redundancia de sus afectos que queman y destruyen el cuerpo mortal.

27 Ibid. c. 6, 20-1, p. 117.

28 Ibid. c. 119, 1-9, p. 358.

29 Ibid. c. 43, 13-15, p. 190.

30 Ibid. c. 133, 17, p. 395.

31 Ibid. c. 166, 22-3, p. 476-7.

32 Ibid. c. 128, 6, p. 382.

33 Ibid. c. 128, 8, p. 382.

34 Ibid. c. 129, 14, p. 385.

35 Ibid. c. 175, 27, p. 506.

36 M. DE IRIARTE, op. cit., p. 400-2, 412-3.

37 *Libre de Blanquerna (Art de Contemplació)*, c. 107, p. 288.

38 *Libre de Contemplació*, c. 23, 28, p. 150.

Si su afectividad le ensalza hasta el máximo en sus propósitos y triunfos, la misma le abatía hasta el más amargo desconsuelo<sup>39</sup>. La paciencia y la resignación eran también notas relevantes en su carácter<sup>40</sup>.

Fundamentalmente Ramon Llull era de temperamento extravertido. Proyecta al exterior el fuego de su corazón. Nota ésta muy característica en un caballero, en un conquistador medieval. Su simpatía y atracción espiritual, su elocuencia y don de gentes le impelían a tal extraversión. Toda su actividad estuvo encauzada a planes de apostolado, ambiciosos y universales<sup>41</sup>.

### C. LA CONVERSION EN LA SICOLOGIA DE LLULL

En el estudio histórico hemos reconocido los textos en que Llull describe su conversión religiosa de la vida pecadora a la vida de amor al Señor. Ahora vamos a examinar psicológicamente este hecho de la vida de Llull. Nos vamos a adentrar en el alma del convertido para analizar los elementos psicológicos que entraron en juego para obrar cambio tan radical. Veremos el drama que se desarrolló en aquella alma, la resistencia de los sentidos y afectos, la fuerza irresistible de la gracia, la tensión del ánimo, el reposo y la relajación después de la tempestad, la transformación obrada en aquel interior destruido por el pecado.

Por otra parte este apartado completa el estudio anterior sobre la psicología de Llull, puesto que no se puede comprender completamente el carácter luliano prescindiendo del tercer elemento de su ontogénesis: la conversión. Esta determina y encauza la resultante de la herencia y del medio ambiente. Sin el hecho de la conversión, no se puede llegar a comprender la psicología del Maestro Iluminado. El estudio que emprendemos trata especialmente del acto de la conversión. Luego, desde un punto de vista psicológico, estudiaremos también el modo y los efectos de este acto tan trascendental en la personalidad del beato mallorquín.

El primer factor que estudiamos en la conversión es la edad. Según propia confesión, Ramon Llull se convirtió a los treinta años. Esta edad, según los psicólogos, señala la mitad del camino de la vida, el punto donde la conciencia personal y la forma última del carácter encuentran su plenitud. Es un momento céntrico de la vida, el momento que marca la cima de la personalidad, cima que divide en dos vertientes la vida del hombre: paso de la juventud a la madurez<sup>42</sup>. Llull mismo nos manifiesta esta convicción: "el

<sup>39</sup> M.DE IRIARTE, op. cit., p. 412.

<sup>40</sup> T. y J.CARRERAS Y ARTAU, op. cit., p. 261.

<sup>41</sup> M.DE IRIARTE, op. cit., p. 398; T. y J.CARRERAS Y ARTAU, op. cit., p. 260.

<sup>42</sup> M.DE IRIARTE, op. cit., p. 390-2.

mejor tiempo del hombre es de los treinta a los cuarenta años<sup>43</sup>, así como el sol tiene su mayor fuerza en la mitad del día<sup>44</sup>.

Así pues, a los treinta años, "a la mitjania de ma edat"<sup>45</sup>, Llull experimentó el cambio decisivo de la conversión. Cuando sus fuerzas físicas y síquicas habían llegado a la plenitud de su desarrollo, el caballero mallorquín sintió en sí un cambio radical, provocado por una causa exterior que dió una dirección nueva a su vida posterior.

Toda conversión empieza por el dolor, se desarrolla en un drama intenso en una lucha interior terrible. Llull nos dejó constancia de tal vivencia en sus confesiones: "Tot lo major afany que jo anc per nulls temps sentís, sí fo, Sènyer, com me mudé de pecat a obra de penitència"<sup>46</sup>.

La vida coetánea describe los pormenores de esta lucha y de este dolor. La aparición tuvo que repetirse cinco veces para doblegar la voluntad del cortesano, pues tras la aparición de la noche no abandonaba la lascivia. El P. Pascual nos dice que las tres primeras apartaciones infundieron temor en que fue perfeccionado por las dos últimas que provocaron la decisión final, la conversión<sup>47</sup>. El redactor anónimo afirma después de la quinta aparición "laboriosam noctem illam duxit insomnem"<sup>48</sup>. En el último momento de la lucha, vencida ya la rebeldía de la carne, Ramon tuvo que vencer el contraste entre la indignidad del servicio que podía prestar a Cristo y la misericordia del Señor que lo llamaba a vida más perfecta de un modo tan especial.

Por la que anteriormente hemos señalado, hablando de la sicología de Llull, y los indicios de la *Vida coetánea* y del *Libre de Contemplació*, bien puede deducirse los elementos que entablaron el combate en el alma de Llull al momento de la conversión. Eran los afectos, la potencia sensitiva, los sentidos corporales, dejados antes al arbitrio de las pasiones que tenían que someterse al dominio de la razón. Era la afectividad toda de Llull, el corazón, hógar impetuoso del amor desordenado, que tenía que encontrar un camino, una dirección, un objeto completamente distinto del anterior. Esta lucha entre la potencia sensitiva y la razón, iluminada por la fe, entre el amor de las criaturas y el de Dios, halló en la crisis de la conversión su suprema expresión. Tal crisis fue resuelta finalmente por la misericordia de Cristo, manifestada visiblemente en las cinco apariciones.

Si toda verdadera conversión puede explicarse solamente recurriendo al dualismo, la voluntad del convertido movida por una fuerza superior, eficaz y externa, y tal explicación viene confirmada por la propia confesión de los convertidos, la conversión de Ramon Llull es un caso singular de este

43 *Libre de Contemplació*, c. 68, 15, p. 245.

44 *Ibid.*, c. 70, 23, p. 250.

45 *Ibid.*, c. 70, 22-3, p. 250.

46 *Ibid.*, c. 86, 19, p. 282.

47 PASQUAL, *Vindiciae*, I, c. 4, p. 28; c. 34, p. 411.

48 *Vida coetánea*, 4, p. 46-8.

hecho incontestable, Baste leer el capítulo 86 "Com nostre Senyor Déus ajuda a tots aquells qui fan penitència" del *Libre de Contemplació* para comprobar la convicción del propio autor de que nadie puede salir de pecado sin la ayuda del Señor.

Es la gracia del Señor, del Santo Espíritu, que ha enderezado el entendimiento y la voluntad del convertido, que ha deslizado su amor de las vanidades mundanas. Por la ayuda y la gracia de Dios, el convertido ha consagrado y animado su corage y fervor al servicio y honra del Señor<sup>49</sup>. Y Ramon está persuadido de que la virtud del Señor puede enmendar y curar más en su salud espiritual que lo que el haya podido destrozarse y destruir<sup>50</sup>.

En el estudio teológico resaltará más aún la casualidad de la gracia divina en la conversión de Llull.

Es por otra parte evidente, según la descripción de la *Vida coetánea*, del *Desconhort* y del *Cant de Ramon* la atribución de la conversión a la gracia del Señor ya que ésta se revistió visiblemente de la aparición de Cristo Crucificado.

El cambio profundo, el trocarse de los amores en el corazón de Llull, por obra de la gracia de la conversión; es un tema del que asimismo nos da abundante testimonio la confesión del Maestro: las cosas que antes le causaban hastío y desprecio, ahora provocaban su amor y benevolencia<sup>51</sup>.

Con los dos últimos temas tratados —dualismo y cambio— tiene íntima relación del teocentrismo de la conversión de Llull, el mejor criterio psicológico de la conversión auténtica, como hemos dicho en su lugar. Que la conversión de Llull fué un desasirse de sí mismo, de su mayor y más mortal enemigo, y un entregarse al Señor, es algo evidente. En la conversión Ramon encontró a Dios: si antes se había amado a sí mismo en las criaturas, ahora su única preocupación sería el amor al Señor. Llull había hecho por el Señor la opción fundamental, cambiando la anterior hecha en favor de las criaturas, del propio bien. Con palabras típicamente lulianas podemos decir que en la conversión Ramon Llull enderezó su primera intención a Dios, su segunda intención a las criaturas y a sí mismo, invirtiendo el orden que había imperado en su vida pecadora. Amar al Señor con su primera intención, amarse a sí mismo con la segunda, he ahí el termino de la conversión de Llull<sup>52</sup>.

Dada la psicología de Llull y según la narración de la *Vida coetánea* y del *Libre de Contemplació*, expuesta en las páginas que preceden, podemos clasificar la conversión de Llull entre las prevalentemente afectivas. Fueron principalmente los afectos que jugaron un papel importante en la crisis de la conversión. Estos afectos movieron la voluntad, que, ayudada por la gracia, se resolvió agrazar una nueva vida, toda ella influida por los afectos trans-

<sup>49</sup> *Libre de Contemplació*, c. 226, 29-30, p. 668.

<sup>50</sup> *Ibid.*, c. 17, 14, p. 137.

<sup>51</sup> *Ibid.*, c. 79, 27, p. 268.

<sup>52</sup> *Ibid.*, c. 45, 27, p. 195.

formados de la conversión. Nótese a este respecto que fue la Pasión del Señor —su recuerdo y su visión— que obró el cambio en el alma de Ramon. La Pasión, exponente sumo del amor misericordioso de Jesús, sacudió la afectividad de Llull, provocando la crisis de los afectos y su total mutación.

Según las fuentes que nos hablan de las apariciones de Cristo Crucificado, la conversión de Llull fue exógena, y ciertamente mística, por el hecho místico y externo a la vez que provocó la conversión. En el próximo apartado estudiaremos más detenidamente la objetividad de la aparición. La clasificación de la conversión de Ramón Llull entre las exógenas y las endógenas, y entre las místicas, depende de la postura que se adopte frente a la explicación de las apariciones del Crucificado.

No fue propiamente brusca la conversión del beato mallorquín. Prescindiendo de la opinión que admite un proceso anterior de las apariciones, sabemos que la *Vida coetánea* que la aparición del Cristo tuvo que repetirse cinco veces para causar la decisión final de la conversión de Llull, las tres primeras visiones llenaron de temor el ánimo del cortesano. Pero la fuerza de las pasiones prevalecía aún. Sólo después de la quinta aparición, y tras una noche de insomnio y de lucha interior, la gracia se abrió paso en el lodazal del noble caballero. Tres meses de incertidumbre siguieron luego, y en la fiesta de San Francisco, Ramon Llull coronó felizmente el proceso de su total entrega al servicio de Cristo, separándose del mundo.

Por otra parte la conversión de Llull fue por substitución de complejos, no por renacimiento de los mismos. Las fuentes, en efecto, callan por completo un retorno de Ramon a las formas religiosas anteriores, de la infancia. Dos sistemas de ideas y sobretodo de afectos se encontraron en el alma de Llull al momento de la crisis interior, y el amor del Señor suplantó completamente el amor viejo y desordenado.

Aludimos también aquí brevemente a las explicaciones naturalistas que pudieran reducir un fenómeno patológico o simplemente natural la conversión de Ramón Llull. En primer lugar la sicastenia o el histerismo no pueden ver verificadas en Llull sus síntomas patológicos. La conciencia clara de su conversión, el empuje que esta recibió por toda su vida, el crecimiento enorme de sus fuerzas, de sus posibilidades psicológicas, de su personalidad en fin, excluyen de aquella crisis interior, provocada por una causa transcendente, toda señal de locura, de depresión, de desdoblamiento patológico de la persona. En segundo lugar, y por lo que se refiere a la teoría freudiana, el arrepentimiento sincero y la plena abjuración de los antiguos desórdenes sexuales, excluyen de la conversión de Llull toda explicación de sublimación sexual tal como la entiende el psicoanálisis. El objeto nuevo fue completamente distinto, puramente espiritual. Las energías que tienden a tal objeto son de orden distinto. No son las bajas pasiones, sino los afectos más puros condicionados por el entendimiento y la voluntad los que empujan toda la persona de Ramon a un ideal divino de amor y pureza. Al hablar de los afectos de la conversión, de la transformación de las antiguas tendencias, volveremos sobre este punto. Ni la teoría de James encuentra eco en la conversión que nos ocupa. Ramon Llull experimentó en sí mismo el

efecto de la gracia, la sensación de la crisis que le llevaría a la decisión final. Finalmente es obvio que el proceso de la conversión luliana hemos de excluir todo influjo de la masa religiosa.

Para terminar este estudio psicológico del momento de la conversión de Ramón Lull, queremos fijarnos en un fenómeno, también psicológico, que siguió inmediatamente a la decisión primera que el caballero convertido formuló para seguir a Cristo. Hablamos de la relajación de los tres meses que siguieron a la quinta aparición. La conversión de Lull fue en su alma un drama interno, cuajado de dolor. El drama provoca una tensión. Y a la tensión síquica sigue la relajación o hipotimia<sup>53</sup>. Sin duda cabe explicar este dato de psicología general a la frase de la *Vida coetánea*: "Post hec ad sua reversus, cum nimis esset adhuc imbutus vita et laxivia seculari, in predictis tribus conceptis negociis persequendis per tres subsequentes menses usque al sequens festum sancti Francisci, satis fuit tepidus et remissus"<sup>54</sup>. Así pues, sin tener que recurrir a la explicación apologética en demasía del P. Pascual<sup>55</sup>, muy bien podemos clasificar simplemente de relajación síquica, que siguió a la fuerte tensión interior de la crisis, esta tibieza en presiguir los santos negocios propuestos, de que nos habla el redactor anónimo. Una decisión más fuerte en la fiesta de San Francisco vino a sacar a Ramon de este punto muerto, a desprenderle completamente del mundo y del ambiente secular, que las preocupaciones familiares no poco le impedían su libre camino hacia el ideal de penitencia y apostolado.

Así con estas pinceladas psicológicas, queda descrita aquella crisis interior que Ramon Lull, en la mitad del camino de su vida, experimentó tan intensamente, y que tuvo como efecto su maravillosa conversión religiosa, el paso del egocentrismo más cerrado al teocentrismo más generoso. Así aquella psicología característica de Ramon quedó transformada: ni sus cualidades o propensión a defectos, ni su temperamento innato ni su configuración caracterológica quedaron destruidos. La conversión de Ramon fue sólo un cambio de orientación, obrado en consonancia con su peculiar psicología, que encaufó y potenció las anteriores disposiciones del alma luliana.

---

53 M.DE IRIARTE, p. 398. op. cit.

54 *Vida Coetánea*, 9, p. 50.

55 PASQUAL, *Vindiciae*, I, c. 34, p. 410 ss.

## TEORIA DEL AMOR EN EL "LLIBRE DE AMIC I AMAT", DE RAMON LLULL

El Beato Ramon Llull puede ser considerado como el genio mas dinámico de su época. Dudo mucho que le hayan superado después. La fuente inextinguible, de donde manaban tantas energías, la combustión interna y vital que le daba aliento fue el amor, su pasión dominante, arrebatadora, por defender el honor del Amado, por amarle y padecer por El. En el *Llibre de contemplació* nos dice: Cual hombre que, hambriento, se apresura cuando come, y engulle grandes bocados por la grande hambre que siente, así Señor, tan grande es el deseo que vuestro servidor siente de poder morir para loaros, que noche y día se ahinca y se esfuerza por dar cima y remate al *Llibre de la contemplació*; y después, cuando hubiere acabado, ir a esparcir su sangre y sus lágrimas, por amor de Dios, en Tierra Santa, en la cual Vos derramaísteis sangre preciosa y lágrimas misericordiosas, o en tierra de sarracenos, alcanzar<sup>1</sup> el martirio por vuestro amor, si os pluguiere que él sea digno de tan alta prueba<sup>1</sup>. Y no cabe duda que Ramon Llull fue fiel servidor del plan de amor que se inserta en esta oración. El Señor probó, a modo, la entereza de su siervo, como nos lo manifiesta en el *Desconhort*.

El volcán de amor de Dios se manifiesta en todas sus obras, pero especialmente en el *Llibre d'Amic e Amat*. Aquí aparece el enamorado de Dios con absoluta espontaneidad, aquí habla el corazón, sin orden lógico y sin sistema teológico, pero sus versículos tienen valor universal para todos los tiempos. Y esto es precisamente lo que yo pretendo modestamente exponer a esta ilustre Asamblea de Eulistas: Que el Doctor Iluminado nos enseña a nosotros, hombres del siglo veinte, que su doctrina puede solucionar muchos problemas del moderno pensamiento teológico-filosófico.

Para ser digno Amigo de su Amado se lanza Lull a una preparación intensa. Después arremeterá contra todas las falsas doctrinas y creencias de su época: mahometismo, judaismo, cisma de oriente, etc. Armado con la filosofía cristiana de S. Agustín, San Anselmo, San Buenaventura y los Victorinos, emprende la lucha contra Averroes, apuntando sus discrepancias con Platón y Aristóteles. Era Llull, dice Galmés, vivo retrato de su tiempo, un hijo bien legítimo<sup>2</sup>. Si hubiese vivido en nuestra época hubiese escrito cosas diferentes,

---

<sup>1</sup> *Llibre de contemplació* c. 131 n. 20-21. Todas las citas del Dr. Iluminado están tomadas de sus *Obras Literarias*, edición BAC, Madrid, 1948.

<sup>2</sup> Introducción biográfica a la ed. citada, p. 4.

por ser otros los problemas que aquejan a la humanidad, pero estoy convencido que, en su carrera literaria, no hubiese omitido el libro del "*Amigo y del Amado*".

Pretendo que el Dr. Iluminado nos ayude en nuestras preocupaciones, que nos de soluciones a ese gran problema del deseo y del anhelo, que, en su última raíz, es religioso y afín en el amor de Dios. Quisiera "poner al día" la gran figura de Lull sin intentar, bajo ningún concepto, agotar aquella cantera inextinguible de ideas y pensamientos que, en su alma de misionero, se convertían en llamas de amor. Somos, en parte, hijos del ambiente, con el que estamos en contacto constante, y, en parte, hijos de las generaciones que nos precedieron. Estamos entre dos corrientes: una ambiental, siempre agitada y turbulenta, y otra tradicional, que llega a nosotros limpia y suavemente, libre de las concretes de momento que pudieran enturbiarla. Somos punto de confluencia del pasado y del presente y nada probará mejor la eficacia de una doctrina como el que cada cual la haga vivir a su modo y la enriquezca con sus peculiaridades propias, como las simientes, que cada una realiza su perfecta ontogénesis al amor del sol en la libertad de las eras. No es verdad que todo esté dicho y que solo nos queda ser portadores del tesoro de los muertos. A este propósito dice Papini drásticamente: "Solo cambiando las ollas, los manjares se hacen apetecibles; pero los alimentos, cocinados con la misma salsa, acaban, a la larga, por hastiar. Los teólogos, especialmente, no podemos parar el reloj de la historia, distribuyendo una supa sempiterna a los dóciles alumnos al sacerdocio" (Cartas de Celestino VI). En nuestro caso, es necesario orientar a los estudiosos para que beban en la fuente inagotable de verdad y vida de la doctrina del Beato Raimundo Lull, que nos ayudará a todos a salir airosos en la lucha constante con ideas ambientales, que necesiten ser remozadas de la dialéctica del Evangelio, para ser punto de arranque de nuevas conquistas del espíritu.

## I.— ANHELO METAFISICO DEL ALMA HUMANA

Existe en toda alma humana un inconsciente—consciente impulso hacia el ideal, que constituye aquella intranquilidad metafísica que constantemente hace temblar a nuestro ser, buscando la verdad y la vida. A ese impulso ciego hacia el objetivo llama S. Agustín centro de gravedad de las almas: *Amor meus pondus meum*<sup>3</sup>. "Yo te he llamado por tu nombre y te nombraré antes de que tú me conocieras"<sup>4</sup>. Nos llama con nuestro nombre esencial, con el nombre más profundo, íntimo y apropiado, y quisiéramos acercarnos a El en

<sup>3</sup> Confess., II, 9.

<sup>4</sup> Is. XLV, 4.

la lejana eternidad. Y por esa ansia permanente e inseparable aprendimos a amar. El Amigo dijo a su Amado: Tú que llenas al sol de resplandor, llena mi corazón de amor. Respondióle el Amado: A no estar tú lleno de amor, no derramarían lágrimas tus ojos, ni tú habrías venido a este lugar para ver a tu Amado<sup>5</sup>. El entendimiento busca para encontrar a Dios y el orden de la gracia y lo encuentra para buscarle. Se busca a Dios para amorosamente encontrarle, y se le encuentra, por la fe, para buscarle apasionadamente<sup>6</sup>. La fe no nos dejará tranquilos, sino que será el acicate que nos estimule a la plena posesión. A Dios no se llega sin Dios. Nosotros no le buscaríamos, si El antes no nos hubiese encontrado. Pajarillo que cantas, dime: ¿te pusiste al resguardo de tu Amado, para que te defienda de desamor y que multiplique en tí el amor? Respondió el pájaro: ¿Y quién me hace cantar sino solo el Señor de amor? <sup>7</sup>. Amamos porque Dios nos amó primero<sup>8</sup>. Nos encontramos con el raro fenómeno de ser amados antes de empezar a amar. Hemos venido al mundo con amor. Y este amor, que por naturaleza obra como deseo, nos pertenece tan esencialmente como nosotros mismos, está grabado en nuestro corazón como un inextinguible ímpetu hacia arriba, hacia Dios. El enamorado no solo aspira a la posesión del Amado, sino que quisiera llevar consigo a toda la creación, quisiera que todos le amasen como él. El amor es por naturaleza "diffusivum sui". Lloraba el Amigo y decía: ¿Cuándo llegará el tiempo en que cesarán en el mundo las tinieblas y los caminos del infierno, para que cesen las carreras infernales: Y ¿cuándo llegará la hora en que el agua, que acostumbra correr hacia abajo, tomará la inclinación y naturaleza de subir hacia arriba? y ¿cuándo serán más los inocentes que los culpables? <sup>9</sup>.

Quien busca el rostro o semblante de otro es porque ha sido ya tocado por él. Quien suspira por un corazón noble y según Dios, tiene realmente ya en el corazón aquello que amando exigía, pues nadie podría amar a Dios, si no tuviese ya a aquel a quien ama<sup>10</sup>. Cuando Dios dijo: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza<sup>11</sup>, imprimió su rostro divino en todos los hombres, de suerte que todos están marcados por el mismo semblante. Desde entonces, el gran círculo de eternas fuerzas produce el anhelo en nuestros corazones. El amor se deposita en el alma, como una fuerza motriz que tiende a expansionarse. Es regalo que tiene que convertirse en vida so pena de que se

---

<sup>5</sup> LULLIO, p. 480, 6.

<sup>6</sup> J. VRIN, *La philosophie de Saint Bonaventure* p. 114-116, París, 1924.

<sup>7</sup> LULLIO, p. 481, 16.

<sup>8</sup> L. JOHAN, 4, 19.

<sup>9</sup> LULLIO, 480, 4.

<sup>10</sup> SAN GREGORIO MAGNO, Homil. 30 in Evang. n. 1 PL. 76, 1220.

<sup>11</sup> Gen. 1, 26.

congele en el pecho, contagiando su parálisis a la inteligencia. El Amigo de nuestro Dr. Iluminadó no duerme tranquilo cuando dice: Los secretos de mi Amado me atormentan cuando mis obras no los revelan, y porque mi boca los tiene secretos y no los revela a las gentes<sup>12</sup>. El amor del Amado es influencia de infinita bondad, eternidad, poder, sabiduría, caridad y perfección en el Amigo<sup>13</sup>.

El amor, cuya expresión es el anhelo, nos sigue en todos los caminos de nuestra existencia y no podemos protegernos contra él. Si intentamos escapar, nos damos cuenta de que el amor corre más raudo de lo que el miedo puede huir. Nada nos protege cuando queremos escaparnos de este amante, que no quiere tener consideraciones con nosotros, sino que, como un terrible libertador, con mano inexorable, nos libera de todo aquello que nuestro egoísmo ha puesto entre El y nosotros<sup>14</sup>. El "Amigo" de Llull busca una puerta por donde pudiese salir de la cárcel del amor, que largo tiempo le había tenido encarcelado el cuerpo sus pensamientos, sus deseos y placeres.<sup>15</sup> La humana flaqueza desea liberarse de las redes del amor, porque las sendas por donde el Amigo busca a su amado largas son y peligrosas, llenas de consideraciones, suspiros y llantos e iluminadas de amores<sup>16</sup>.

El Amado de nuestro Ramon Llull toca a todas las puertas del corazón humano. Cuando se le abre, triunfa la santidad; cuando se le cierra, se precipita el hombre en un nihilismo desesperado, anhelo sin objeto, ansia sin fin. Aquel energúmeno, que se llamó Nietzsche, tiene como un "Lied der Sehnsucht", himno de añoranza que le acompaña toda su vida, deshecha y revuelta, agrietada por la desdicha de no poder apagar la angustia y la tendencia de su corazón hacia Dios. El sabía muy bien, por propia experiencia, la profunda concadenación del corazón humano con Dios. Sus cantos de juventud están rebosantes de soledad, anhelo y muerte: Tú has llamado, Señor; me apresuro y me detengo ante las gradas de tu trono. Traspasado de amor, tu mirada ilumina cariñosa y dolorosamente mi corazón. Señor, ya voy... no te puedo abandonar; en las noches horribles te veo triste y tengo que comprenderte<sup>17</sup>. En lenguaje de Lulio diríamos: LLamaba el Amigo a las puertas de su Amado con aldabadas de amor, y el Amado oía los toques del Amigo con humildad, piedad, paciencia y caridad<sup>18</sup>. Pero la vida de Nietzsche se

<sup>12</sup> LULIO, 483, 32.

<sup>13</sup> LULIO, 488, 83.

<sup>14</sup> Fr. THOMPSON, *The Hound of Heaven*, trad. de Manent. La poesía inglesa. Románticos y Victorianos. Barcelona 1945, p. 393.

<sup>15</sup> LULIO, 492, 113.

<sup>16</sup> LULIO, 480, 2.

<sup>17</sup> NIETZSCHE, GEDICHTE, Ed. Kröner, vol. 77, p. 429. Leipzig 1930.

<sup>18</sup> LULIO, 484, 43.

desarrolló en contra del anhelo de su corazón. Ignoraba lo que dice nuestro Doctor Iluminado que las llaves del amor son sobredoradas de consideraciones, deseos, suspiros y llantos; y el cordón de ellas es de conciencia, misericordia y piedad<sup>19</sup>. Y el Señor, posado en lo más íntimo de la santidad fracasada. Nietzsche reiteradas veces experimenta la atracción hacia Dios. A veces fue como una dulce tristeza: en mis horas tranquilas pienso con frecuencia en lo que tan acucientemente me intimida y me entristece. Otras le conmovía una lejana nostalgia: No sé lo que aquí sueño y pienso; no sé lo que todavía tengo que vivir y, ciertamente, cuando soy muy feliz me late el corazón con anhelo. En ocasiones el zig-zag de un fuliginoso rayo le despertaba la vivencia de una última entrega de su ser: arriba y abajo cruzan brillantes centellas de rayos; cada vez se presenta mas encapotada la bóveda de mi cielo entristecido; preferible sería, muy preferible, que se quebrara el tembloroso fondo del corazón; por arriba y por abajo se cruzan los rayos, pero la boca calla. Oh tú, que reúnes las nubes, que conoces el corazón, emancípanos<sup>20</sup>. Nietzsche no habla, no responde a las llamadas de amor, con amor, no se decide, le falta el "Wagnis" de la fe. Por eso su cielo está entristecido, por eso teme con temor de desespero. Nuestro Raimundo Lulio le diría que, al que no teme a mi Amado, le conviene que todo lo tema; y quien le teme, conviene que en todo tenga osadía y ardimiento<sup>21</sup>. El amor iluminó el nublado que media entre el Amigo y el Amado, e hizole así claro y resplandeciente, como la luna en la noche, como la aurora en la alborada, como el sol en el día y como el entendimiento en la voluntad, y por aquella nube, así resplandeciente y clara, se hablan el Amigo y el Amado<sup>22</sup>. Pensó el Amigo en la muerte, y temiola, hasta que se acordó de su Amado, y con voz alta dijo a los que tenía presentes: ¡Oh, señores! amad mucho, para que no temáis a la muerte ni a los peligros en honrar y servir a mi Amado<sup>23</sup>.

El amor que no trasciende al más allá y se fecunda en la habitación acerrojada de este mundo no puedè saciar nuestros anhelos, sino, más bien, nos hace extraños a nosotros mismos. Y pronto se experimenta la profunda insuficiencia de este amar, sobre todo en la muerte. ¿Para qué muero? pregunta un soldado nihilista. Dios mio, un hombre no puede reventar como las ratas. Muero para nada<sup>24</sup>. Mis padres espararán durante años mi llegada, cada vez con más tranquilidad, hasta que yo muera en sus corazones, sin que ellos

---

<sup>19</sup> LULIO, 484, 42.

<sup>20</sup> NIETZSCHE, l. c. p. 426.

<sup>21</sup> LULIO, 492, 121.s.

<sup>22</sup> LULIO, 493, 123.

<sup>23</sup> LULIO, 486, 60.

<sup>24</sup> SARTRE, *Morts sans sepulture*. París 1947, p. 185.

se den cuenta. No, no hago falta en ninguna parte, no dejo en el mundo ningún vacío... debo convencerme de que no soy indispensable a alguna cosa o a alguien<sup>25</sup>. Despreciado por un mundo al que él no ha renunciado, pero que no le dice nada, sufre en la soledad su propio dolor. Abandonado, mártir sin perspectiva de palma, pinchado por espinas que no constituyen corona, revestido de esperanzas actuales y despojado de esperanzas futuras, "sus días se han deslizado chirriando en medio de humo y hollín" sin el hábito del auténtico amor<sup>26</sup>. También el "Amigo" en la doctrina del Dr. Iluminado padece terriblemente, porque su amor está trascendiendo constantemente y la realización plena del ideal tendrá lugar en la vida eterna. Pero, en esa proyección dolorosa, encuentra siempre al Amado. No hay en el Amado cosa alguna en que el Amigo no tenga sus ansias y tribulaciones, ni tiene el Amigo en sí cosa alguna en que el Amado no tenga placer y señorío; y por esto, el amor del Amado está en acción, y el Amigo, por amor, está en dolores y pasión<sup>27</sup>. Dios nos quita el descanso para que podamos encontrar descanso. El se esconde, sin impacientarse, y nos castiga, pero solo con atormentadoras miradas, con silencio desalentador, como un padre que amorosamente nos reprendiera. Nos persigue con pena y aflicciones, nos va a la zaga como cazador en pos de una pieza fugitiva. "Me hizo caer en emboscada, dice Jeremias, y me puso por blanco de sus flechas" (Thren. 3, 11). Leyendo el *Libro del Amigo y del Amado* se percibe el eco de las grandes ansias metafísicas que han caracterizado a los buscadores de Dios, a través de la historia humana. Amor de Dios, dirá Barth, es humildad, tan consciente de lo que quiere y ansía que ciertos problemas y pretensiones humanas no le preocupan. Es un deseo tan intenso, que ha gustado la plenitud y que no se puede aquitar ni extinguir. El amor es una paz, tan profunda, que se puede experimentar, al mismo tiempo, la mayor tranquilidad e intranquilidad<sup>28</sup>. Para que se abran nuestros ojos en perspectivas redentoras se necesita el dolor que, al querer explicarlo en su propia esencia, nos remonta a una filosofía auténtica<sup>29</sup>. El gran genio de San Agustín sintió vivamente esta ansia cuando escribía: Lo que susurra en mí, es esa intranquilidad profunda que se parece al desasosegado y tormentoso movimiento de las aguas del mar; es como el ansia de una felicidad desconocida; es como un recuerdo oscuro de una felicidad cierta, que no nos ha abandonado, ni siquiera cuando más alejados estábamos de ella<sup>30</sup>. Oh, ¿qué es esto que siempre me empuja y llama a mi corazón sin

---

<sup>25</sup> SARTRE, I. c. p. 188.

<sup>26</sup> Fr. THOMPSON, *Essay on Shelley*. Londres 1913, p. 36.

<sup>27</sup> LULIO, 492, 115.

<sup>28</sup> KARL BARTH, *Der Römerbrief*. Zürich, 1954, p. 304. Las citas de este autor están todas tomadas de la obra citada.

<sup>29</sup> BARTH, I. c. p. 302.

<sup>30</sup> AUGUST. *De Trinitate*, 10. c. 3, n. 5 PL. 42, 975.

lastimarme, ciertamente, pero que me asusta y al propio tiempo me abraza? Me asusta en cuanto no soy parecido a él; me abraza en cuanto a él me asemejo<sup>31</sup>. El Dr. Iluminado coronará estas breves consideraciones diciendonos que amor es un hervor de osadía y de temor por fervor; amor es la final voluntad en desear a su amado; amor es aquello que mata al amigo cuando oye cantar las bellezas de su Amado, y amor es aquello en que esta mi muerte y en que esta mi voluntad todos los días<sup>32</sup>.

## II. — ANTINOMIAS DEL AMOR

Siempre existe el peligro de que seamos infieles al amor de Dios. De ahí, esa constante tensión que experimenta el alma entre el corazón del hombre que, usando de su libertad, pretende apartarnos de Dios, y la fuerza de atracción que ejerce el Amado en el Amigo. Dios no usa de violencias, Dios nos respeta y quiere decisiones libres y espontáneas. Es la antinomia del amor, la "bestia y el ángel". Y de esa lucha constante se purifica y perfila nuestro amor. El amor, dice nuestro Doctor, es un mar alborotado de olas y vientos sin puerto ni ribera. Parece el amigo en el mar y, en su peligro, parecen sus tormentos y nacen sus cumplimientos<sup>33</sup>. Si no supiere qué es amor, sabría que cosa es trabajo, tristeza y dolor<sup>34</sup> y si por amor no padecieras trabajos, ¿con qué amarías a tu amado?<sup>35</sup>.

Sacamos a colación en este escrito al padre de las antinomias teológicas, Karl Barth, para tratar de mitigarlas en su radicalidad con un tratamiento lulista. Sabido es que, para Barth, el hombre visible, el que existe, el que camina con dos piernas, es lanzado constantemente contra el muro y experimenta la crisis y la problemática de sí mismo, con toda tragedia<sup>36</sup>. Se trata en Barth de una antinomia esencial, de una polaridad fundamental entre este mundo y el mundo de Dios y de la vida. No existe para él ninguna relación que conecte el mundo con Dios. Lo divino solo puede ser concebido como milagro absoluto, como paradoja, como absurdo, acontecimiento que, de ninguna manera puede determinarse con predicados positivos. Sus antinomias esenciales se mitigan al hablar del amor de Dios. Los que aman a Dios, dice, tienen que ser testigos del calvario de Cristo y de su resurrección. Amar a Dios en el dolor de Getsemaní y del Gólgota, ser portadores y predicadores

<sup>31</sup> AUGTIN, Conf. 11, c. 9, n. 11 PL. 32, 813

<sup>32</sup> LULLIO, 498, 171.

<sup>33</sup> LULLIO, 506, 235.

<sup>34</sup> LULLIO, 481, 10.

<sup>35</sup> LULLIO, 483, 135.

<sup>36</sup> BARTH, I. c. 174—174.

del dolor de Cristo, se llama amar a Dios. Cuando el hombre se gloria en la cruz, a pesar de la cruz y por la cruz, Dios obra en él y por él<sup>37</sup>. El que ni a su propio Hijo perdonó, sino que le entregó a la muerte por todos nosotros, ¿cómo después de habérselo dado dejará de darnos cualquier otra cosa? Miremos al hombre en su pelado "Dasein" y "Sosein", experimentando el abismo de su vaciedad; mirémosle sollozando ante el mas impenetrable desconocido. . . Pues bien, cuando se llega al límite de lo experimental, cuando se llega a la impotencia, allí aparece Cristo; pero Cristo arrastrado por las corrientes y cubierto por el cieno, El ante la negación, pero el Cristo redentor. Si morimos con El, resucitaremos con El<sup>38</sup>.

También el enamorado de Dios Raimundo Lulio experimenta esas antinomias del amor. Pero para él existe un camino que conecta inmediatamente con el mundo del Amado y de ahí que pueda sobrellevarlas con pena y alegría. Detenido en la cárcel del amor estaba el Amigo. . . enfermedades le atormentaban; paciencia y esperanza le consolaban. Moríase el Amigo; mas el Amado se le manifestó a sí mismo, a cuya vista recobró el aliento el Amigo<sup>39</sup>. Moría el Amigo a causa de los placeres y vivía a causa de las penas. Los placeres y las penas se unían y ajustábanse en ser una cosa misma en su voluntad, por lo que a un mismo tiempo vivía y moría al Amigo<sup>40</sup>. Barth nos dirá, con cara triste y resignada, que cuando el dolor no solo es dolor, la muerte no solo es muerte, el no, solo no, el no saber, solo no saber etc. . . allí obra Dios y es El quien decide y no el hombre<sup>41</sup>. Con semejante dialéctica, pero remozada ésta por la santidad, afirma el Doctor Iluminado: El amor me atormentaba, hasta que le dije que tú estabas presente en mis tormentos; y entonces el amor mitigó sus dolencias, y tú ¡oh Amado! en premio, multiplicaste mi amor, quien me dobló los tormentos<sup>42</sup>. Porque el amigo tiene que ser sufrido, paciente, humilde, temeroso, solícito, confiado y que se arriesgue a grandes peligros para honrar a su Amado. El Amado es verdadero, liberal piadoso y justo para con el Amigo<sup>43</sup>.

En el actual estado de viadores la antinomia es inseparable del amor. Así leemos en la Sagrada Escritura que "Los terrores del Señor caen sobre vosotros, para que tengáis amistad con El<sup>44</sup>. Señor, desde que Tú quitaste la

---

<sup>37</sup> II Cor. 1, 3-11.

<sup>38</sup> Rom. 6, 8; BARTH, I. c. p. 311.

<sup>39</sup> LULIO, 498, 167.

<sup>40</sup> LULIO, 501, 196.

<sup>41</sup> BARTH, I. c. p. 308.

<sup>42</sup> LULIO, 491, 109.

<sup>43</sup> LULIO, 483, 33.

<sup>44</sup> Job. 64, 22.

paz a mi alma me he olvidado de la dicha y dijiste: Esconderé de ellos mi rostro... amontonaré sobre ellos males y más males, lanzaré contra ellos todas mis flechas... mojaré con sangre mis flechas<sup>45</sup>. El Señor nos acosa, continuamente, tensa su arco y va apuntando. Pero antes que las saetas silben, resuena en el alma la lamentación del amor: Oh, tú el mas necio, el mas debil y el mas ciego... tú apartas de tí el amor, pues me rechazas! ¿a quién quieres encontrar que te quiera fuera de mí? <sup>46</sup>.

Dios se presenta con actitud amenazadora, que hace temblar a los modernos desesperados. Así dice Sartre: oyes su voz que te lastima, que corta como un cuchillo. Tus remordimientos te aterran con ojos inmóviles. La noche de tu alma susurra terrores, se oyen gruñidos sofocados por la cólera, un perro dogo aprieta los dientes a tu paso, un zumbido atraviesa el aire sobre tu cabeza... rumor de bosques, silbidos desconcertantes, estallidos involuntarios, alaridos agónicos...<sup>47</sup>. Es el Desamor de nuestro Lulio que siembra sal y ortigas por los suelos y convierte la creación en lobo feroz que devora existencias. Por eso Amor y Desamor se encontraron en un vergel, en donde el Amigo y el Amado lloraban secretamente. Y Amor preguntó a Desamor a qué fin había venido allá. Respondiole que para desenamorar al Amigo y deshonrar al Amado. Mucho disgustó esto que dijo Desamor al Amado y al Amigo, y multiplicaron ambos el Amor, para que venciera y destruyera a Desamor<sup>48</sup>.

Dios es quien primero amó a los hombres. El es quien le descubre el abismo a su derecha y a su siniestra quitándole, en ocasiones, toda posibilidad menos una, que le ame. Dios es quien permite que los contrarios actuen con furor. Y en esa dualidad de fuerzas opuestas aparece la interna unidad humana que da el amor. Cuanto mas ásperas y estrechas son las sendas por donde camina el Amigo a su Amado, tanto mas anchos son los senderos de amores. Y cuando mas contreñidos son los amores, tanto más anchas son las sendas. De donde se sigue que, de cualquier suerte, el Amigo tiene trabajos, penas, gozos y consuelos por su Amado<sup>49</sup>. El que ama sabe de las saetas que le hieren, del veneno que debe beber su espíritu, de los sobresaltos que le acontecerán<sup>50</sup>, sabe que su vida sobre la tierra será siempre lucha y que sus días son los de un jornalero<sup>51</sup>, pues el Amado sembró en el corazón del Amigo deseos, suspiros, virtudes y amores. Regó el Amigo de aquellas semi-

<sup>45</sup> THREN. 3, 17.

<sup>46</sup> Fr. THOMPSON, l. c. p. 401-3.

<sup>47</sup> SARTRE, *Le Mouches*. París 1942, p. 38.

<sup>48</sup> LULLIO, 497, 163.

<sup>49</sup> LULLIO, 518, 329.

<sup>50</sup> JOB, 6, 4.

<sup>51</sup> JOB, 7, 1.

llas con lágrimas y llantos. Y sembraba el Amado en el cuerpo del Amigo, trabajos, tribulaciones y enfermedades. Sanaba el Amigo a su cuerpo con esperanza, devoción, paciencia y consuelo<sup>52</sup>.

El amante, dice Barth, ha superado, al igual que Job, el punto muerto y ha llegado a la auténtica meta desde el instante en que el hombre y su mundo, no solo entraron en la noche, sino que están en aparente contradicción con el día futuro de la eternidad. Entonces el gran desconocido se convierte en el gran conocido y los misterios del cosmos se manifiestan como creaturas. Para los que aman a Dios, todas las cosas cooperan al bien<sup>53</sup>. El corazón humano tiene necesidad de superarse elevándose a las alturas, para descender de nuevo a la oscuridad de la existencia cargado de la potencialidad que da el amor. Así subióse el corazón del Amigo a las sublimidades de su Amado, porque no tuviese embarazo de amarle en el abismo de este mundo, y cuando estuvo con su Amado, contemplele con dulzura y placer. Pero el Amado le hizo bajar a este mundo para que le contemplara con tribulaciones y penas que da el amor<sup>54</sup>. Bienaventurado descubrimiento el que Dios vive en luz inaccesible. Bienaventurado descubrimiento ante el cual lo carnal es heno y toda la gloria humana flor marchita. Solo el amor hace que Dios, libre, justo y bienaventurado, haga suyos a los hombres. En el saber y "no-saber" del amor de Dios es en donde se manifiesta lo visible e invisible, cielo y tierra, Dios y hombre.

El amor de Dios persigue con sus flechas al pecador, a quien ama. Continuamente tiende su arco y está apuntando hacia él<sup>55</sup>, hasta que nuestras almas se entreguen con los brazos abiertos. Esta entrega está empujada por una misteriosa sabiduría que, en medio de la tiniebla de los sins irracionales, descubre el ojo amoroso de la Providencia que ordena todas las cosas en el gran plan divino. Esta sabiduría va acompañada de un santo abandono en manos de Dios, cuyo fundamento es el amor. En todas las vicisitudes y contratiempos, ante todas las antinomias de la existencia, esta sabiduría sabe juntar las manos y decir: Hágase tu voluntad. La antinomia del amor la expresa gráficamente nuestro Doctor Iluminado con esta definición: Amor es aquella cosa que pone en servidumbre a los libres y da libertad a los siervos<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> LULIO, 489, 94-95.

<sup>53</sup> BARTH, I. c. p. 304 y Rom. 8, 28.

<sup>54</sup> LULIO, 488, 56.

<sup>55</sup> Ps. 7, 13.

<sup>56</sup> LULIO, 514, 295.

## III. EL ENCUENTRO DEL AMADO

Caminamos en un claro oscuro y en él encontramos a Dios. La noche exterior es un símbolo de la noche interior en la que el alma se une con Dios. De noche, los hombres son más auténticos, más buenos, más pacíficos, completamente diferentes del día en que, la mayor parte de ellos, lleva una máscara para desempeñar un papel que quieren o deben representar. Hermosa es la noche cuando no se ven todas esas caricaturas, cuando todo esta de manera mucho más sencilla en el espacio, mas abierto, mucho mas dispuesto que en el día, en que las cosas tienen un contorno tan fuertemente acusado y están tan tiesas que solamente se conocen a sí mismas. Durante el día, el hombre edifica, pero "tú eres aquel que suavemente destruyes sobre nosotros lo que edificamos, para que miremos al cielo; por eso no me quejo"<sup>57</sup>. En las noches sin estrellas nos quita aquello que aún supone algún impedimento en nuestro camino hacia El, nos coloca bajo su velo de lágrimas, lágrimas de amor, pues también las lágrimas pueden brillar. Creó Dios la noche para que el Amigo velara y pensara en las noblezas de su Amado. El Amigo pensaba que la hubiese creado para que reposaran y durmieran los que se fatigaron por amor<sup>58</sup>. Aprendió la lección el Amigo y por eso aconsejaba que amasen caminando, estando sentados, velando y durmiendo, hablando y callando, comprando y vendiendo, ganando y perdiendo, en placeres y en penas<sup>59</sup>. Al Amado se le encuentra en la noche, cuando el sol deja de iluminar los contornos de lo existente. Por eso deseaba el Amigo la soledad y fuese a vivir solo para lograr la compañía del Amado, sin el cual se halla solitario entre las gentes<sup>60</sup>. Mas ¿qué cosa es soledad? Consuelo y compañía del Amigo y del Amado. ¿Y qué cosa es consuelo y compañía? Respondió que soledad, estando el corazón del Amigo con el recuerdo de su Amado<sup>61</sup>. Mi alma, dice Isaías (26, 9), te anhela en la noche. Realmente tiene que anochecer, en sentido espiritual, para que yo aprenda a ansiar tu grandeza, oh Dios, y en un grito del corazón me eleve hacia tí, como saeta de deseo hacia la otra orilla<sup>62</sup>.

El amor de nuestro Creador nos ha preparado la noche para atraer nuestros corazones por el camino que conduce a El; es un camino de amor a través de la noche, donde la presencia y cercanía misteriosa de Dios arde y

<sup>57</sup> J. VON EICHENDORFF, *Ergebung* (poesía).

<sup>58</sup> LULLIO, 495, 147.

<sup>59</sup> LULLIO, 488, 78.

<sup>60</sup> LULLIO, 484, 46.

<sup>61</sup> LULLIO, 507, 246.

<sup>62</sup> METZSCHE, *Zarathustra*, ed. cit. p. 11.

respira, como rostro que desde la oscuridad adivina donde estoy. Y por ser un camino de amor, el corazón desempeña el papel de descubridor. Nos conduce el amor y no el saber y a medida que el saber nos defrauda, va tomando incremento el amor. Donde fracasa la luz de la razón, surge el afecto del amor conduciéndonos por el sendero<sup>63</sup>. Dios nos llama a El por el áspero camino de la noche y cuando el corazón ha llegado a la docta ignorancia, Dios le llama y atrae de modo irrefragable, le pone en el camino para que vea el reino de la verdad, aunque en la oscuridad de la fe, es decir, con luz nocturna. Pero en esa luz nocturna dirá nuestro Doctor Iluminado, el amor es mas viva cosa en el corazón del amante que el relámpago en el resplandor, y que el trueno en el oído; y mas viva cosa es el agua en los llantos que el viento en la fluctuación del mar. . . y más cercano es el suspiro al Amado que el candor a la nieve<sup>64</sup>. En la oscuridad de la fe se percibe el reino de la verdad, asentado sobre el amor. De ahí que para Lulio nunca fue verdad aquello en que no hubo mi Amado, y falso es aquello en que no está mi Amado y falso será todo aquello en que no estará mi Amado. Y, así, necesario es que sea verdad todo lo que será, fue y es, si en todo ello está mi Amado. Y, así, también es falso quien está en una verdad en que no está mi Amado, sin que se siga de ello contradicción<sup>65</sup>. El amor de Dios será siempre para Lulio la más profunda objetividad frente a la problemática de la vida. A su modo, expresa este mismo pensamiento Karl Barth cuando afirma que el aparente saber teológico de Dios y el aparente no-saber de la vaciedad de nuestra existencia no confluyen ni al espíritu ni en la verdad y, por consiguiente, no pueden encender el fuego del amor de Dios en las almas<sup>66</sup>. En el encuentro del Amado, todo nuestro ser toma una actitud amorosa, es la voluntad actuando como "regina in toto regno animae". En el amor empieza la reversión de todas las criaturas y del hombre completo hacia Dios.

Si queremos saber lo que es el amor auténtico, debemos mirar el origen del mismo, quien empezó a amar en este mundo. La Escritura nos dará la respuesta: No es el amor lo primero que entregamos a Dios, sino el amor que Dios entregó a nosotros<sup>67</sup>. Al Amigo le preguntan ¿qué hacía tu Amado antes de crear el mundo? Respondió: Mi Amado amaba, porque era de diferentes propiedades eternas, personales e infinitas, en donde hay amante, amor y Amado<sup>68</sup>. Preguntaron al Amigo de quien era. Respondióles que del amor. ¿De qué eres? De amor. ¿Quién te engendró? Amor. ¿En dónde naciste?

<sup>63</sup>S. BUENAVENTURA, Sent. 2. d. 23. a. 2. q. 3. solt. 4

<sup>64</sup> LULIO, 483, 38.

<sup>65</sup> LULIO, 516, 312. . .

<sup>66</sup> BARTH, I. c. 302.

<sup>67</sup> IJQHAN. 4, 10.

<sup>68</sup> LULIO, 509, 213.

En Amor. ¿Quién te creó? Amor. ¿De qué vives? De amor. ¿Cómo te llamas? Amor<sup>69</sup>. El amor de Dios no será una acción heroica de este o del otro, no es un puerto a donde se llega después de un penoso viaje, no es un bien del cual puede gloriarse el cristiano. El amor a Dios es gracia y obra exclusiva de El, que se nos da por liberalidad divina. En la criatura amor es el árbol (por Dios plantado), amor es el fruto y los trabajos y fatigas son las hojas y las flores<sup>70</sup>.

Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nuestra? El hombre que está con Dios y, en virtud de divina iniciativa, a su lado, no sabe de dualidades, no piensa en antinomias, no tiene a nadie contra él. Lo corruptible se ha revestido de incorruptibilidad, lo mortal de inmortalidad. Aquí se cumple la palabra: La muerte ha sido absorbida por la victoria<sup>71</sup>. Y cuando ya todas las cosas estuviesen sujetas a él por el amor, entonces el Hijo mismo quedará sujeto al que se las sujetó todas, a fin de que Dios sea todo en todas las cosas<sup>72</sup>. Mientras este momento llega, Dios se encontrará con el hombre cargado con la cruz y con alguna centillita del Tabor. Nuestra sonrisa llorosa brillará con fulgores de eternidad. El encuentro con el amado despierta la canción más pura, más rica, más íntima y difícil y, no obstante, más dichosa, al igual que el ruiseñor que, en su sencillo ropaje, entona sus hermosos cánticos en las tibias noches de primavera. El amigo se esforzará en edificar una hermosa ciudad para que habite su Amado: los muros serán de fortaleza; los cimientos, de humildad; la mesa, de templanza; la cama, de castidad; las torres, de magnificencia; las puertas, de fe, esperanza y caridad; las calles, de piedad; los centinelas, de justicia; el idioma que se hable en ella será de amor...<sup>73</sup>. El alma tiene que ser fortaleza y los centinelas estar en constante vigilia. Porque entre temor y esperanza hizo el amor su hospicio<sup>74</sup>.

### CONCLUSION

El filón de amor del Amigo y del Amado es inagotable. En esta sencilla y breve exposición he intentado que Lulio nos hable con nuestro lenguaje, que hable a nuestra época. He querido solo insinuar la posibilidad de encontrar en nuestro gran pensador mallorquín las recetas adecuadas para solucionar los problemas que se debaten en nuestro ambiente y con los cuales debemos enfrentarnos para iluminar las mentes, inflamar los corazones y atraer las almas a Cristo.

<sup>69</sup> LULLIO, 490, 97

<sup>70</sup> LULLIO, 489, 86

<sup>71</sup> I Cor. 15, 54.

<sup>72</sup> I Cor. 15, 28.

<sup>73</sup> LULLIO, 512, 282.

<sup>74</sup> LULLIO, 481, 17.

## EL SILENCIO DOCUMENTAL, ARGUMENTO PROBATIVO DE LA AUSENCIA DE RAMON LLULL, DEL II CONCILIO DE LYON

A pesar de la íntima relación existente entre los dos asuntos, la cuestión de la fecha de la composición del *Liber de Sancto Spiritu*<sup>1</sup>, del beato Ramon Llull no debe confundirse con la de su participación —en virtud de su presencia o de la presentación de un memorial— en el II Concilio de Lyon, celebrado el año 1274

Fr. Ephrem Longpré, O.F.M., p.e., cree que aquel opúsculo lulliano fue compuesto *avant* 1277<sup>2</sup>; y Fr. Erhard-W. Platzeck, O.F.M. lo coloca entre los años 1273-1275<sup>3</sup>. Mas ninguno de los dos relaciona su hipótesis con la presencia de Ramon Llull en aquella asamblea universal de la Iglesia.

Lo mismo ocurre con Mn. Salvador Galmés, quien atribuye aquel escrito polémico a 1274; pero no menciona siquiera el Concilio de Lyon<sup>4</sup>.

Por otra parte, como es manifiesto, podría tenerse algún indicio de la estancia de Ramon Llull en aquel sínodo ecuménico, y carecerse de toda noticia relativa a la presentación del *Liber de Sancto Spiritu* en el mismo, por haber sido escrito —como, de hecho, sucede— varios años después<sup>5</sup>.

Esto no obstante, es muy probable que la tendencia a atribuirlo al año 1274, se deba a dos motivos: A que el fin primario asignado por Gregorio X (1272-1276) al concilio lugdunense segundo era el de la unión con los griegos<sup>6</sup>, y al hecho de que el mismo Papa rogara a

---

<sup>1</sup> Fue publicado por Salzinger, II, Moguntiae, 1722. Abarca 10 págs.

<sup>2</sup> Lulle, Raymond (*Le bienheureux*), *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. LXXXIV, Paris, 1926, 1096.

<sup>3</sup> Raimund Lull, II, Romae, 1964, p. 7, n. 13.

<sup>4</sup> *Dinamisme de Ramon Lull*, Mallorca, 1935, 12.

Sin embargo, no deja de reflejar dudas, al escribir un signo de interrogación a continuación de aquella fecha.

<sup>5</sup> GARCÍAS PALOU, *El «Liber de Sancto Spiritu» del Bto. Ramon Llull, ¿fue escrito en el Oriente?*, Estudios Lulianos, XI, 1967, 169-179. — Id., *La «Doctrina pueril» del Bto. Ramon Llull y su «Liber de Sancto Spiritu», en su relación cronológica*, Id. XII, 1968, 201-204. — Id., *El primer texto orientalista del Bto. Ramon Llull*, Ibidem, 1969, 183-194.

<sup>6</sup> CH. J. HEFELE-DOM H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, VI, première partie, Paris, 1914, 160.

Santo Tomás de Aquino, al invitarlo al concilio<sup>7</sup>, que llevara consigo el opúsculo *Contra errores graecorum*, compuesto por el Aquinatense, por encargo de Urbano IV (1261-1264), con el fin de que formulara su dictamen sobre cierto divulgado escrito contra los griegos<sup>8</sup>.

Si constara que el *Liber de Sancto Spiritu* fue presentado al Concilio de Lyon, podría darse una respuesta definitiva —como es obvio— a la pregunta referente a si Ramon Llull mantuvo alguna relación con aquél.

Pero no consta. No existe documento alguno; ni queda referencia alguna en el mismo opúsculo<sup>9</sup> ni en otros escritos<sup>10</sup>.

Se supone, p.e., que Fr. Mateo d'Acquasparta († 1302), estando en París, entre los años 1273-1273, escribió su *Tractatus de aeterna Spiritus Sancti Processione ex Patre Filioque*<sup>11</sup>, a raíz de la convocación del II Concilio de Lyon<sup>12</sup>. También Fr. Umberto de Romans, de los Frailes Predicadores<sup>13</sup>, compuso su opúsculo *De his que tractanda videbantur in concilio generali Lugduni celebrando, sub Gregorio X, anno 1274, in kalendis maji*<sup>14</sup>.

No queda constancia alguna de que Ramon Llull compusiera su *Liber de Sancto Spiritu* a raíz de haber sido señalada la referida finalidad al concilio lugdunense segundo. Tampoco existe ninguna referencia sobre su presentación al mismo. Es más. Lo más probable es que haya que atribuirlo al año 1282 o 1283<sup>15</sup>.

Pero no es éste el asunto de este breve artículo, sino el del silencio que envuelve toda posible relación existente entre Ramon Llull y el II Concilio de Lyon.

Se trata, en efecto, de un silencio singular, sobre un hecho que, a juzgar por lo sucedido respecto de otros de la misma índole y de

<sup>7</sup> S. THOMAE AQUINATIS *Opuscula theologica*, I, ed. Marietti, Torino, 1954, *Editoris introductio*, 269.

<sup>8</sup> M. GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, 1930, 25.

<sup>9</sup> Como sucede, por ejemplo, en el memorial *Quomodo Terra Sancta recuperari potest* (ed. Rambaud-Buhot, en B.M. RAIMUNDI LULLI, *Opera latina*, III, Mallorca, 1954, 96-98) y en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, ed. Kamar, en *Orientalia Christiana*, Collectanea n. 6, Le Caire, 1961, 131.

<sup>10</sup> Como acaece, p.e., en la *Disputatio Raimundi christiani et Hamar saraceni*, donde refiere que el *Liber de fine* fue presentado a Clemente V (ed. Salzinger, IV, *Moguntiae*, 1729, p. 47, n. 8).

<sup>11</sup> Editado por los Padres del Colegio de San Buenaventura, Quaracchi, 1895.

<sup>12</sup> P.V. DOUCET, *Introductio critica ad FR. MAATHAEI AB AQUASPARTA, O.F.M., S.R.E. CARDINALIS, Quaestiones disputatae de Gratia*, Quaracchi, 1935, CVIII.

<sup>13</sup> Famoso en la historia de los «studia» de lenguas orientales (JOSE M.<sup>a</sup> COLL, G.P., *Escuelas de Lenguas Orientales en los siglos XIII y XIV*, *Analecta Sacra Tarraconensia*, XVII, 1944, 118-119).

<sup>14</sup> MANSI, SS. CC. *nova et amplissima collectio*, XXIV, Venetiis, 1730, cols. 109-136.

<sup>15</sup> Véase la nota 5.

menor importancia, tenía que haber sido narrado a los cartujos de Vauvert<sup>16</sup>.

Por esos motivos, precisamente, aquel silencio es singular; y a su singularidad hay que atribuir valor probativo.

En ninguno de los escritos de Ramon Llull, se halla la más mínima referencia a relación alguna suya con el II Concilio lugdunense; y eso contrasta, relevadamente, con los datos sobre su postura adoptada en torno al Concilio de Vienne (1311).

El mero rumor de la próxima convocación del mismo, le indujo a escribir su obra rimada *Del Consili*<sup>17</sup>, que versa, simplemente, sobre *un consili*, sin que se mencione siquiera a *Vienne* y sin que tuviera noticia de la fecha de su celebración<sup>18</sup>.

El Concilio de Vienne fue convocado por Clemente V, el 4 de abril de 1310<sup>19</sup>; y, desde esta fecha, hasta la celebración del concilio, se refirió al mismo en el *Liber de ente simpliciter per se et propter se (De perseitate et finalitate Dei)*<sup>20</sup> y en el *Liber phantasticus (Disputatio Petri et Raimundi)*<sup>21</sup>. Incluso, en 1309, al escribir el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, recogía el rumor —fundado— de que el próximo Concilio se celebraría en Vienne «de septiembre en un año»<sup>22</sup>. Finalmente, presentó su memorial, conocido por *Petitio Raimundi in Concilio generali ad acquirendam Terram Sanctam*<sup>23</sup>.

El caso del Concilio de Vienne es único. Pero, además, Ramon Llull consignó en sus escritos su presencia ante Nicolás IV<sup>24</sup>, Celesti-

<sup>16</sup> O sea al grupo de religiosos amigos a cuya *devictus instantia narravit scribique permisit ista que sequuntur hic...* (*Vita coetanea*, ed. B.A.C., en el vol. 212, Madrid, 1948, p. 46, n. 1.

<sup>17</sup> Fue publicado por S. Galmés, ed. *Obres de Ramon Llull*, XX, Mallorca, 1938, 255-288.

<sup>18</sup> De lo contrario, no habría escrito los siguientes versos: «Senyer en Papa quint Clement, / qui estats senyor de tanta gent: / fayts que'l consilii sia breument» (cap. II, ed. cit., 258).

<sup>19</sup> Esta es la fecha de la bula «Alma Mater» (HEFELE-LECLERCQ, *deuxième partie*, Paris, 1915, 515.

<sup>20</sup> Lo compuso en Paris en septiembre de 1311 (A.R. PASQUAL, *Vindiciae lullianae*, I, Avenione, 1778, p. 293, n. II. — J. AVINYO, *Les obres autèntiques del beat Ramon Llull*, Barcelona, 1935, 258-259, n. 169.

<sup>21</sup> J. AVINYO, *ob. cit.*, 259, n. 170.

<sup>22</sup> D. I, p. IV, ed. cit., 115.

<sup>23</sup> Ms. Paris Nat. Lat. 15.450, 543v.-544v.

<sup>24</sup> En el memorial *Quomodo Terra Sancta recuperari potest* (ed. cit., 96) y en el *Tractatus de modo convertendi infideles* (ed. cit., 99).

no V<sup>25</sup>, Bonifacio VIII<sup>26</sup> y Clemente V<sup>27</sup>. Incluso en la *Vita coetanea*, narración dictada por él mismo al monje de Vauvert, no se omitió su visita a Honorio IV, frustrada<sup>28</sup>, por haber ocurrido la muerte del Papa poco antes de su llegada a Roma.

El Concilio II de Lyon celebróse en 1274; o sea en los comienzos de la tarea, emprendida por la pluma de Ramon Llull. No faltará quien crea que, a lo más, abrióse el tercer año de su actividad apologético-teológica<sup>29</sup>. Mas, aun suponiendo que la primera obra —*l'Art abreuçada d'atrotbar veritat*—<sup>30</sup> hubiese sido escrita en 1270-1271, en 1274 la pluma de Ramon Llull aun no se había asomado al campo de los asuntos a los que pertenecían las dos expresadas finalidades primarias del Concilio lugdunense segundo<sup>31</sup>.

Quizás uno que otro estudioso del pensamiento y de la obra de Ramon Llull atribuya a otro u otros motivos su ausencia de Lyon. De conformidad con anteriores estudios, opino que puede explicarse suficientemente, porque aun desconocía el problema del Oriente cristiano, tema capital del Concilio, como su solución constituía la finalidad principal —juntamente con la de la reconquista de Tierra Santa— del pontificado de Gregorio X<sup>32</sup>.

A Ramon Llull el asunto de la disolución de los Templarios, que fue llevado al Concilio de Vienne, le interesaba menos que a Felipe IV el Hermoso y a Clemente V.

Por este motivo, si el Concilio de Lyon se hubiese celebrado después de 1282 —cuando ya conocía el problema oriental— le habría concedido mayor importancia que la que para él tuvo el de Vienne.

Si el Concilio de Lyon se hubiese celebrado ocho años más tarde —en 1282— a buen seguro que ahora no nos encontraríamos con este silencio singular sobre las relaciones de Ramon Llull con el mismo. Lyon, en efecto, le hubiese interesado más que Vienne.

<sup>25</sup> En el memorial que le fue presentado en 1294 (*Petitio Raymundi ad Coelestinum V*, ed. Salzinger, II, 1722).

<sup>26</sup> En su «*Petitio raymundi pro conversione infidelium*» (Ms. Paris. Nat. Lat. 15.450, 543 r-543 v). — *Árbre de Sciència*. Del arbre questionnal, De les questions del hàbit d'esta Sciència, ed. Obres de Ramon Llull, Mallorca, 1926, p. 513, n. 7. — *Art de fer e sobre questions*, Codex Monacensis hisp. 54, fol. 149 v.

<sup>27</sup> *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, explicit, ed. cit., 131.

<sup>28</sup> Ed. cit., p. 54, n. 18.

<sup>29</sup> P.e. Carmelo Ottaviano coloca la *Doctrina pueril* en 1275 y el *Libre de contemplació en Déu* «pas après 1277» (*L'Àrs compendiosa de R. Lulle*, Paris, 1930, 32).

<sup>30</sup> GARCÍAS PALOU, *La primera obra que escribió Ramon Llull*, Estudios Lulianos, XIII, 1969, 67-82.

<sup>31</sup> No lo hizo sino desde la *Doctrina pueril* (1282), GARCÍAS PALOU, *El primer texto orientalista del Bto. Ramon Llull*, Estudios Lulianos, XIII, 1969, 183-194.

<sup>32</sup> HEFELE-LECLERCQ. Ob. cit. VI, 1.<sup>a</sup> p., ed. cit., 160.

En 1282, conoedor de la situación teológica del Oriente —como lo revelan la *Doctrina pueril*<sup>33</sup> y el *Liber de Sancto Spiritu*—<sup>34</sup> habría presentado este opúsculo al Concilio. En 1274 no podía elevar memorial alguno sobre el asunto de la unión con los griegos.

Su ideal de la conversión del pueblo musulmán le absorbía totalmente<sup>35</sup>. Por cuyo motivo, aun no había alzado su bandera *unionista*, que mostró desde 1282 a 1311, desde la misma *Doctrina pueril* (1282), *Liber de Sancto Spiritu* (1282-1283), *Libre de Blanquerna* (1283-1284), memorial *Quomodo Terra Sancta recuperari potest* y *Tractatus de modo convertendi infideles* (1292), memorial presentado a Celestino V y *Liber de quinque sapientibus* (1294), memorial presentado a Bonifacio VIII (1295), *Liber de fine* (1305), *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (1309) ...

Aquel silencio no puede atribuirse, de ningún modo, a desconocimiento de la publicación del Concilio II de Lyon ni a indiferencia por los dos asuntos principales del mismo.

No debe olvidarse que asistió el Rey don Jaime I, quien, camino de Lyon, estuvo en Montpellier desde el día 15 al 21 de abril<sup>36</sup>; como asistió el Obispo de Mallorca Pedro de Morella (Petrus de Muredine)<sup>37</sup>, juntamente con los obispos de Barcelona, Valencia y Huesca y el arzobispo de Tarragona<sup>38</sup>.

Aquí no se trata de averiguar, a través del referido silencio documental, por qué motivo Ramon Llull no mantuvo relación alguna con el II Concilio de Lyon; sino de puntualizar que aquel silencio singular constituye una demostración de que no estuvo en Lyon, ni presentó memorial alguno al Concilio.

Concretamente, no pudo presentar su *Liber de Sancto Spiritu*, escrito con motivo del cisma griego, porque tuvo que ser compuesto alrededor del año 1282<sup>39</sup>.

S. GARCÍAS PALOU, PBRO.

<sup>33</sup> Cap. 72, ed. Obres de Ramon Llull, I, Macra, 1906, 128-129, n. 4.

<sup>34</sup> Ed. Salzinger, II, Moguntiae, 1722.

<sup>35</sup> «... et visum est quod quod melius sive maius servitium Christo facere nemo posset, quam pro amore et honore suo vitam et animam suam dare; et hoc in convertendo ad ipsius cultum et servicium sarracenos...» (*Vita coetanea*, ed. cit., 48, n. 5).

<sup>36</sup> *Libre dels feyts, esdevenguts en la vida del molt alt senyor Rey en Jacme lo Conqueridor*, ed. Marian Aguiló y Fuster, Barcelona, 1873, 499. — JOAQUIM MIRET I SANS, *Itinerari de Jaume I «el Conqueridor»*, Barcelona, 1918, 501.

<sup>37</sup> JAIME VILANUEVA, *Viaje literario a las iglesias de España*, XXI, Madrid, 1851, 141 ss.

<sup>38</sup> *Libre dels feyts, esdevenguts...*, ed. cit. 505.

<sup>39</sup> Véase la nota 5.

g.IV.9. R. LLUL: *Opera varia latina*.

S.XV. 185 x 140 mm. 160 ff. Iniciales, calderones y epígrafes en rojo. Enc. de la Biblioteca. Breves notas marginales. Cfr. Antolín II, 288-9.

1. (f.2) *Ars medicinae*. Inc. *Ars ista hac intentione composita est ut medicus...* Ed. Palma 1752 (RD 363).—Bibl. Av 29, Ca 5 Díaz 1756, Gl al, HLF 84, Lo 8/2, Ot 35, Pl 29.

2. (f.41). *Liber chaos*.

3. (f.122). *De figura elementalí secundum commentum Artis demonstrativae*.

4. (f.140v.). *Figura philosophiae*. Expl. (f.158): «causae et conditionis et actionis super effectum suum».

Lastres obras últimas son fragmentos del *Liber chaos*, del *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* y del *Liber exponens figuram elementalem Artis Demonstrativae*. Ed. Mag. III y IV (1722 y 1737).

Ff. 159-160v. notas.

5. Ff. 161-164v. Impreso. Probablemente incunable. Inc.: «In nomine Iesu in quo omne genu caelestium terrestrium e infernorum flectitur valeat intellectus noster lumine fidei flecti...» Expl. «quod spirativum dicitur unum dico non numero nec discretione numeri sed tantum convenientie. Finis».

---

\* Estudios Lullanos XV (1971) 221-236; XVI (1972) 78-86.

g.IV.39. Varios.

S. XVII. 143 x 95 mm. 90 ff. Enc. de la Bibl. Cfr. Zarco I, 177.

Ff. 27-28v. Juan de Herrera: Explicación del cubo en el Arte lulliana. Inc.: «En mucho estimo la merced que el doctor Dimas me haze en decir que por mi causa...» Expl.: «le penetrare podrá experimentar». Cfr. d. III. 25. [Núm. 66].

&.IV.6.—R. LLULL: *Opera varia latina*.

S. XVI. 203 x 145 mm. 82 ff. Figuras geométricas a varios colores. Cfr. Antolín II, p. 397.

1. Figuras inspiradas en el *Arte demonstrativa*. Guarda verso: Figura animae. Fol. 1, figura principiorum formae recolentiae; 1v., formae intelligentiae; 2, formae volentiae; 2v., figura alchimiae; 3, alphabetum; 4, alphabetum omnium figurarum Artis demonstrativae; 5, figura universalis ad omnia scibilia; 6v., figura instrumentalis generalis.

Prima questio: Utrum sit Deus. Siguen las tablas de ésta y de otras doce cuestiones (f. 6-10).

F. 10v., figura totalis; 11, figurae Dei A; 11v., haec duae figurae sunt animae; f. 12, haec duae figurae sunt instrumentales; 12v., haec duae figurae sunt instrumentales; 13, istae duae figurae sunt virtutum et vitiorum; 13v., istae duae figurae sunt theologiae; 14, istae duae figurae sunt philosophiae; 14v., istae duae figurae sunt principiorum iuris; 15, istae duae figurae sunt elementorum; 15 v., istae duae figurae sunt oppositionis.

Sigue una hoja sin foliar, que tiene en el anverso una circunferencia con tres círculos concéntricos, y en el reverso, otra con ocho.

2. (16-52v.). *Ars inveniendi particularia in universalibus*. Fragmento: III distinción.

Ed. Mag III (1722).—Bibl. Av 22, Ca 22, Gl z, HLF 17, Lo 3/10, Ot 25, Pl 25.

3. (53-77v.). In quaestionibus quae sequuntur apperitur practica et datur doctrina ad intelligendam artem generalem ab auctore ipsius artis.

4. (77v.). *Liber correlativorum innatorum*. Inc.: «Quoniam ignoratis principiis...». Incompleto.

Ed. Valencia 1512 y Palma 1744. RD 48 y 325. Bibl. Av 160, Ca 118, Gl fe, Díaz 1874, HLF 63, Lo 4/40, Ot 144, Pl 190.

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DE MADRID  
FACULTAD DE DERECHO

El fondo de manuscritos de esta Biblioteca procede de la antigua Universidad de Alcalá. En vida del Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, su fundador, era ya bastante rica en manuscritos e impresos. Los cuatro manuscritos reseñados aparecen ya en los más antiguos inventarios de la Biblioteca Complutense y fueron adquiridos probablemente por mandato del mismo Cardenal, quien, como es sabido, fue muy aficionado al lulismo. Cfr. José Villa-Amil y Castro: *Catálogo de los manuscritos existentes en la Biblioteca del Noviciado de la Universidad Central* (procedentes de la antigua de Alcalá), Parte I. Códices. Madrid, Aribau y Cía., 1878. Ramón de Alós y de Dou *Los catálogos lulianos*, Barcelona 1918, p. 55 y sigs.

80|

116.Z.8. R. LLULL: *Opera varia latina*.

S. XV. 211 x 140 mm. 219 ff. escritos a plana entera de distintas manos y de mala lectura. Iniciales iluminadas sobriamente en los ff. 1-75 y 119-130 v., así como las rúbricas y calderones en rojo. Enc. piel con el escudo del Cardenal Cisneros. Sign. ant.: E 1. C 4. N 7. Villa-Amil, p. 38.

Este código fue mal encuadernado ya desde un principio y se hace difícil saber exactamente donde empiezan y terminan algunas de las obras contenidas en el mismo.

1. (1-64). *Tabula generalis ad omnes scientias*. Inc.: «Ratio quare ista tabula ponitur esse generalis...» Expl.: «et sanctorum gloriae Dei. Incepta fuit haec scientia in mari in portu Tunici in medio septembris anno... MCCXCII et fuit finita in eodem anno in octobris Epiphaniae in Civitate Neapolitana... Amen» Ff. 64-65 v. Soluciones.

Ed. Valencia 1515 (RD 53) y MAG V.—Bibl. Av 51, Ca 29, Díaz 1772, Gl bc, HLF 35, Lo 3/15, Ot 49, Pl 67.

2. (66-76). *Liber correlativorum innatorum*. Inc.: «Quoniam ignoratis principiis ignoratur ars...» Expl.: «qui suis sequebantur ex dictis. Ad laudem... mense martii anno Domini 1309...».

Ed. Valencia 1512 (RD 48) y Mallorca 1744 (325).—Bibl. Av 160, Ca 118, Díaz 1874, Gl fc, HLF 63, Lo 4/40, Ot 144, Pl 190.

3. (76 y ss.). *Principia philosophiae complexa*. Deus qui est ens perfectum et prima causa omnium entium per tuam virtutem et ad

tuum honorem incipimus investigare principia philosophiae. Inc.: «Cum philosophia sit effectus primae causae...»

Inédito.—Bibl. Av 81, Ca 3, Díaz 1303, Gl ci, HLF 130, Lo 3, Ot 79, Pl 100.

4. (79 y ss.). [*Artifitium artis generalis*]. Inc. «Ars generalis dividitur in quinque partes, quorum prima est de alphabeto cum suis significatis, secunda est de diffinicionibus significatorum, tertia est de regulis sive questionibus, quarta est de figuris, quinta est de tabulis...».

F. 114 v. Finito artifitio Artis generalis quod est ianua principiorum artis praelibatae. Laudetur Christus. Amen.

Probablemente es obra de algún comentarista.

5. (119-130v.). *Investigatio generalium mixtionum super artem generalem*. Inc.: Ratio quare istam investigationem facimus... Expl.: «Finitus est iste tractatus ad honorem Dei Parisius anno gratiae MCC nonagesimo octavo... ponimus in protectione Domini Nostri Iesu Christi...».

Inédito. Bibl. Av 45, Ca 81, Gl au, HLF 152, Lo Ot 217, Pl 64.

6. (147-153v.). *Epitome vitae Raymundi Lulli*. Ad honorem, laudem et amorem solius Domini Nostri Iesu Christi Raymundus quorundam suorum amicorum religiosorum devictus... Inc.: «Raymundus senescalus mensae Regis Maioricarum...» Expl.: «et apud quemdam nobilem Civitatis Maioricarum».

Ed. *Acta B. Raymundi Lulli*... colecta, digesta et illustrata a Joanne Baptista Sollerio... Antuerpiae, 1708, p. 29-36, y en *Acta Sanctorum iunii*, tom. V, ibid, 61-668. La mejor edición es la del P. B. de Gaiffier, en «*Analecta Bolandiana*» 48 (1930) 130-178, reproducida en *Obras literarias de Raimundo Lulio* (BAC, Madrid 1948) 46-77.

7. (153v.). *Titulus qui est scultus in tumba Magistri Raymundi Majoricis*. Raymundus Luli claudens pia docmata nulli orbe vadens aero patet hic sub marmore miro, hic nitet cum perceptit sine sensibus esse titulus ipse demonstrat quod ipse reverendus magister Raymundus Luli suum defunctionis diem consummavit in anno Domini MCCCXV.

8. (154). *Varias notas secundum Lobetum*.

9. (160v. y ss.). *Liber de significatione, de existentia et agentia*. Inc.: «Significatio est ens cui proprie pertinet significare...»

Expl. (f. 146v.): «Ad laudem... est generalis eo quia est de significationibus et est valde sociabilis cum aliis voluminibus librorum eo quia omnes libri procedunt per significationes. Ipse vero perfectus fuit in Monte Pessulano mense februarii anno 1303».

Inédito.—Bibl.: Av 102, Ca 44, Díaz 1824, Gl dh, HLF 228, Lo 3/31, Ot 101, Pl 126.

81]

116.Z.49. R. LLULL: *Compendium Artis Demonstrativae*.

S. XV. 342 x 237 mm, 69 ff, de pergamino, a dos cols. Iniciales iluminadas. Rúbricas en rojo. Calderones, unas veces en rojo y otras en azul. Sig. ant.: Bibl. Complutense Ildefonsina. Mss. latinos E 1. C 3. N 1. Enc. de piel y escudo del Cardenal Cisneros. Villa-Amil p 38, núm. 107.

Ed. Mag III (1722). RD 302.—Bibl. Av 24, Ca 21, Gl y, HLF 16, Lo 3/9, Ot 24, Pl 32, Díaz 1752.

82]

117.Z.24. R. LLULL: [*Varia opera latina*].

S. XV. Villa-Amil cree que es del XIV. 163 ff. numerados a lápiz. Los ff. 101-103 en blanco. Leira bastante confusa a plana entera. Las iniciales en blanco. Enc. piel con el escudo del Cardenal Cisneros. En el lomo hay una M. Sig. ant.: E 1. C 4. N 8 de la Bibl. Ildefonsina, y antes E.z. N 103. Villa-Amil, p. 21, núm. 65.

1. *Liber de ente simpliciter absoluto*. Falta el principio. Empieza: «puta in generalibus et corruptibilibus multo magis...». Cfr. bibl. 69, 5.

2. (f. 8v.). *Apostrophe ad Summum Pontificem* Inc.: «Ad probationem articulorum fidei...». Antes del incipit se encuentran los versos dedicados a Bonifacio VIII. Expl.: «quod arma clericorum sunt armis eorum nobiliora et fortiora. Perfectus fuit... Romae anno Domini MCC nonagesimo sexto...».

Muchas ediciones. Cfr. RD.—Bibl. Av 61, Ca 86, Díaz 1783-4, Gl bo, HLF 27, Lo 4/14, Ot 61, Pl 78.

3. (f. 27v.). *Liber de Deo*. Inc.: «Cum sit finis principalis propter quem homo...» F. 44 v.: De secunda parte huius libri. Inc.: «In hac secunda parte tratabimus de Domino nostro Ihesu Christo...» Expl. f. 54 v.: «honoratum, cognitum et amatum... explicit liber iste qui est de Deo et quare est de Deo... in civitate Maioricarum in mense decembris anno... MCCC». Ff. 54 v.—55 cuestiones.

Ed. MAG VI (1737). RD 302.—Bibl. Av 83, Ca 93, Díaz 1806, Gl en, HLF 47 y 176, Lo 4/20, Ot 84, Pl 106.

4. (f. 55v.). *Liber de natali pueri Jesu Christi*. Inc.: «Puer natus est nobis...» Expl.: «propter Filii amorem et totius Trinitatis honorem. Liber iste fuit in nocte Natalis inceptus et fuit perfectus et finitus Parisius ad honorem Dei in mense ianuarii anno Millesimo CCCX...».

Ed. Paris 1499 (RD 24 y 25) y en «Wissenschaft und Weisheit» 2 (1935) 311-324, et de Marianus Müller.—Bibl. Av 157, Ca 222, Díaz 1872, Gl fa, HLF 53, Lo 10/6, Ot 142, Pl 187.

5. (f. 65-80). *Liber lamentationis philosophiae*. Haec est visio quam ego Raymundus Barba florida vidi Parisius... Inc.: «Principi illustrissimo...» Expl.: «in bona spe posuit et Raymunds... Parisius mense febroarii anno Domini MCCC decimo.

Muchas ediciones. Cfr. RD.—Bibl. Av 161, Ca 189, Díaz 1875, Gl fd, HLF 55, Lo 7/8, Ot 145, Pl 191.

6. (f. 80). Notandi iuxta traditionem sanctorum quodquod quicquid est in Deo aut de Deo dicitur... Expl.: «Expliciunt termini theologales breves et multum utiles...».

7. (f. 83v.-85v.). Ut ad facultatem theologiam accedentes claram habeant notitiam... Expl.: «Expliciunt termini Petri de Candida.

8. (f. 86v.-100v.). [*Ars compendiosa inveniendi veritatem*] Inc.: «Hoc opus intitatur Ars compendiosa...» Expl.: «in quarta figura hoc quod non poterit intellegere in aliud. Explicit opus et ars brevissima et compendiosa compilata altissimae contemplationis anno Domini MCCLXIII die XIII juli in festo Sanctae Margaritae hora X diei».

Tal vez sea un compendio del *Ars compendiosa inveniendi veritatem* hecho por algún discípulo. Cfr. Av 1, Ca 13, Díaz 1739, Gl a, HLF 1, Lo /1, Ot 7, Pl 3. Ed Mag I (1721).

9. (104-139v.). *Liber de ente reali et rationis*. Inc.: «Quoniam intellectus est naturaliter defatigatus...» Expl.: «distinctionibus omnia sunt implicata. Ad laudem et honorem Dei finivit Raymundus librum

istum mense decembris in Vienna dum erat ibi Concilium generale... MCCCXI... Amen».

Ed. Mallorca 1745 (RD 332).—Bibl. Av 173, Ca 61, Díaz 1891, Gl fu, HLF 69, Lo 3/43, Ot 161, Pl 211.

10. (139v.-155). [*Liber de divina herentia*]. Inc. Divinam herentiam intendimus venari ad decem principia Artis generalis tenendo modum ipsius artis. Quae principia sunt haec: divina bonitas, magnitudo, eternitas, potestas, intellectus, voluntas, virtus, veritas, gloria et cum concordantia... Subiectum huius libri est compositum ex subiecto theologiae, quod est Deus, et subiecto philosophiae, quod est intelligibile, et hoc facimus ut iste liber sit theologicus et philosophicus...

Dividitur iste liber in quinque distinctiones. In prima investigabimus divinam eternitatem, in 2.<sup>a</sup> divinam Incarnationem, in 3.<sup>a</sup> creationem, in 4.<sup>a</sup> aliam vitam, in 5.<sup>a</sup> faciemus quaestiones.

Prima distinctio est divisa in novem ordinationes, 2.<sup>a</sup> in decem partes, sic de tertia et 4 distinctione. 5.<sup>a</sup> est divisa in quatuor partes...

Expl.: «per modum intelligendi et solvere omnes obiectiones quas infideles possunt facere contra sanctam fidem catholicam. Si autem aliquos errores in hoc libro... ignorantia dixi eo quia vere catholicus sum... Ad laudem et honorem Dei finivit Raymundus istum librum in civitate Viene in qua erat Concilium Generale mense januarii anno MCCCXI Incarnationis Domini Nostri Iesu Christi. Amen».

¿De qué obra de Ramón Llull se trata? El título que hemos puesto es ficticio. ¿Se trata del *Libre de predestinació* que Carreras da por perdido y que figuraba en el catálogo de la librería luliana de Barcelona de 1488?

11. (155v.-163). [*Liber physicorum novus et compendiosus*]. Inc.: «Cum agredi rerum phisicarum determinare...» Expl.: «adipisci. Ad laudem... finivit Raymundus Parisius mense febroarii qui inceptus fuit mense januarii die ultima sole eclipsante anno MCCC nono...».

Ed. Barcelona 1512 (RD 46), Mallorca 1745 (RD 332).—Bibl. Av 147, Ca 12, Díaz 1865, Gl et, HLF 60, Lo /9, Ot 134, Pl 178.

83]

117.Z.26. R. LLULL: *Disputatio heremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*.

S. XV. 200 x 138 mm. 191 ff. Las capitales están en blanco. Epígrafes y calderones en rojo. Sign. ant.: Biblioteca Complutense Ildefonsina. Mss. latinos E 3. C 4. N 8. Enc. piel con escudo del Cardenal Cisneros. En los ff. 5-10 se encuentra el índice de las cuestiones. La

última hoja contiene muchas y muy variadas anotaciones unas de carácter teológico y otras particular como una que se refiere a la ropa que llevó Juan Fenero y la última es una receta «para el dolor de las mulas (sic) e diente». Cfr. Villa-Amil, p. 20, núm. 64.

Inc.: «Raymundus Parisius studens...» Expl.: «in quorum custodia hunc librum comendavit. Iste liber finitus est in civitate Parisiensi anno... millesimo CCXC octavo octavis Assumptionis...».

Varias ediciones lats. Cfr. RD.—Bibl. Av 68, Ca 89, Díaz 1791, Gl bv, HLF 22, Lo 4/16, Ot 68, Pl 87.

L PEREZ MARTINEZ

## BIBLIOGRAFIA LULIANA Y MEDIEVALISTICA

### A

### RECENSIONES

S. TRIAS MERCANT, *Filosofía y Sociedad*, Instituto de Estudios Balearicos, Palma de Mallorca, Diputación Provincial, 1973, 200 págs.

L'ouvrage du professeur Sebastián Trias Mercant porte en sous titre: *Hacia una ecología del lulismo de la Ilustración*. Ce livre est donc une histoire du lullisme au XVIII<sup>e</sup> siècle, une histoire très nouvelle par sa conception, puisqu'elle se fonde sur une "écologie" de la pensée qui comporte tout à la fois une sociologie de celle-ci et une analyse de la langue dans laquelle elle s'exprime, ces deux "piliers méthodologiques" étant "complémentaires" (p. 15). L'analyse du langage n'est, en effet, qu'un moyen de comprendre une oeuvre philosophique. Il convient de reconstruire d'abord le "monde idéologique qui va alimentant peu à peu, mais progressivement, un système conceptuel" (*ibid.*).

C'est ainsi que le lullisme du siècle des Lumières "participe de toutes les effervescences qui ont dominé le XVIII<sup>e</sup> siècle, tant dans son aspect interne et national que "dans ses contacts et ses rapports avec l'Europe" (p. 18). La pensée lullienne, qui a subi des interprétations au cours des siècles, est devenue une "idéologie". Or, "l'idéologie, à la différence de la pensée pure, ne répond pas au comment du monde et de l'homme, mais s'intéresse au "pourquoi" et à "ce qu'on peut faire" (p. 21). Cette idéologie culmine au XVIII<sup>e</sup> siècle avec l'institution de l'Université lullienne de Majorque. C'est pourquoi, écrit l'auteur, "nous partons des faits et des institutions pour comprendre que la philosophie lulliste —primordialement au moment de la plus grande densité institutionnelle, à l'époque de l'Université lullienne—, ne dérive pas directement de la pensée pure de R. Lull, mais de l'institutionnalisation de cette pensée. Cela est de la plus grande importance, parce que cela permet un enrichissement et une re-création de la pensée primitive, en assimilant à chaque instant les valeurs et les intérêts idéologiques dans une interaction sociale qui ne peut se répéter" (p. 21). Car il est un fait que la philosophie des Lumières ne peut pas être considérée comme un commentaire en bas de page de la pensée de Lull, mais comme une re-création de celle-ci, con-

formément au modèle de son objectivation institutionnelle" (p. 22). Deux exemples le montrent. Le premier concerne les "Traité de philosophie lulliste" du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui ne répondent pas à la conception lullienne, mais à son "objectivation universitaire". C'est ainsi qu'on passe du schéma des sept arts libéraux, adopté par Llull dans son "Arbre imaginal", au schéma: logique-physique-métaphysique, conforme au cursus des Facultés de Philosophie au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le second exemple est significatif, lui aussi. C'est celui de "l'Art général", devenu au XVIII<sup>e</sup> siècle une "conférence", sorte de "technique méthodologique" dont l'institution remonte à 1637 (l'année même de la publication du "Discours de la Méthode").

Le corps de l'ouvrage comprend donc deux parties: I—*Hechos e Instituciones* (p. 27—123); II—*Razón pura y Razón cultural* (p. 125—180).

La première partie est divisée en quatre chapitres d'une grande densité, intitulés respectivement: I—*Ideología y Universidad*; II—*Pedagogía y dialéctica*; III—*Europeísmo y autenticidad*; IV—*Literatura y controversia*. Une analyse complète de ces chapitres ne peut entrer dans le cadre de ce propos. Mais deux remarques tirées du dernier chapitre témoigneront de la richesse de l'ouvrage du professeur Trías Mercant. La première remarque concerne l'antilullisme de Feijoo que l'auteur définit (p. 99—103) d'une façon rigoureuse, après avoir rectifié une erreur courante, à savoir que Feijoo ne se serait intéressé à Llull qu'à partir de 1742. En fait, Feijoo s'est intéressé à Llull dès 1733 et son antilullisme ne peut être qualifié d'occasionnel, —comme je l'ai moi-même écrit—, que si l'on entend par là "qu'il n'existe pas chez le P. Feijoo certains préjugés traditionnels ou des prédispositions déterminées d'ordre religieux ou personnelles contre la doctrine lullienne" (p. 101). Je crois, en effet, que c'est ainsi qu'il faut voir les choses: l'antilullisme de Feijoo est occasionnel "parce que la méthode lullienne lui donne une "occasion" d'exercer sur une matière particulière sa critique réformiste et antitraditionnelle" (*ibid.*). Ceci étant, on notera aussi que Feijoo est un représentant de "la raison empirique face à la raison sophistique de la tradition", tandis que "le lullisme des Lumières est restaurateur, avec un point de vue historico-critique" (p. 102). La deuxième remarque concerne les *vindiciae lullianae* du P. Pasqual qui, dans son oeuvre, résume "toute la polémique du XVIII<sup>e</sup> siècle" (p. 112). Publié en 1778 à Avignon, son ouvrage était probablement en chantier depuis un quart de siècle, et "la "Vita Lulli", qui figure dans le tome I des "Vindiciae", est un ajout postérieur, car elle n'entrait pas dans le projet primitif" (p. 113).

Dans la seconde partie, divisée en deux chapitres (V—*Hacia una ecología filosófica*; VI—*Lulismo e Ilustración*), Trías Mercant développe principalement l'idée que "le concept d'écologie permet de montrer que la philosophie et son milieu forment une unité, essentielle et existentielle, au point qu'une quelconque interruption conduit à la destruction du tout" (p. 144). L'historicisme réduit la philosophie au commentaire conceptuel d'une situation donnée (p. 145). Seule une écologie peut permettre de

comprendre "l'insertion réciproque du "logos" et de son milieu". Seule une écologie du lullisme peut rendre compte de sa fortune au XVIII<sup>e</sup> siècle comme idéologie, car "le lullisme comme idéologie est mort avec le XVIII<sup>e</sup> siècle" (p. 177).

Rest-il quelque chose du lullisme des Lumières, comme philosophie? C'est la question que se pose l'auteur pour terminer. Deux aspects de ce lullisme demeurent: la conquête du monde historique et l'union de la philosophie et de l'herméneutique (ibid). Certes, le lullisme du XVIII<sup>e</sup> siècle n'a pas une authentique philosophie de l'histoire, mais il constitue une approche sérieuse de l'histoire et de la philosophie (p. 178). C'est pourquoi "le lullisme critique du XX<sup>e</sup> siècle possède son archéologie dans le lullisme des Lumières" (ibid).

Tels sont quelques aspects d'un livre qui renouvelle à n'en pas douter notre connaissance d'un siècle particulièrement important pour l'histoire du lullisme. Un livre qui nous apporte des résultats féconds, grâce à cette écologie philosophique dont Trias Mercant s'est fait le défenseur convaincu et ardent.

Armand LLINARES (Grenoble)

FRERE, JEAN-CLAUDE, *Raymond Lulle (Le Doctor Illuminé)*, Paris, XVI, 1972, 285 pp.

Esta obra francesa sobre Ramon Llull forma parte de la colección "Histoire de personages mystérieux & des sociétés secrètes", que se publica bajo la dirección de Louis Pauwels.

El libro constituye, en realidad, una amplia visión—una visión de conjunto—, de Ramon Llull. Lo muestra, en efecto, en la época de Jaime I de Aragón, durante su juventud, en el monte de Randa; como autor de L'"Art général" y del libro "Arbre de sciència"; en su colegio de "Miramar" y a través del "Libre del gentil e los tres savis", que Frère califica de "premier grand livre oecumenique"; en sus viajes por Asia Menor, Africa del Norte y Andalucía; en su lucha contra los averroistas y en su presencia en Roma; en su presencia ante Celestino V, en Paris, la isla de Chipre, en Bugía..... Además, trata de su muerte, de las fuentes del pensamiento luliano, de sus relaciones con Duns Scot, de su relación con el Concilio de Viena y con la cuestión de los templarios; de la doctrina luliana y de sus aplicaciones; de Llull y las ciencias de su tiempo.....

Nos hallamos, pues, ante una síntesis relativa a la persona y a la empresa de Ramon Llull: una síntesis elaborada, principalmente con las obras lulianas del Dr. Armand Llinarés —el más destacado lulista francés de nuestros días— y de Sala Molins. También, con la ayuda de trabajos, de índole lulística, de Weyler y Lavina, Lorenzo Riber, Probst, Pasqual, Asín Palacios.....

J.C. Frère ha sabido ofrecer una descripción interesante y viva de la personalidad de aquel mallorquín inquieto y de ardiente celo por la causa del cristianismo. Pero llama la atención que un libro, escrito en esta época, caracterizada por el cultivo del lulismo científico, no pueda aportar un solo dato nuevo, ni saque a flote un pensamiento desconocido y digno de mención, como fruto del análisis directo de los escritos lulianos. Un período de este siglo, que ha celebrado el I Congreso Internacional de Lulismo (Formentor, Mallorca, 1960) y que publica una revista de investigación luliana (*Estudios Lulianos*, Mallorca, desde 1957), se extraña de que pueda correr de molde una nueva obra sobre Ramon Llull, donde no se recoja sino lo que han escrito otros, sin exceptuar inexactitudes: si no errores.

Más sorprende todavía que se señale que "Cet ouvrage a fait l'objet d'une thèse de doctorat soutenue en Sorbonne, le 1<sup>er</sup> juillet 1972".

El autor desconoce los trabajos publicados últimamente sobre bastantes de los puntos que trata. Por cuyo motivo, ni aún en la línea de pura sin-

tesis— puede ofrecer una visión lo más exacta posible de Ramon Llull. Incluso, a los cuarenta años de su fundación y de múltiples trabajos, ignora que exista la "Maioricensis Schola Lullistica" —cuya revista: "Estudios Lulianos" cita como entidad distinta de la "Sociedad Arqueológica Luliana", según él, "exclusivamente consagrada a búsquedas bibliográficas e históricas relativas a Ramon Llull", mientras que, como se sabe, en la actualidad, su campo de trabajo es la historia de Mallorca y también, la de las restantes Islas de las Baleares.

J.C. Frère afirma que Ramon Llull fue beatificado en 1419 (p.14). Sin embargo, jamás ha existido un documento papal de beatificación. Frère confunde la sentencia definitiva de la ortodoxia de los escritos lulianos con la beatificación de su autor.

Hoy, en virtud de los estudios medievales, se tiene un concepto claro y exacto del "racionalismo" cristiano de la baja Edad Media. Por consecuencia, extraña que Frère nos hable de un Ramon Llull "hardi jusqu'à friser l'hérésie" (p. 15).

La "Doctrina pueril" fue escrita en lengua catalana, y su título es, también catalán. Mas, según el autor, "Doctrina pueril" es el nombre latino (!) de la obra, la cual, según escribe (p. 35) fue compuesta "après sa conversion". Mas la verdad es que Ramon Llull la escribió unos veinte años después de haber cambiado de vida.

En virtud de aquel error histórico, se explican "Les folies de l'amour" que se describen inmediatamente después de haberse ofrecido un resumen del contenido de la "Doctrina pueril" (pp. 38 ss.). Pero lo cierto es que fue escrita cuando su autor no pensaba sino en servir a Cristo, en padecer el martirio y en traer todos los pueblos a la unidad del cristianismo.

El autor de la *Vita coetanea* refiere que Ramon Llull visitó a San Ramon de Penyafort. Sin embargo, no existe prueba alguna documental de la respuesta que Frère pone en labios del famoso Fraile Predicador, hoy santo de la Iglesia (p. 54). Son unas palabras, realmente, teatrales, que la historia no suscribe.

En el texto original de la "Vita coetanea" se alude al peregrinaje de Ramon Llull al Santuario de Notre Dame de Rocamadour y a Santiago de Compostela. Pero nada se dice de su estancia en Montserrat, que el traductor de aquella debió confundir con Rocamadour.

Esto explica que el autor de la obra que reseñamos, ignore la peregrinación de Ramon Llull al santuario francés, y afirme que fue al santuario catalán (54-55).

Sin intentar siquiera ofrecer una explicación de las "illuminations du mont de Randa", relaciona con ellas el *Libre de contemplació en Déu* (p. 62), obra de un alma serena, que siente el dolor de los pecados y se inflama de amor a Dios. Por otra parte, se refiere a "l'illumination pour

le "Gran Art", que sitúa cronológicamente, en el año 1274 (p. 63) sin aclaración alguna sobre su naturaleza.

La Bula de confirmación de *Miramar* no fue extendida, como señala Frère, (p. 78) el 16 de noviembre de 1276, sino el 17 de octubre. Desconoce (p. 79) los recientes estudios, según los cuales el "Liber Alchindi" y el "Liber Teliph", que Ramon Llull menciona en su "Liber de fine", no fueron escritos por él.

Declara que "le Livre du gentil et des trois sages" est le plus important de ceux que Lulle écrivit pendant cette période" (p. 81). Mas al mismo pertenece el *Libre de contemplació en Déu*, que ocupa el primer lugar entre todos los escritos del polígrafo medieval.

Afirma que Ramon Llull obtuvo de Nicolás III (1277-1280) el envío de cinco misioneros —precisamente— a Tartaria (p. 96). Sin embargo, la primera prueba documental de la presencia de Ramon Llull en la Curia Romana, la señala en 1287, a raíz de la muerte de Honorio IV (1287). Por otra parte, no era Ramon Llull el único, en la Iglesia, que trataba de lograr que la Sede Apostólica se interesase por la evangelización de los infieles. Efectivamente, en 1277, los Papas ya habían enviado misioneros con aquella finalidad; y nada obliga a suponer que las ordenaciones misionológico-lingüísticas de Nicolás III y Honorio IV guarden relación alguna con Ramon Llull, como Pasqual sostuvo. Un suceso de tal índole habría sido narrado por el biógrafo coetáneo o referido en una que otra página luliana.

Ese "Livre sur la conquête du saint sépulcre" que J.C. Frère supone escrito alrededor de los años 1282-1283 (p. 103) —dato que toma de Fr. Pasqual— no fue escrito sino en 1292, estando en Roma, a donde no pudo marchar —como señala el mismo autor (p. 113)— el año 1288, porque durante el bienio 1288-1289 se hallaba enseñando en París.

La *Petitio Raymundi pro conversione infidelium* no fue presentada a Celestino V después del 5 de julio de 1295 (p. 120), sino antes del 14 de diciembre de 1294. Y, antes de elevar al "Liber Apostrophe sive Liber de Articulis sacrosanctae et salutiferae Legis christianae" "au nouveau pape" (p. 127) —de hecho se lo elevó año y medio después de su elección— le presentó (1295) una petición parecida, pero no idéntica, a la que elevó a Celestino V, y de la que el autor no habla siquiera, a pesar de mencionarla en su "Tableau synoptique de la vie de Raymond Lulle" (p. 277) y de atribuirle al año 1296.

Frère trata de las relaciones de Ramon Llull y Duns Scotto (p. 149 y ss.); pero ignorando que el primero afirmara la Imaculada, en el "Liber principiorum theologiae", alrededor del año 1275, cuando el escocés, de todos modos, —se discute la fecha de su nacimiento— se hallaba en la infancia. Como ignora que París escuchara la tesis inmaculista de labios del mallorquín, en 1298, o sea años antes de que Duns Scot llegara a la Sorbona.

A Ramon Llull el Concilio de Vienne le interesaba, mirando a sus propósitos relativos a la conquista de Tierra Santa. Pero con relación

a la disolución de los templarios (p. 154), hay que precisar que no se adhirió positivamente a los deseos de Felipe el Hermoso, sobrino del rey Jaime II de Mallorca; sino que, por razón de la postura de aquél, guardó silencio y pidió al Concilio que, en el caso de que aquella Orden militar fuese disuelta, sus bienes no pasaran a manos de clérigos ni de príncipes. Lo que Ramon Llull quería, de verdad, era la unificación de todas las Ordenes Militares existentes.

Ramon Llull presentó su memorial al Concilio de Vienne. Lo extraño es que Frère cite, simplemente, como fuente el "*Liber de ente* (de l'Étre)", siendo así que Ramon Llull escribió cuatro libros "De ente: "De ente absoluto," "De ente infinito," "De ente reali et rationis" y el "*Liber de ente simpliciter per se et propter se existente et agente*" (llamado también "De per seitate et finalitate Dei).

Frère, ciertamente, se refiere a este último. Pero, por no haber citado más, y tratándose de una obra inédita, es de suponer que toma el texto de las "Ordinaciones" propuestas por Ramon Llull al Concilio, del P. Pasqual, quien —como tampoco Mn. Galmés— no conoció el Paris. Nat. Lat. 15.450, publicado en 1934 por el Fr. Ewald Müller, O.F.M. en su obra "*Das Konsil Von Vienne*" (693-697). Por aquel motivo, el lulista cisterciense tomó el texto de dichas "Ordinaciones" de Salzinger.

En resumen: Una descripción amplia y detallada, pero poco crítica, de la personalidad y de la empresa de Ramon Llull: una semblanza, que se lee con atención y hasta con agrado, de uno de los hombres más apasionantes de aquella baja Edad Media; pero de pinceladas, a veces, ligeras.

La obra no pasa de ser un ensayo, porque no aspira a ser más. Pero un ensayo, de cuya lectura se sacará un concepto bastante exacto de quien era Ramon Llull, a pesar de las apuntadas inexactitudes históricas.

Es curioso que el autor, en el transcurso del texto, ignore, a veces, lo que, al final del libro, consigna, en su "*Tableau synoptique*". Una prueba de que, a pesar de hallarnos ante una obra interesante, no ha sido debidamente meditada.

Con todo, tendrá muchos lectores y contribuirá a la divulgación de la figura de Ramon Llull.

GARCÍAS PALOU

LLINARES, A., *Remarques sur les formes du symbolisme lullien*. "Traza y Baza"; 3 (1973). pp. 27-44.

Hablar de simbolismo es situarse inmediatamente en un doble plano: El del nivel del habla y de la expresión, matizando el proceso retórico del autor a través del cual ha concretado y generalizado, a la vez, su propio pensamiento. El del nivel de la comprensión, aportando una actitud hermenéutica mediante la cual el lector quiere alcanzar, por medio del símbolo, el pensamiento del escritor. En esta doble actitud se sitúa el profesor Llinarès frente a la obra de R. Llull, esbozando "algunas notas" que le permitan adentrarse en la "selva" de los símbolos lulianos y le ayuden a él y a nosotros, a "recorrerla" con un sentido de comprensión.

Llinarès lleva a cabo su propósito recopilando, ordenando y clasificando, primero, los símbolos lulianos dispersos por la obra de Llull. Parte del *Libro de contemplación*, resumiendo una tipología simbólica según cuatro apartados: simbolismo numeral, simbolismo literal, simbolismo del árbol y representaciones alegóricas. A continuación, extiende este simbolismo a otras obras y hurga en ellas con el fin de descubrir el hilo luliano de una sistematización simbólica en estructuras complejas. Se refiere ahora al simbolismo combinatorio —no solamente literal, sino también figurativo—, al simbolismo jerárquico, al simbolismo lineal, a la alegoría y a la fábula o ejemplo.

En un segundo intento —mejor, en conjunción con la misma clasificación antes esbozada— busca Llinarès la hermenéutica de la simbología luliana. En otras palabras: Llinarès desanda el camino que llevó a Llull al uso de aquellos símbolos y, a través de esta técnica, nos ofrece el sentido del pensamiento de Llull como "organización simbólica del universo" y como "aventura del hombre" por captar en aquella realidad visible y la verdad de un mundo superior. El hombre aparece así como un "ser-dividido" en un universo contradictorio. Y esta es su tragedia y su aventura, porque es, constitutivamente, "homo-viator" y "homo-patrius". La hermenéutica de Llinarès le ha llevado a descubrir la intención de Llull de ofrecer a este hombre aventurero la posibilidad de concebir el mundo "del-más-allá" gracias a la estructuración simbólica del mundo "del-más-acá".

¿Podrían ser las "observaciones" de Llinarès sobre las "formas del simbolismo luliano" un modelo de lectura de la obra de Llull? El autor no se plantea siquiera la cuestión; pero creemos que nos ha ofrecido realmente un método de aproximación al pensamiento de Llull, digno de ser tenido en cuenta.

LLADO y FERRAGUT, J., *Historia del Estudio General Luliano y de la Real y Pontificia Universidad Literaria de Mallorca*, Ediciones Cort, Palma de Mallorca; 1973, pp. 362.

La obra de J. Lladó va precedida de un Prólogo de J. Salvá y de un breve estudio sobre el ambiente ideológico de la Universidad Luliana por S. Triás Mercant. El cuerpo de la obra consta de dos partes bien delimitadas. En la primera, se recogen, en XIX capítulos, la historia y los acontecimientos en torno al Estudio General Luliano, y ésta es la única unidad, estructural justificante, ya que nada tienen que ver la Universidad Luliana del siglo XVIII con la simple localización espacial de la Facultad de Filosofía y Letras actual en el edificio reformado de la antigua Universidad.

La obra de J. Lladó constituye una recopilación y ordenación de datos, imprescindible para quienes quieran aproximarse a la hermenéutica de nuestra cultura universitaria y a la explicación sociocultural de la Mallorca del siglo XVIII, principalmente.

La segunda parte viene a apoyar nuestra afirmación anterior. En efecto, es la transcripción de documentos de muy diversa procedencia y contenido, aunque el cuerpo principal haga referencia a la Universidad. En este caso, hubiera sido mejor todavía exhumar ordenadamente el archivo de la Universidad.

En suma, la obra de J. Lladó es una gran obra de erudición, que deberán tener en cuenta los que, en futuras investigaciones, quieran trazar la historicidad y la sociología ideológica de la Universidad Luliana.

S.T.

MICHAUD-QUANTIN, P., *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*, Edizioni dell'Ateneo di Roma, Roma, 254 pp.

Es manifiesta la necesidad de contar con el significado exacto de la terminología filosófica de un autor para la investigación de su pensamiento. Mas para conocerlo es preciso analizar los diferentes textos —palabra por palabra— bien sea de un autor o de varios autores de una época, si lo que se pretende es conocer la terminología de un período de la historia de la teología, filosofía, derecho moral etc.

Un estudio terminológico ahorra mucho tiempo a los estudiosos y es, en realidad, un utilísimo instrumento de trabajo.

El libro que presentamos, es el quinto volumen de su *Lessico intellettuale Europeo*, cuya finalidad es ofrecer estudios de investigación histórica sobre el significado de los términos de mayor importancia dentro del campo intelectual.

Los catorce trabajos que encierra la presente obra, encierran la significación que han tenido, dentro de la Edad Media, una serie de términos.

filosóficos, y, además análisis de términos psicológicos de San Anselmo de Cantorbery, la noción de ley natural en Roberto de Grosseteste, las categorías sociales en el vocabulario de los canonistas y moralistas del s. XIII.

De todo esto se deduce que el libro no es un vocabulario filosófico medieval, como podría parecer a la luz del título, sino un conjunto de estudios sobre el significado doctrinal de una serie de términos que usó la Edad Media.

La obra responde a la fama que goza su autor —miembro del *Centre de Recherches et de Confrontation sur la Pensée Médiévale*— en el campo de la investigación Medieval.

S.U.

VALDEALLANO, L.G., *Orígenes de la burquesía en la España medieval*, Espasa Calpe, Madrid, 220 pp.

El Dr. Valdeallano es de sobras conocido como historiador y medievalista, porque sus importantes trabajos publicados hacen honor a su condición de discípulo de Menéndez Pidal y Sanchez Albornoz.

En esta obra presenta un tema poco explorado, ya que, generalmente, ha sido tratado con poca detención.

El Dr. Valdeallano, en cambio, lo trata minuciosamente y con una amplia documentación, para estudiar el origen, las causas y el proceso de formación de la burgesía de España en la Edad Media.

Saca la conclusión de que tuvo una evolución no muy uniforme, por razón de la diversidad cultural de nuestro pueblo en aquel período de nuestra historia.

N.S.

F.J. DA GAMA CAEIRO, *Santo Antonio de Lisboa*, vol. II: *A Espiritualidade Antoniana*, T. I: *Os Grandes Temas da Doutrina Mística*, Lisboa, 1969, XL-273 pp.

Este volumen es continuación del titulado *Santo Antonio de Lisboa*, publicado en 1967, que fue condecorado con el Premio *Occidente*.

El Prof. Dr. Gama Cairo, "Magister" de esta "Maioriscensis Schola Lullistica" es una verdadera autoridad en temas relativos a Santo Antonio de Lisboa, como lo es en el campo de las huellas del lulismo en Portugal.

El autor añade al vol. I —dedicado a los ambientes de formación de San Antonio y a su obra literaria— un estudio sobre las relaciones que él descubre entre la doctrina espiritual del Doctor de la Iglesia y el franciscanismo de su época; y se analizan los influjos que pudo recibir de Ramon Llull, Alonso de Madrid, Bernardino de Laredo, San Juan de la Cruz y Fray Juan de Anjos.

El San Antonio del Dr. Gama Caiero no es únicamente el santo que venera el pueblo, sino principalmente el Doctor, místico y científico. Esa "síntesis doctrinal antoniana" que ofrece, constituye una expresión de sus profundos y amplios conocimientos del pensamiento antoniano, que ha hallado en obras desconocidas.

En resumen, una obra que justifica una vida científica.

G.P.

MARJORIE REEVES, *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages (A Study in Joachimism)*, Clarendon Press: Oxford University Press, 1969; pp. XIV + 574, £ 5.00.

El italiano Gioacchino da Fiore (c. 1135–1202) es una de las figuras más interesantes en la Edad Media, antecedente en el tiempo a nuestro Ramón Llull, pero tan curioso como éste, y tan renombrado también en sus propios días, a la vez que en los siglos entonces venideros. La influencia de sus libros proféticos duró hasta el siglo diecisiete, a pesar de lo discutido que había sido todo su ideario. Cuantos le conocieron en vida reconocieron la fuerza de su personalidad y la mágica intoxicación de sus ideas. Favoreciéndole cuatro Papas; pero su propia orden religiosa original (la cisterciense) le denunció como prófugo, y, antes de que hubiesen transcurrido sesenta años de su muerte, la fundamentación de sus doctrinas había sido condenada como herética por la Comisión de Anagni. San Buenaventura le rechazó como simplex, Santo Tomás de Aquino consideró a sus profecías como meras conjeturas (falsas algunas, otras acertadas), y sin embargo se nos le encontramos colocado firmemente en el *Paradiso* por el Alighieri.

Su filosofía de la historia (bien curiosa, por cierto) ejerció una influencia considerable sobre muchos pensadores del medioevo, pero es sólo, en estos últimos veinte años, que hemos empezado a comprender la verdadera naturaleza de su filosofía y la importancia de la influencia que ejerciera. Esta nueva comprensión de su ideario e importancia la debemos principalmente a dos personas; la Dr. Beatrice Hirsch-Reich y la Dra. Marjorie Reeves, quienes publicaron una edición de su *De Septem Sigillis* en 1954 (*Recherches de Théologie a ancienne et médiévale*, XXI, pp. 239–47) y —en colaboración con L. Tondelli— una bellísima edición de su famoso *Liber Figurarum (Il Libro delle Figure dell'Abate Gioacchino da Fiore, Vol. II, 2ª ed. Torino, 1954)*, amén de numerosos artículos en distintas revistas. Después de la muerte de la Dra. Hirsch-Reich, Marjorie Reeves siguió por el camino que habían emprendido juntamente, y el estudio magistral de la influencia del abad profético que aquí reseñamos, es el fruto de sus extensas investigaciones.

Este libro constituye una importantísima contribución a nuestros conocimientos del pensamiento medieval, comparable, en el campo del joaquinismo, al libro de Hillgarth, p.e., en el campo de los estudios lulianos. Ambos están fundamentados sobre investigaciones muy originales y profundas, extendiéndose desde el centro temático de sus respectivas tesis a un examen minucioso de toda clase de pormenores periféricos de sumo interés. El libro de Marjorie Reeves se divide en cuatro partes, dedicadas, respectivamente, a la reputación de Gioacchino a lo largo de los siglos, a los nuevos hombres y movimientos espirituales inspirados directa o indirectamente por su ejemplo o sus ideas, a la influencia de sus profecías tocantes al anticristo y al último emperador mundial, y al tema del Papa angélico y la *renovatio mundi*. Siguen apéndices tocantes a la autenticidad de las obras escritas por o atribuidas a Gioacchino, a una serie de profecías menores asociadas al movimiento joaquinista, y a determinados ejemplos de antologías proféticas en diecisiete códices manuscritos que datan de los siglos XIII, XIV y XV: acompañan dos impresionantes bibliografías de fuentes impresas y manuscritas. En su conjunto, el volumen es monumental, y no sólo por su tamaño y proporciones sino por la alta categoría de la labor interpretativa que en ella se ha llevado a cabo.

El tema central es, necesariamente, la visión histórico-profética de Gioacchino y sus persecuciones en el pensamiento posterior. Los hombres, tal como no pueden dejar de preocuparse por su pasado, jamás podrán dejar de preocuparse por su futuro. El tema de sus actitudes con respecto a este futuro es un tema común a todas las épocas, pero varía radicalmente según la visión que se tenga de tal o cual época de la predictabilidad de las cosas venideras: hoy día, nuestras predicciones o son científicas o lo pretenden ser, pero la materia de este libro tiene que ver con una actitud esencialmente providencialista que creía no solamente que el futuro se desarrollaría según la voluntad divina sino que dicha voluntad había grabado de antemano, en la historia de lo ya sucedido, señas infalibles de lo que estaba por venir, dando además a ciertos individuos privilegiados el don de la iluminación profética que les permitiría instruir a sus contemporáneos. Hasta cierto punto, era una visión determinista, pero el futuro se iba a desarrollar libremente, sin embargo, según la actuación de los individuos, en su rumbo hacia dos cosas que irían llegando inexorablemente con el transcurso del tiempo: el advenimiento del anticristo y, al final del tiempo, el juicio final. La "iluminación" joaquinista tenía que ver con la progresión del tiempo hacia esta doble culminación, y a su base estaba la doctrina de los tres *status* del tiempo.

Es una doctrina tan trinitaria como cualquier aspecto del gran sistema trinitario luliano: disponemos de los dos Testamentos, el Antiguo y el Nuevo, y son como el Padre y el Hijo, y de la reflexión sobre ellos (guiada por el don de la iluminación divina) procederá el *Spiritualis Intellectus*; hemos pasado por dos *status*, el del Antiguo Testamento que cuenta sesenta-y-tres generaciones, y el que termina con San Benedicto, contando otras sesenta-y-tres; y el *Spiritualis Intellectus* nos informa sobre la pro-

cesión gradual del tercero que irá desde San Benedicto hasta la *Consummatio Seculi* y que no sólo sigue a los dos anteriores cronológicamente, sino procede de ambos tal como procediera la Tercera Persona del Padre y el Hijo juntamente; de modo parecido, cada *status* tiene su *ordo* correspondiente, el *ordo conjugatorum* iniciado por Adán, el *ordo clericorum* simbolizado por Isaías, y el *ordo monachorum*. Complica la visión una interpenetración de dos sistemas de simbolismo numérico: el trinitario y el binario. De ahí que la tercera *ordo* tenga una doble iniciación (la primera *initiatio* en que procede del Padre, en Elías; y una segunda, del Hijo, en San Benedicto); pero la *ordo monachorum* corresponde de una manera especial al Espíritu Santo, y suya será el *status* en que vivimos y vivía Gioacchino. En toda la visión histórico-profética de Gioacchino se va conjugando esta doble interpretación trinitario-binaria del desarrollo de los tiempos hacia la *Consummatio Seculi*.

Ahora bien, un profeta no solamente predice al tiempo venidero: su intervención profética puede contribuir a crearlo. Marjorie Reeves investiga detenidamente hasta qué punto el gran desarrollo de las ordenes monásticas en los siglos XIII al XV fue influido por las ideas que Gioacchino había expuesto sobre la naturaleza de la *ordo monachorum* y el tipo de profunda espiritualidad que la habría de caracterizar; concluyendo que el desarrollo no se debía en sí a influencias joaquinistas (sino que Gioacchino había sabido hacer una muy profunda diagnosis del estado de la Iglesia en su tiempo y las tendencias que se habrían de manifestar en ella) pero que la concordancia entre los hechos y las profecías contribuyeron a apoyar la fama de Gioacchino, de modo que el resto de sus profecías fueron tomadas mucho más en serio. Estas influyeron sobre todo entre los espirituales franciscanos y los fraticelli, pero hubieron de influir sobre la vida y la espiritualidad no sólo de otras órdenes también, sino sobre diversos movimientos espirituales populares; y, llegando el pleno siglo XVI, no dejaron de haber jesuitas que viesen en la Compañía misma la plena realización de la visión joaquinista de una *ordo monachorum* que sabría relacionar las vidas activa y contemplativa a la vez cosechando almas por vía de la evangelización y profundizando su propia espiritualidad. Sobre todo esto, Miss Reeves tiene cosas muy juiciosas que decir en la segunda parte de su libro, que representa una contribución interesantísima a nuestra comprensión de las fuerzas que contribuyeron a las direcciones tomadas por la espiritualidad cristiana desde la fundación de los Frailes Menores y Predicadores hasta bien entrada la época de la Contrarreforma.

En las secciones ya consideradas, el interés rebasa los límites de la historia de las ideas para profundizar nuestra comprensión del desarrollo de movimientos espirituales que siguen jugando un gran papel en la iglesia de nuestros días. Las dos últimas partes, tocantes al anticristo y el último emperador, y al papa angélico y la renovatio mundi tiene un interés más bien propiamente histórico. Pero para los lulistas ha de ser de suma importancia el examen minucioso de la interpretación joaquinista que se diera

al Papa Celestino V, el papa hermitaño, el cual devino súbitamente el prototipo del papa angélico que habría de aportar consigo hacia el final del tercer *status* la renovación mundial tan pregonada en los libros proféticos de Gioacchino. Miss Reeves dedica igual atención a otras interpretaciones joaquinistas histórico-políticas de los sucesos ocurridos en siglos posteriores, evaluando equitadamente todo tipo de obras y de opúsculos en los cuales pueden discernirse las repercusiones de ideas de Gioacchino, hasta llegar a los pensadores de la Reforma y de la Contrarreforma, encontrando en ambos grupos señas de sus respectivas maneras de interpretar la historia de la iglesia católica también contuvieran reflejos del pensamiento joaquinista.

Su libro es, en suma, un brillante análisis de una manera de pensar sobre la historia la cual es esencialmente *medieval*: esencialmente mitológica. La mitología de la historia que las obras de Gioacchino da Fiore proporcionan a sus secuaces y sus sucesores resultó atractiva por una gran variedad de razones, todas examinadas, a la vez, sugestiva y sabiamente por Miss Reeves. En lo esencial, su encanto estribaba en la bella simetría intelectual del diseño que él creía discernir en el pasado y el presente y, en la procesión de lo futuro del pasado y presente juntamente; aunque sea una manera de pensar ya sin vigencia, su encanto no deja de atraernos todavía. El estudio de Marjorie Reeves puede hacernos comprender a fondo cómo y cuándo y por qué aquel encanto obró sobre nuestros predecesores durante varios siglos. Lo que nos queda por hacer ahora, como estudiosos del lulismo, es ver cómo se conjugaron las corrientes joaquinista y luliana durante el mismo período.

St. Catherine's College,  
Oxford.

ROBERT PRING-MILL.

FRITZ JOACHIM VON RINTELEN, *Values in European Thought*, Ed. Universidad de Navarra, S.A., Pamplona, Spain, 1972. 565 p

El autor anuncia desde el prefacio —por lo que a este volumen lo inscribe como I de su obra— su propósito de publicar otro tomo para extender hasta nuestros días sus investigaciones; el hecho de que las cuestiones sobre los valores tienen una importancia extraordinaria en nuestro tiempo, en especial entre la juventud, le anima a ello. Afirma que su trabajo es una ampliación y puesta al día de su obra en alemán *Der Wertgedanke in der Europäischen Geistesentwicklung* (1932).

En primer lugar, plantea el problema de la naturaleza e investigación sobre los valores; su relación con el Ser, sus clases: valores culturales en general, valores estéticos y religiosos.

Con erudición sólidamente fundada en citas innumerables, se dedica al análisis de los valores, de su relación con la Historia, también en las esferas culturales no europeas, desde los métodos socráticos y platónicos

de la antigüedad, pasando después a Aristóteles y demás filósofos y escuelas que oscilaron y se complementaron referente a sus concepciones dualísticas, idea de Dios y formas de conocimiento.

Las nociones de valor, en la primitiva cristiandad, con referencia a la fe: la filosofía como conocimiento servil de la concepción cristiana del amor; el simbolismo cristiano, el valor central de Dios, el sentido de comunidad y su actitud referente a la Naturaleza, son los temas histórico-filosóficos con que nos introduce en la Edad Media, cuyas doctrinas, en su concepción de los valores, son derivadas de las corrientes patrísticas, en especial de las doctrinas de S. Gregorio de Nisa, del Pseudo-Dionisio Areopagita y S. Agustín, todo relacionado y acotado con citas valiosas que demuestran su interdependencia y constancia en el nuevo sentir referente a Dios y al mundo, para desembocar en el nominalismo hasta llegar al misticismo.

Analiza con esmero las escuelas agustinianas y tomistas de la Alta Edad Media, especialmente las relaciones entre inteligencia y voluntad, y así se introduce en las raíces de la era moderna: analiza el sobrenaturalismo, la ética y el misticismo de Eckhart y sus valores éticos.

Termina examinando las transformaciones modernas, pasando la desintegración de la visión medieval del mundo a la división del mismo en exterior, interior y religioso. Establece los valores básicos de las sucesivas edades, examinando el desarrollo actual de los valores en su sentido axiológico.

Es una obra de trabajo importante, densidad y precisión admirables y que hace ver las variaciones y repeticiones de los conceptos básicos de la Filosofía con relación a Dios y al conocimiento del mundo: estabilidad con dinamismo y acción con raíces de estabilidad, o sea, que toda energía tiende a ser una forma estable y esta pasa a ser una operante actualidad.

Su lectura nos ha complacido y enseñado muchas e insospechadas relaciones y dependencias. Sólo en la pag. 411 nos ha decepcionado la cita del himno de Sto. Tomás "Adoro te devote..." en sentido excesivamente amplio, como también que ni Ramon Lull, ni siquiera uno de sus discípulos hayan merecido la más leve mención, en este libro, que al parecer, se hubiera enriquecido con referencia al tema de los valores con sus relaciones filosófica y mística entre el intelecto y la voluntad con relación a Dios, de no haberse prescindido de la aportación lulista en este tema tan ampliamente documentado.

R. CALDENTY PROHENS.

## BIBLIOGRAFIA MEDIEVALISTICA

## B

## NOTAS BIBLIOGRAFICAS

SEBASTIAN, PROF. SANTIAGO, *Arquitectura del protorrenacimiento en Palma*. Mayurqa 6 (1971) p. 5-33.

Interesante estudio de los ejemplares del Protorrenacimiento en Palma, que lleva al autor a las siguientes conclusiones: La importancia de los grutescos, la monumentalización de un púlpito en la catedral, la creación de la fachada del palacio Dezcallar, interés por la arquitectura parlante, como atestiguan la fachada del palacio Dezcallar y la Casa Oleza.

La influencia del Renacimiento italiano se manifestó en Palma tardíamente, a pesar de la cercanía y de las continuas relaciones comerciales con aquel país. Y lo hizo a través del púlpito de la catedral y de las decoraciones inspiradas en fuentes grabadas. Canalizó esa influencia el aragonés Juan de Salas, verdadero introductor del Renacimiento en Palma. La fachada del palacio Dezcallar, la primera de la ciudad, parece indicar la pre-

sencia en Palma de un buen arquitecto, que resta desconocido. Los elementos simbólicos habrá que relacionarlos con el ambiente humanista de Palma en el siglo XVI.

Antonio Oliver, C.R.

SEBASTIAN, PROF. SANTIAGO, *La exaltación de Carlos V en la arquitectura mallorquina del siglo XVI*. Mayurqa 5(1971) p. 99-113.

Carlos V tuvo que usar mano férrea para poner paz en el levantamiento foráneo de Mallorca. Veinte años después, la isla recibía con alborozo el autor de su paz. La visita del Emperador fue motivo para la exhibición de un amplio repertorio plástico y literario, que constituye la página más brillante del Renacimiento en Mallorca. El autor estudia la serie de arcos triunfales levantados el año 1541, con motivo de la visita imperial, y la Casa Juny, construída en 1529.

Antonio Oliver, C.R.

LOMBARD, M., *L'Islam dans sa première grandeur (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)* Paris, Flammarion, 1971, 245 pp.

Lombard estudió el momento de oro de la civilización musulmana, y su importante estudio se edita, ahora, póstumamente, con la ayuda de varios amigos y colaboradores.

La mayor parte del volumen se destina a presentar la estructura espacial que explicó y condicionó el momento histórico de grandeza del Islam.

Se insiste en su potencia monetaria, en las posibilidades de su ritmo urbano, en la organización laboral, en los intercambios comerciales.

El gráfico amplio y exacto que se ofrece valora en gran medida el libro.

HUGHES DE SAINT VICTOR, *Six opuscules spirituels*, Ed. du Cerf, Paris, 1969, 144 pp.

Este volumen de "Sources chrétiennes" —el 28— ofrece un texto crítico de los seis opúsculos siguientes de Hugo de San Victor: *De meditatione, de verbo Dei, de substantia dilectionis, Quid vero diligentum sit, De quinque septenis, De septem donis Spiritus Sancti*.

Robert Baron, Canónigo y gran conocedor de Hugo de San Victor nos deja, en la introducción, una prueba de su gran competencia.

La obra salió, cuando él ya había muerto.

ALESSANDRO GALUZZI, O.M., *Origin dell'Ordine de' Minimi*, Ed. Lateranense, Roma, XXVII-195 pp.

He aquí un trabajo de índole histórica, en el que se reconstruye el ambiente y las circunstancias en las que nació la Orden de los Mínimos.

De manera particular, se pone de relieve el ideal religioso de San Francisco de Paula, señalándose su verdadera intención, a la luz de textos y documentos.

Estos revelan los motivos históricos que aconsejaron la fundación de la nueva Orden, lo cual contribuye, en gran manera, a la causa de la renovación de la misma, de conformidad con las enseñanzas de Vaticano II.

AUTORES VARIOS, *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, vol. III (Siglos XIII-XVI), Ihte, Salamanca, 1971, 656 pp.

En este volumen se publican algunos trabajos del II Congreso Internacional de Historia de las Ciencias Eclesiásticas de España, celebrado en Salamanca en 1970.

Se ofrecen estudios sobre la literatura o bibliografía de las órdenes religiosas en la Edad Media los cuales corren a cargo de los profesores L. Robles y R. Hernández para los Frailes Predicadores de la Corona de Aragón y Castilla. I. Vázquez cuida de los Frailes Menores. E. Llamas presenta la de los Mercedarios. Finalmente, I. Rodríguez la de los espiritualistas

españoles.

Es indiscutible que, hoy por hoy, es la mejor que, en su campo, tenemos en España; y es indispensable para el estudio de las Ordenes religiosas, en España, en la Edad Media.

WACHTER, M. DE, *Le péché actuel selon saint Bonaventure*, Edit. Franciscaines, Paris, 1967, 366 pp.

Según el autor, el presente estudio se sitúa en la corriente actual de la reflexión teológica sobre el pecado actual, y trata de los precedentes del pecado en San Buenaventura, para, luego, ampliar todas las cuestiones referentes al pecado mismo.

Se nos ofrece un tema muy luminoso, que será aprovechado por los historiadores de la teología.

JACQUES HEERS, *El trabajo en la Edad Media*, Ed. Columba, Buenos Aires, 142 pp.

La Edad Media influye en la edad de la técnica y del progreso; y de ahí su interés para los historiadores de la civilización, en sus diferentes aspectos. Heers, por ejemplo, enfoca su estudio en función de las estructuras sociales, de las relaciones de hombre a hombre...

Un libro que enseña a comprender el esfuerzo del hombre por la conquista del bienestar social.

LECLER, J.-VELKORFF, M.F., *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, Edit. Du Cerf, Paris, 1969, e vol.º, 199 y 195 pp.

Esta obra muestra que el tema de la libertad religiosa no es de hoy,

sino que el problema ha existido siempre; ya que desde el principio, del cristianismo, hubo quien se movió a dejar su religión para abrazar otra, contra la voluntad de la autoridad competente. Baste saber que los príncipes cristianos sentían la obligación de no permitir que en sus estados penetrara religión alguna distinta de la católica.

En estos volúmenes se resume la historia de la libertad o tolerancia religiosa desde el principio del cristianismo hasta el s. XVI, fecha trascendental en esta cuestión.

Los autores ofrecen textos de los grandes defensores de la libertad religiosa y señalan el Edicto de Nantes (1598), como fecha clave para dicho problema.

SCOT, J., *Commentaire sur l'Evangile de Jean*, Ed. du Cerf, Paris, 1972, 402 pp.

A muchos llamará la atención la aparición de un comentario bíblico, original de Escoto Eurígenes o Juan Erígena.

La edición del texto del famoso autor del medioevo va precedida de una introducción y va seguida de amplios índices.

El comentario se ofrece en latín y en francés.

Este comentario fue usado por Santo Tomás de Aquino.

V. BELTRAN DE HEREDIA, *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, t. III, 1971, 622 pp.

En el núm. 47-48 de ESTUDIOS LULIANOS (1972) presentamos los

tomos I y II de esta obra excepcional del merísimo Fr. V. Beltrán de Heredia, O.P. Hoy, ofrecemos un resumen del tomo III, que no es una continuación cronológica de la documentación del t. II, sino una regresión, justificada por el autor, al situar el cap. XVII —el primero de este tomo III— la Universidad en la Economía Castellana, cuya documentación se conserva en el archivo de Simancas y en las Cortes de Valladolid.

El Cap. XIX ofrece documentación sobre el movimiento Comunero de Castilla y su repercusión en la Universidad. Los capítulos XX-XXVI tienen un carácter biográfico. Desfilan una serie de figuras históricas que aparecen en su propio punto y en su marco correspondiente. En los capítulos XXVIII-XXXIV se ofrece documentación sobre los fundadores del colegio de San Salvador de Oviedo.

Buena parte de la documentación es inédita.

DANIEL STIERNON. *Constantinople IV* (Historia de los concilios ecuménicos, 5, Ed. Esct. Vitoria, 386 pp.

Arranca de la paz eclesiástica que, en la iglesia oriental, supuso la instauración de la fiesta de la ortodoxia, en 843, tras el período iconoclasta, y se explica por qué pudo producirse el caso de Focio, quien supo situarse en la base misma del distanciamiento entre Roma y Bizancio. Luego se refleja como las circunstancias políticas influyeron en los acontecimientos religiosos.

Se describen las figuras de Ignacio, Focio y el Papa Nicolás I, y se reflejan los sucesos de Bulgaria.

En el concilio, el Primado universal se hace sentir frente a la segunda sede, a la cual juzga, deponiéndose a Focio. Pero las circunstancias hicieron que la concurrencia al Concilio fuese escasa: 38 obispos.

Los sucesos se narran con equilibrio, agudeza e imparcialidad.

MORTARI, L., *Consacrazione episcopale e collegialità. La testimonianza della Chiesa Antica*, Ed. Vallecchi, Firenze, XVII-159 pp.

Se parte de la constitución *Lumen gentium*, del Vaticano II, donde se expresa que "la naturaleza y forma colegial del orden episcopal... la indica el uso, introducido desde antiguo, de llamar a varios obispos para tomar parte en la elevación del nuevo elegido al ministerio del uso sacerdotal".

Este texto ha motivado la investigación que ofrece el libro, la cual consiste en comprobar en textos de la Iglesia antigua este uso y su significado.

La autora examina un testimonio de San Cipriano, el canon 4 del Concilio de Nicea, el canon 19 de un Concilio de Antioquía, el Concilio de Efeso, el de Calcedonia y otros hechos, cuyo significado teológico ha sido descubierto posteriormente y se irá conociendo de cada vez más y mejor.

MIOLO, G., *Historia Breve e Vera degl'affari dei Valdesi delle Valli* (a cura di Enea Balmas, Edit. Claudiana, Torino, 1971, 153 pp.

Este libro es una aportación valiosa dentro del movimiento que se proyecta sobre el asunto. Miolo es un personaje de la segunda mitad del siglo XVI y cuya idea, presentada por Enea Balmas, resulta interesante, y nos explica ciertas actitudes de aquellos tiempos.

La obra, de 1587, está construída a base de preguntas y respuestas, nos pone al corriente de la predicación valdense y de su persecución de los Valdenses en el Valle.

BOUCHARD, G., *Valdesi, una storia da rileggere*, Edit. Claudiana, Torino, 1971, 46 pp.

Incluso en Italia es desconocida la historia de las vicisitudes del movimiento valdense, a pesar de los ocho siglos de su presencia.

El presente folleto recoge el texto de una conferencia del autor, quien más que volver al asunto con intención apologética, lo hace con una óptica cultural y moderna.

VV. AA., *L'Attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medio Evo*, Todi, Accademia Tudertina, 1968, 458 pp.

Los historiadores Ermini, Garin, De-laruelle, Dupré, Helbing, Manselli, Tenenti, Capitani, Gracio, Frugoni, Gatto, Gregory, P. Ilario da Milano, Prandi, Vasoli Lydia von Awe... han estudiado, en la tercera asamblea de Todi, el momento más interesante

—crucial— de la crisis de la que se formó la nueva conciencia de la edad madura, aunque, en realidad, se haya deformado la visión de la Edad Media.

Se dedican referencias muy importantes y amplias a San Francisco de Asís; y es preciso señalar que hay referencias a Ramon Llull, a Arnau de Villanova y a San Vicente Ferrer.

Una obra indispensable para el conocimiento del asunto formulado.

MIER VELEZ, A. DE, *La buena fe en la prescripción y en la costumbre hasta el siglo XV*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1968, 234 pp.

En este valioso trabajo se deja claramente asentado que el distinto papel que la buena fe moral desempeña en la prescripción y en la costumbre, obedece a la diversa naturaleza de ambas instituciones por la que se relacionan, aunque en desigual medida, con la finalidad superior de la "salus animarum".

El valor de la obra crece con la importante bibliografía que se ofrece al final.

PIZZORNI R., O.P., *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo San Tomaso d'Aquino*, Roma, Lib. Edit. de la Pontifica Università Lateranense, 1968, 232 pp.

El libro está dividido en dos partes: en la primera se trata del Derecho y de la Moral; en la segunda de la Ley eterna, fundamento último de aquellos. El autor se basa en ellos para combatir el ateísmo actual, bajo la forma del positivismo jurídico-moral, mostrado como ese "jusnatu-

ralismo" ateo funda un derecho natural sobre la naturaleza humana, independientemente de Dios. Añade el autor y demuestra el positivismo y el idealismo caen en un historicismo en el que todo se reduce a un fluir incesante. En cambio, el P. Pizzoni

asienta los aspectos ético-religioso del Derecho en la Metafísica.

Luego, el autor expone el fundamento del Derecho según Sto. Tomás, según el cual la mente divina es la luz con la que se ha de interpretar el derecho humano.

Eleuterio ELORDUY, S.J., *El Estoicismo*. Ed. Gredos, B H F 75, Madrid 1972, 2 vols., 392 y 462 pgs.

La extensa obra del P.E., fruto de muchos años de laboriosa investigación, consigue una presentación viva y cercana del estoicismo. A ello contribuye sin duda alguna la profusión de textos citados, que culmina en la traducción del libro de las Vidas de los Filósofos de Diógenes Laercio, llevada a cabo por J. Pérez Alonso. A través de sus estudios el P.E., tanto en el campo del platonismo con su "Ammonio Sakkas" (1959) como ahora en sus dos volúmenes sobre el estoicismo, ha conseguido conclusiones definitivas, aunque otras estén abiertas a ulteriores progresos. Conclusiones incluso de primera importancia para investigaciones en el campo medieval. La afirmación de que a Agustín "indebidamente se le considera más influido por el platonismo, que apenas conoció, que por el estoicismo occidental" (II pg.305), deberá servir de toque de atención a la hora de precisar los términos en que se desarrolla el pensar medieval. Otro punto de sumo interés, y al que se dedica amplia atención en el libro, es el tema del esquema categorial estoico, delimitándolo frente a los esquemas platónico y aristotélico (en particular: I, 193-263). El pensamiento lógico en general de la Estoa (en I, 295-385) constituye un elemento integrante del pensar medieval a través de ciertas estructuras de la "Grammatica Speculativa", como ha puesto de manifiesto J. Pinborg, entre otros. Sin olvidar tampoco la influencia que pudo tener el estoicismo en el pensamiento árabe, por lo menos indirectamente a través de la popularidad de las obras de Galeno. Por todo ello la obra del P.E. constituirá un valioso punto de referencia a la hora de precisar en que medida un concepto o una determinada tendencia es heredera de la Estoa o no.

Jordi Gayá

VV. AA., *Mariología conciliar*, 2 vols., Coculsa, Madrid, 337 y 343 pp.

Dos volúmenes que son un comentario sólido, completo y muy bien orientado del cap. VIII de la Constitución "Lumen gentium" en torno a la "Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia". En ellos, se recogen las conferencias presentadas y pronunciadas en la XXVII Asamblea de la "Sociedad Mariológica Española".

Colaboran Mariólogos tan eminentes como el P. B. Monsegú, el P. Franguesa, el P. Enrique del S.C., el P. M. Garrido, el P. Sauras, el salesiano Casasnovas, el P. García Miralles, el jesuita Aldama, el P. Garcés, el P. Solá, el P. Luis, el Dr. Ochayta, el P. Rivera...

El análisis de la función soteriológica de María, de su relación con Cristo y con la Iglesia, sobre el privilegio fundamental de la Maternidad, sobre su presencia en la vida pública del Señor.... esclarecen el misterio de la Señora, y nos conducen a la más exacta comprensión del misterio de Cristo.

VAN DER BUSSCHE, E., *El Evangelio según San Juan*, Ed. Studium, Madrid, 1972, 697 pp.

Lo característico de esta obra es el método con que el autor procede. se ve claramente que va quitando obstáculos para poner a la vista todo lo que hay en el texto. Sus aclaraciones filosóficas, arqueológicas, hermenéuticas etc. derraman luz en abundancia. Sin embargo, es muy po-

sible que no todos los lectores admitan sus interpretaciones del texto.

Es un comentario muy asequible al hombre de cultura media, para penetrar en el pensamiento de San Juan.

VV. AA. *Le langage de la foi dans le monde actuel*, Ed. du Cerf, París, 1972, 223 pp.

Este libro es fundamental para aprender a exponer a los fieles el contenido de la Biblia. En él, en efecto, se habla de encontrar el lenguaje inteligible al hombre actual, para penetrar en la Escritura sin minimizarla.

Desde luego, hay términos que, por muy antiguos que sean, están al alcance del hombre moderno y lo estarán al del hombre de mañana, siempre que no se desprece la fe o se prescindia de ella.

WEBER, J.-SCHMITT, J., *Los estudios bíblicos en la actualidad*, Ed. Studium, Madrid, 1973, 219 pp.

Este libro arranca de unas conferencias pronunciadas en Estrasburgo, con la finalidad de dar a conocer la situación actual de los estudios bíblicos. En ellas se trataron los temas principales de la Biblia. También se estudió la Constitución "Dei Verbum".

En esta obra se escribe sobre la lectura del A.T., pentateuco, salmos, literatura sapiencial, predicación apostólica, formación de los sinópticos, doctrina del cuarto Evangelio, historicidad de los Evangelios, búsqueda del Jesús histórico.

El libro muestra el estado actual de los estudios bíblicos.

MAILLOT, A., *Les Paraboles de Jésus aujourd'hui*, Labor et Fides, Genève, 1973, 215 pp.

Este libro no trata de examinar y comentar detenidamente cada parábola, sino ofrecer una serie de homilías que constituyen otros tantos capítulos de parábolas evangélicas, en los que su sentido se aplica al hombre de hoy.

Se ofrecen reflexiones profundas que iluminan la vida cristiana y que se leen con sumo agrado.

W. MORK, *Sentido bíblico del hombre*, Madrid, Ed. Marova, 219 pp.

Un ensayo muy original y de gran actualidad, por razón de la panorámica que nos ofrece el ser humano, como unidad integral según la Biblia. Además, contiene consecuencias muy luminosas para la vida espiritual del hombre.

Una contribución a la nueva manera de mirar al hombre de hoy.

SVIDERCOSCHI, G., *Historia del Concilio Vaticano II*, Ed. Coculsa, Madrid, 712 pp.

Ese joven periodista italiano estuvo en contacto, durante el Concilio, con los ambientes próximos al mismo; por cuyo motivo está capacitado para narraciones vivas y exactas, que responden a lo sucedido desde que Juan XXIII concibió la idea de su celebración hasta su clausura, el 8 de diciembre de 1965, pasando por lo ocurrido durante las sesiones conciliares.

Es una obra amena y elaborada con ilusión. Además, documentada.

VV. AA., *Infallibilité, Son aspect philosophique et théologique*, Paris, Aubier, 1970, 584 pp.

Este libro recoge las Actas del coloquio organizado por el Centro Internacional de Estudios Humanísticos y por el Instituto de Estudios Filosóficos de Roma; y el asunto se plantea con motivo de la conmemoración de la definición de la Infallibilidad pontificia, en el Vaticano I.

En 37 ponencias se afinan conceptos, se señalan imprecisiones y se confiesan dudas; con lo cual, queda un fruto riquísimo de un diálogo interconfesional y pluralista.

TH. F. O'MEARA—D. M. WEISSER, *Rudolf Bultmann en el pensamiento católico*, Santander, Sal Terrae, 1970, 230 pp.

En esta obra, no se trata de averiguar qué influjo ha tenido Bultmann en el catolicismo, sino de valorar críticamente su pensamiento desde el punto de vista católico.

Los diez estudios que presenta el libro son tan serenos como autorizados, por razón de la competencia de sus respectivos autores. Libro, que es aconsejable.

J. HAMER—Y. CONGAR, *La libertad religiosa*, Madrid, Ed. Taurus 348 pp.

Teólogos que estuvieron en íntima conexión con los trabajos de la comisión conciliar que preparó el difícil y discutido texto, son los que presentan este comentario del mismo.

Su carácter es histórico y doctrinal. Por otra parte, como puede suponerse, es muy completo; y necesario para comprender, de manera perfecta lo que el Concilio ha dicho y lo que el Concilio espera de esta determinación.

A.M. HENRY, *Las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, Madrid, Ed. Taurus, 413 pp.

Esta declaración conciliar era inesperada; pero ha sido muy bien recibida; y este comentario presenta su contexto histórico y analiza la problemática de la teología de las religiones no cristianas. A la vez, presenta los valores y el puesto de las religiones hindú, budista, musulmana y judía en la historia de la salvación.

Un buen comentario.

J.FLETCHTER, *Ética de la situación*, Ed. Ariel, 263 pp.

La Ética de la situación de Fletcher expone la vía media entre el legalismo y la antinomia; pero sus principios serán discutidos unas veces, y, otras, inaceptables. Por lo mismo, obligan a reflexionar sobre las nuevas vías que se abren a la Moral.

GARDET, L., *Las experiencias místicas en las tierras no cristianas*, Madrid, Studium, 162 pp.

La experiencia de lo divino no es algo exclusivo del Cristianismo. Por cuyo motivo, no ha de sorprender que estas religiones hayan tenido vivencias místicas, que, en esta obrita, se estudian en las religiones de la India y, sobre todo, en la

religión cristiana. A la vez, se comparan estas místicas con la de San Juan de la Cruz.

ROBINSON, J.A.T., *Sincer envers Déu*, Llibres del Nopal, Barcelona, 1966, 208 pp.

Con este libro su autor intenta darnos una nueva visión del cristianismo y de Dios: una visión desmitificada. Siguiendo a Bultmann y a otros, despoja la fe de su contenido religioso. Pero, a la vez, equivocadamente, deja de lado el contenido divino de la revelación y de Cristo.

A Robinson hay que preguntarle si no nos queda término alguno para nombrar a Dios.

TILLICH, P., *Els fonaments tron-tollen*, Col. Llibres del Nopal, Barcelona, 1967, 278 pp.

Tillich se ha caracterizado, en el campo protestante, por su completa síntesis teológica, la cual, con todo, carece de originalidad.

Este libro ofrece el pensamiento espiritual de sus sermones, donde puntualiza que nada hay estable, si no descansa en el Señor. Distingue el orden humano del divino, que permanece para siempre. El tiempo es irrepetible.

Para Tillich ningún suceso puede separarnos del amor de Dios, ni, por tanto, impedirnos cumplir la finalidad de nuestra existencia.

VARIOS AUTORES, *Tendencias de la teología en el siglo XX. Una historia en semblanzas*. Ed. Studium, Madrid, 787 pp. 99 fotografías.

La obra comprende 99 breves capítulos que ofrecen otras tantas semblanzas, o sea la biografía, las obras y la trayectoria doctrinal de 99 teólogos de diversas confesiones; pero entre ellos no hay ningún español.

Por otra parte, el título no responde al contenido del libro, ya que, muchos de los personajes, más que teólogos, son escrituristas, historiadores; bastantes pertenecen al siglo pasado.

Si la finalidad de la obra es ecumenista, no se logra. Basta, en efecto, para cerciorarse de ello, leer el capítulo dedicado a Loisy, un capítulo netamente anticatólico.

Creemos que el libro es aprovechable para poderse echar mano de datos históricos.

ALONSO, S.M., *El cristianismo, como misterio*, Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1971, 274 pp.

El presente libro contiene el texto —ampliado y retocado— de una conferencia que el autor pronunció con motivo de la V Semana de Estudios Trinitarios. Señala que el hombre de hoy necesita una visión clara del cristianismo: una visión de conjunto; y él pretende buscar esta visión unitaria, mirándolo como misterio, dado que su propia esencia es misterio: misterio de amor, de amistad, de familia, de reino, de filiación divina y mariana, de unidad y presencia. Uno de sus capítulos mejor logrados es el relativo al cristianismo, como reino.

ERASMO DE ROTTERDAM, *Il libero arbitrio*; MARTIN LUTERO, *Il servo arbitrio*, (Testi della Riforma, 2), Edit. Claudiana, 1969, 254 pp.

Erasmus consideraba este libro el más predilecto de su pluma; y, con su publicación, se separó rotundamente de la naciente Reforma, de la que fué, a juicio de no pocos, uno de sus incubadores. Luego, Lutero presentó la réplica con su *De servo arbitrio*. R. Jouvenal ofrece ahora la primera versión italiana del opúsculo de Erasmo y trozos del que publicó Lutero como respuesta. ¿Por qué no la versión integral del tratado luterano? . Lástima de no poder disponer de dos textos antitéticos sobre la libertad humana.

El libro es una buena contribución a la conmemoración del 5.-centenario del nacimiento de Erasmo.

MARSCH, W.D.; MOLTSMANN, J., *Discusión sobre la teología de la esperanza*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1972, 222 pp.

Como el título indica, se trata de una obra que versa sobre la famosa de J. Moltmann, conocida por *La Teología de la esperanza*, y se halla integrada por una serie de artículos referentes a la teología de este autor sobre la esperanza y la escatología. Los hay que critican su pensamiento; pero el último es el mismo Moltmann, por el cual responde a las objeciones formuladas contra su tesis.

La obra revela que son muchos los teólogos que aceptan *la teología moltmanniana de la esperanza*.

GARCIA DE HARO, R., *Historia teológica del modernismo*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1972, 367 pp.

Como confiesa el mismo autor de la obra, no se propuso ofrecer un estudio exhaustivo del modernismo, ni tampoco, como ha hecho otras veces, analizar un determinado punto doctrinal en un autor concreto.

El propósito del doctor García de Haro es ofrecer una síntesis del modernismo y analizar su intento primario que era el de adaptar la fe a las exigencias de la época; o sea lograr un cristianismo abierto a las exigencias del mundo contemporáneo.

Uno de los puntos más importantes de la obra es el que muestra las afinidades teológicas entre el pensamiento luterano y modernista.

La conclusión de la obra es ésta: El modernismo fue una crisis de fe.

JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento*, I y II, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1972, 665 y 607 pp.

La gran obra de Jedin, gran especialista en la historia del Concilio de Trento, se publica en español gracias a Ediciones de la Universidad de Navarra.

Se trata de la mejor historia sobre el Concilio de Trento. Por cuyo motivo la bibliografía histórica de España queda enriquecida en gran manera.

El vol. I estudia las dificultades que se oponían a la celebración del Concilio: temor a la doctrina conciliarista, las divergencias existentes entre el Papa y el emperador, la indecisión de los Romanos Pontífices...

En el vol. II se trata del periodo primero del Concilio: del trabajo de los Padres Conciliares, de la publicación de los decretos dogmáticos y de reforma; vicisitudes por las que estos atravesaron hasta llegar a su redacción definitiva...

No es una obra que se reduce a la narración de hechos, sino que también analiza las ideas.

El libro, pese a ser rigurosamente científico, se lee con gusto.

RONDET, H., *Historia del Dogma*, Ed. Herder, Barcelona, 1972, 314 pp.

A alguien extrañará el título, por razón de la inmutabilidad del dogma. Pero es preciso señalar su historicidad. Y es tan inmutable como es históricamente cierto que ha habido una evolución en el conocimiento de las verdades reveladas, las cuales no han sido conocidas de una vez ni con la misma claridad.

Por este motivo hay lugar a hablar de historia de los dogmas. Con lo cual, queda definido el objeto de esta obra, que no sólo va dedicada a los cultivadores de la teología, sino también a los simples fieles de cultura universitaria y media.

La obra es actual, por cuanto estudia las aportaciones del Vaticano II y señala la circunstancia concreta en que fue definido el dogma.

VARIOS AUTORES, *Vocabulario Ecuménico*, Ed. Herder Barcelona, 1972, 393 pp.

Esta obra muestra, abiertamente, las posturas diferentes y divergentes tomadas en las distintas confesiones, sobre todo en el catolicismo y en

el protestantismo. Por lo cual, es de agradecer que el mismo tema haya sido tratado por un especialista de cada Confesión.

El título *Vocabulario Ecuménico* no expresa la importante realidad de la obra, en la que no sólo se explican términos sino que se tratan cuestiones de gran trascendencia.

La obra, dirigida por el P. Congar es imprescindible en la biblioteca de un teólogo de hoy.

BARTH, K., *L'Épître aux Romains*, Ed. Labor et Fides, Genève. 1972, 514 pp.

La primera edición de esta obra publicóse en 1922; y, según el mismo Barth, de ella no queda apenas nada, según parece por la gran impresión de la primera guerra mundial y del influjo de Kierkegaard.

Su gran preocupación es la predicación del mensaje evangélico. Vida y Biblia son los dos polos de oposición; y, para salir del conflicto, recurre a la teología dialéctica, que le lleva a negar la religión como un sentimiento de dependencia respecto de Dios. Para él religión y gracia se oponen como la muerte y la vida. Siguiendo a Kierkegaard establece la distinción cualitativamente infinita entre el tiempo y la eternidad entre el hombre y Dios; y señala que lógicamente hay que separar a Dios de nuestra experiencia religiosa humana.

La vida cristiana reside exclusivamente en la palabra de Dios, dirigida al hombre por la Escritura, que funda la predicación de la Iglesia.

Un teólogo católico no aceptará todos los conceptos de esta obra, que causó verdadero impacto en el protestantismo alemán.

GOSZTONY, A., *El hombre y la evolución*, Ed. Studium, Madrid, 299 pp.

La obra ofrece una completísima síntesis del pensamiento del jesuita P. Teilhard sobre el hombre, como centro de la evolución. Sin embargo, el libro es algo más que una antropología.

Se incluye un catálogo completo de las obras de Teilhard; pero las citas que ofrece, pertenecen, no a todas, sino a las de mayor fama.

Con todo, la obra es una magnífica síntesis, más de carácter positivo que crítico.

LAMIRANDE, E., O.M.I., *Études sur l'Ecclesiologie de saint Augustin*, Ed. Université Raint-Paul, Ottawa, 206 pp.

En esta obra se encierran estudios sobre diversos aspectos de la Eclesiología de San Agustín, que ya, habían sido publicados; pero esto no quita mérito alguno al libro, cuyo contenido hace concebir las esperanzas de poder contar un día con una verdadera ecclesiología sistemática y completa del Santo Padre que merece el título de Doctor de la Iglesia.

En el estudio undécimo presenta juntos a S. Agustín y a Cullinann. Muestra, en efecto, la teología de la salvación, como historia vivida; y señala que se origina en Cristo y

que la Iglesia se apoya enteramente en Cristo-Fuente, y se edifica sobre el fundamento apostólico.

AA. VV., *Miscelánea Patristica. Homenaje al P. Angel C. Vega, O.S.A.*, Ed. Manrique, El Escorial, 500 pp.

Después de ofrecerse la bibliografía completa del eminente P. Vega, cuya muerte constituyó una gran pérdida de la ciencia, se publican trabajos sobre temas diferentes, según la especialidad de cada autor. Escriben Orbe, Courcelle, Vives, Aldama, Pérez de Urbel, Sauser..... juntamente con otros eminentes patrólogos que rinden un justo homenaje a quien trabajó como investigador durante 48 años en el campo de la patrología.

MARLE, R., *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1970, 214 pp.

En España no existía un estudio de conjunto dedicado a presentar la obra teológica de Bultmann. Al usarse su nombre, se hacían vagas referencias generales a la desmitologización del N.T. o del mismo Cristianismo en general. Mas ahora corre de molde una gran síntesis del pensamiento del escritor protestante.

Al año de la aparición de la obra (1956), el mismo Bultmann publicó una r ecensi on muy precisa en la que subrayaba los aciertos del autor y se defendía de alguna de sus acusaciones.

DU ROY, O., *Moines aujourd'hui, Une expérience de réforme institutionnelle*, Edit. Epi, 1972, Paris, 404 pp.

La obra quiere ser un homenaje de su autor, abad del monasterio de Maredsous, a éste mismo, con motivo del centenario de su fundación. En el libro da a conocer las experiencias de renovación y reforma de la vida monástica, realizadas en dicho monasterio.

Declara el autor que aquella reforma es hija del diálogo mantenido con sus monjes. En la obra se describe el estilo de la renovación buscada, en el reclutamiento y formación de los futuros monjes, en la propia comunidad, en la oración y liturgia comunitarias. La parte quinta se dedica a una lectura crítica de la regla benedicta, y se añade un ensayo sobre espiritualidad monástica inspirado en la experiencia de Maredsous y una prospectiva de la vida monástica.

Una obra de gran actualidad, escrita con profunda reflexión.

CAMPENHAUSEN, H. VON, *La formation de la Bible chrétienne*, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuch atel 1971, 309 pp.

Como indica el título de la obra, ésta versa sobre el "gran proceso histórico de la génesis del canon cristiano; de los motivos que movieron a su formación y las fuerzas opuestas que los contrariaban; del resultado de las controversias que se mantuvieron y de su significado teológico".

La importancia de la obra consiste en que, hasta el presente, esos temas únicamente habr an sido tratados de manera superficial.

Los combates que se libran en la Iglesia primitiva, no rodean el Canon como tal. Sin embargo hay que afir-

mar que ya, inicialmente, se apela al testimonio del A. T. y al de Xto., terminándose por reconocer la existencia de una Biblia en dos partes: A. T. y N. T. Se señala que el uso que S. Pablo hace de la Escritura y sus afirmaciones suponen unos principios.

En el transcurso de los años, queda trazada por sí misma la línea que separa lo canónico. Pero la Biblia nunca era tenida por la única fuente de la fe cristiana, sino que iba acompañada de la "predicación viva".

El libro del Dr. Campenhausen, profesor de Historia primitiva en Heildelberg es muy recomendable.

BRAVO, F., *La visión de l'Histoire chez Teilhard de Chardin*, Edit. Du Cerf, Paris, 1970, 448 pp.

En este caso se considera a Teilhard de Chardin desde el punto de la evolución de la humanidad, siguiendo el curso de la historia del autor y subrayando sus inquietudes.

También se precisa el motivo que empujó al sabio jesuita a desarrollar su obra. El, en efecto declaró que, sin la guerra, no había conocido ni sospechado "todo un mundo de sentimientos".

Aspecto muy importante de la obra es el de su completa bibliografía. Otro, el perfecto conocimiento que el autor posee del tema.

GOMEZ SANTOS, M., *Once españoles universales*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1969, 417 pp.

El presente libro contiene una serie de entrevistas a personajes españoles conocidos en todo el mundo: dos médicos, Castroviejo y López Ibor; tres músicos: Andrés Segovia, Joa-

quín Rodrigo y Ernesto Halfter; un escritor, José M. Pemán; un deportista Manuel Santana; un marino, el duque de Vergara, descendiente de Cristóbal Colón; dos pintores, Vázquez Díaz y B. Palencia, y un escritor, Victorio Macho.

Lo más importante del libro es, indudablemente, el verdadero retrato psicológico que Gómez Santos ofrece de cada uno de dichos personajes.

SALGUERO, J., *Pecado original y poligenismo*, Ed. Ope. Guadalajara, 1971, 244 pp.

El título expresa el contenido del libro, donde se analiza el concepto de pecado en la Biblia, la doctrina del pecado original en el Antiguo y Nuevo Testamento, la doctrina del mismo en el Magisterio de la Iglesia y se ofrecen datos de la paleontología sobre el origen del hombre.

La obra versa sobre un punto muy discutido. Por cuyo motivo, se presta a dictámenes opuestos, sobre todo porque el autor se expresa en un tono muy dogmático.

El libro es de lo poco publicado en España por un autor español.

CRESPY, G., *El pensamiento teológico de Teilhard de Chardin*, Ed. Estela, Barcelona, 1970, 258 pp.

El autor de la obra es un pastor protestante, que escribía en 1961, y ofrecía una exposición penetrante y abierta del pensamiento teológico del ilustre jesuita. Sin embargo su mentalidad calvinista le incapacitó para una comprensión exacta del mismo.

El enfoque de la obra es cristológico, y, a partir del mismo, se presentan los ejes que orientan el

pensamiento de P. Teilhard. Los tres últimos capítulos ofrecen una relación de éste con San Agustín, Bultmann y la doctrina teológica calvinista.

SCHINK, E., *El Cristo que ha de venir y las tradiciones de la Iglesia* (Aportaciones para el diálogo entre las Iglesias separadas), Ed. Marfil, Alcoy, 1969, 434 pp.

El presente libro se ha formado con el texto de una serie de conferencias sobre problemas candentes para el diálogo intereclesial. Por esto, tiene la vida de la palabra hablada relativa a amplios y diferentes interrogantes.

Expone problemas de diferente or-

den, todos ellos de interés dentro del ecumenismo, como son los de interpretación de los dogmas, tradición, eclesiología, concilios ecuménicos, etc. Es especialmente relevante el problema de la sucesión apostólica partiendo de la continuidad de la fe.

El libro conduce a la conclusión de que sólo en las tradiciones se halla la Tradición, punto capital de todo diálogo ecuménico.

V. STEININGER, *Peut-on dissoudre le mariage?*, Ed. du Cerf, Paris, 1968, 187 pp.

El autor de este librito —profesor católico— más que dar soluciones, se propone provocar con él una discusión. Steininger comienza por afirmar el principio de la indisolubilidad del matrimonio, bajo el punto de vista religioso y antropológico.

El punto central del estudio se halla en el hecho de que, según él,

no hay un sólo texto dogmático según el cual la muerte disuelva radicalmente el matrimonio. Por cuyo motivo, se pregunta si el matrimonio, contraído a raíz de la muerte de uno de los conyuges, es legítimo, por qué no ha de serlo el contraído por otros motivos tan válidos como la misma muerte.

Luego trata de refutar las razones aducidas por otros teólogos contra la tesis establecida.

Una obra, la del Prof. Steininger, de páginas muy discutibles y discutidas.

SCHILLEBEECK, E., *Dios, fruto del hombre*, Edic. Sígueme, Salamanca, 1970, 221 pp.

El libro del famoso dominico se halla inserto en la corriente, según la cual la predominancia del futuro sobre el pasado es, en el pensar moderno, una de las mayores transformaciones del espíritu.

El libro trata de una utilización católica de la hermenéutica, de la secularización y fe cristiana en Dios, del culto secular y la liturgia eclesial; de la Iglesia como sacramento del diálogo; de la Iglesia, el magisterio eclesiástico y la política y, finalmente, de la "Nueva imagen de Dios," la secularización y al futuro del hombre en la tierra.

KLEINE, E., *La autoridad a prueba*, Aspectos del Concilio Pastoral Holandés, Edic. Studium, Madrid, 1970, 132 pp.

En esta obra se nos da una visión de la problemática de la iglesia holandesa, que se somete a re-

visión por la relatividad de sus elementos constitutivos, para buscar respuestas en la fe.

Se nos ofrece una exposición del fenómeno religioso holandés.

DENIS, H.-FRISQUE, F., *La Iglesia a prueba*, Edic. Studium, Madrid, 1970, 132 pp.

Lo que proponen los dos autores es dar sentido y orientación a la crisis actual, mediante el análisis de los elementos relativos de la Iglesia.

Reconocen que la crisis es mucho más profunda de lo que pueda creerse.

JUNGEL, E., *Il Battesimo nel pensiero di K. Barth*, Edit. Claudiana, Torino, 1971, 166 pp.

Nadie discutirá la importancia del asunto, ya que el mismo Barth publicó su último número de su Dogmática pensando que el Bautismo era el fundamento de la vida cristiana; y Jüngel nos presenta una crítica de la postura de Barth, que el mismo Barth pudo leer en su vida.

La obra, por consiguiente, es de controversia y de crítica.

Barth no tomaba una postura negativa, sino que ofrecía una concepción positiva del carácter cristológico y soteriológico del bautismo.

RAHNER LOEHRER-LEMANN, *¿Infalibilidad en la Iglesia?*, Edic. Paulinas, Bilbao, 1971, 107 pp.

Este libro contiene las críticas que sus autores hicieron al libro de Hans Küng sobre la Infalibili-

dad. Cada uno publicó su veredicto por su propia cuenta. Mas, luego, se juntaron los tres escritos en una obrita.

Las críticas del P. Rahner y de Lehmann son algo duras. La de Löhrer es comprensiva y de sentido positivo.

VV. AA., *De doctrina Concilii Vaticani primi*, Libreria Editrice Vaticana, 583 pp.

El subtítulo revela que contiene trabajos publicados en diversas revistas entre los años 1948-1964; y, con su publicación, se quiere conmemorar el primer centenario de la apertura del Concilio ecuménico del pasado siglo.

Se han seleccionado 17 artículos que versan sobre las dos Constituciones de aquél: "Pastor aeternus" y "Dei Filius". Uno de los trabajos publicados es del español U. Domínguez del Val.

BONHOEFFER, D., *Resistència i submissió*, Col. Llibres del Nopal, Barcelona, 1969, 278 pp.

No todo cuanto se contiene en este libro es aceptable; sin embargo; él constituye la expresión de aquel testimonio que dió su muerte prematura en un campo de concentración. Bonhoeffer es el hombre de fe, que afirma el hombre, como exigencia de su fe.

Señala Bonhoeffer que a veces Dios se encuentra más en personas no religiosas que en las religiosas; y, tal vez, sea verdad. Sin embargo,

no creo ortodoxo que haya que aceptar las realidades temporales, como si Dios no existiese.

El replanteamiento del Cristianismo que ofrece Bonhoeffer es interesante; pero no siempre es legítimo.

TILLICH, P., *Amor, poder i justicia*, Col. Llibres del Nopal, Barcelona, 1969, 146 pp.

En este libro Tillich ofrece una síntesis armónica de dos conceptos que pueden parecer opuestos: poder y amor. Según él, la justicia no se diferencia del amor y se realiza en el amor. Añade que el amor es una exigencia y que el poder es el medio para la realización de esa exigencia.

En la última parte del libro, se ofrecen las relaciones existentes entre estas dos realidades.

SIMONS, F., *Infallibilitat i evidència*, Col. Llibres del Nopal, Barcelona, 1969, 177 pp.

Esta obra, tratado no de primer orden sobre la infalibilidad, representa una gran ayuda para dilucidar los problemas que se plantean en torno de la infalibilidad papal.

Es una obra escrita con mentalidad y terminología netamente escolásticas. Pero esto no le quita claridad, si no es en una que otra página. ¿Por qué presentar la evidencia, como certeza relativa?.

Define, con toda precisión, el don de la infalibilidad en sus relaciones

con la persona del Papa y con la Biblia, como medio para conocer la fidelidad de la transmisión del legado de Cristo.

KLEINE, E., *La autoridad a prueba* (Aspectos del Concilio Pastoral Holandés), Ed. Studium, Madrid, 1970, 132 pp.

Esta obra se publica en español con el fin de que quien lo desee, pueda ver que la realidad del Concilio Pastoral Holandés es muy otra de lo que, generalmente se muestra. Además, se pretende reflejar que los cristianos de Holanda viven, generosamente, su "difícil" cristianismo.

El autor aspira a brindar, en pocas páginas, tal información, que deje al desnudo el error de crecido número de suspicacias. Quiere hacer ver que dicho Concilio no es empresa de una oposición, sino de hombres de nuestros días que sienten la inquietud de enfrentarse con el presente y de pensar en el futuro.

MCAFEE, BROWN, R., *La revolución ecuménica* (Un estudio del diálogo católico-protestante), Ed. Marfil, Alcoy, 1970, 364 pp.

Un libro dedicado al asunto del diálogo entre católicos y protestantes, que se caracteriza por la objetividad que se refleja en las cuestiones más árdas que se plantean en aquel.

El autor, protestante y norteamericano, ofrece una serie de observaciones sobre el Concilio Vaticano II y analiza las perspectivas nuevas que se abren al diálogo entre la Iglesia Católica y las Iglesias separadas.

Como el Dr. McAfee conoce a fondo el pensamiento conciliar sobre el ecumenismo, puede definir muy bien el punto de vista protestante sobre los valores ecuménicos del Vaticano II.

HARRINGTON, W., *El Evangelio según San Lucas*, Ed. Studium, Madrid, 1972, 356 pp.

El comentario que presentamos, no pretende ser erudito, sino que se presenta con rarísimas notas. Pero es un comentario muy preciso, claro y ameno, y ofrece, al final, una muy útil *Bibliografía selecta*.

La obra supone el conocimiento de todas las conquistas de la exégesis moderna. Interesa edificar más que sólo instruir.

El autor es prudente conservador.

HUBERT JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, III, Herder, Barcelona.

Los colaboradores del presente volumen E. Ewig, Kempf, Beck y Jungmann ofrecen gran sobriedad expositiva y dominio de las fuentes. Sus juicios son ponderados y no tajantes. Suelen reconocer valores y defectos.

Las referencias a España son escasas. Concretamente, la alusión a la historia jacobea es rápida y deficiente.

Se trata, como es obvio, de una obra de síntesis. Por cuyo motivo no puede darse gran extensión a uno que otro detalle.

K. RAHNER-H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona, XXIII-420 págs.

He aquí una obra integrada por más de 600 artículos, breves y precisos. En ellos se explican numerosos términos, conceptos y verdades de la Teología, en sus aspectos dogmáticos y también históricos.

La obra tiene por autor principal a Karl Rahner. Pero no todos los artículos tienen el mismo valor, ni todos los términos son igualmente acertados.

A pesar de esto, la utilidad y mérito de la obra son innegables.

CULLMANN, O., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Ed. Studium, Madrid, 1971, 312 pp.

Lo que se proponen los trabajos reunidos en este libro por el Prof. Cullmann, es mostrar que la historia de la salvación es "esencial para la fe de los primeros cristianos", lo cual contradice al pensamiento de Bultmann y de su interpretación mitológica. Prueba, además, que esta historia de la salvación no se desentiende del presente y del futuro.

La obra constituye una prueba más de la personalidad de Cullmann, como exegeta del N.T.

El autor de este libro, guiado por la interpretación del texto bíblico, llega a la falsa conclusión de que el bautismo de los niños, hijos de padres cristianos, no es necesario. Del temblor de Cristo ante la muerte deduce que ésta es la destrucción total del hombre.

ALVAREZ VILLAR, A., *Psicología de los pueblos primitivos*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 468 pp.

Este libro es el vol. I de una serie que lleva, como título, genérico "Estudios de Psicología de la Cultura".

En este vol. I se estudia el problema de la cultura en sí mismo, partiendo en la "primitividad" y terminando en la "fausticidad".

El orden que se sigue, es el siguiente: concepto de pueblo primitivo, marco geográfico y ético de los pueblos, marco socio-económico, pensamiento de los pueblos primitivos, génesis del sentimiento religioso.

El libro es tan instructivo como ameno.

CUERVO, M., *El postulado de la maternidad divina en mariología*, Ed. OPE, Guadalajara, 1970, 182 pp.

En este libro se parte de la maternidad divina de María, como principio capital de la ciencia mariológica. El autor lo afirma como principio único y señala que de él emanan todas las restantes prerrogativas de la Señora, como defiende con todas sus fuerzas, con argumentos sacados de la Escritura, de la Tradición y de Santo Tomás de Aquino.

Es una obra muy clara y de visión moderna, ya que se expone el pensamiento de los últimos Papas y del Vaticano II.

AA. VV., *Teología del sacerdocio. Orientaciones metodológicas*, I, Facultad de teología del norte de España (sede de Burgos), Burgos, Edic. Aldecoa, 1969, 341 pp.

Este volumen es el primero de los que se propone publicar el Instituto de teología y de espiritualidad del sacerdocio de la Facultad teológica de Burgos.

Es una obra de diferentes autores, que se han propuesto poner las bases de una historia teología sacerdotal, mirando hacia un ulterior desarrollo del asunto. Los temas tratados son los siguientes: Problemática del sacerdocio ministerial en las primeras comunidades cristianas, Introducción al estudio de la doctrina de los Santos Padres sobre el misterio Sagrado, Notas en torno a la historia de hechos y doctrinas sobre el sacerdocio ministerial en la Edad Media, Estado actual de la reflexión teológica sobre el sacerdocio, La crisis de la vida eclesial, Trasfondo teológico y actual del mensaje del Papa a los sacerdotes.

Es evidente que la finalidad que persigue la obra es una aclaración del sacerdocio y un esfuerzo por comprenderlo y para ayudar a vivirlo mejor: para que el sacerdocio sea más eficaz en medio del mundo.

La bibliografía de 58 apretadas páginas constituye uno de los grandes valores del libro.

STUCKI, P.-A., *Herméneutique et Dialectique*, Ed. Labor et Fides, Genève, 1970, 270 pp.

La palabra "hermenéutica" tan de moda hoy, tiene una significación múltiple. Stucki, siguiendo a Bultmann, considera la hermenéutica como la investigación de las formas "a priori" de la recta interpretación de un texto. O sea que Stucki busca las formas a priori de la interpretación de textos.

La hermenéutica, de por sí, no es específicamente teológica y menos aun específicamente cristiana. Mas desde que la teología se convirtiera en el estudio de la Sagrada Escritura y de la Escritura sola, la hermenéutica se considera como la interpretación de los textos sagrados; y, por consiguiente, ocupa un lugar principalísimo en los estudios teológicos. He aquí por qué la obra de Stucki se limita única y exclusivamente al estudio de la hermenéutica en el campo teológico.

Nos hallamos a la vista de una obra rigurosamente científica, muy documentada, en la que Stucki demuestra estar informado de toda la problemática de la hermenéutica.

GERARD PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, vol. II, Barcelona, 1969, 463 pp.

Este segundo volumen de la obra de Philips es un comentario de los últimos capítulos de la Constitución "Lumen gentium" (del IV al VIII).

Se señala que es la primera vez que, en un Concilio, se consagra un capítulo de los seglares, y señala el papel de la mujer, como igual al

del hombre. A raíz de todo lo cual, precisa que lo secular es lo específico del seglar.

Trata el tema de la vocación a la santidad, haciendo derivar la del obispo de la sacramentalidad, como la de los sacerdotes. La de los religiosos consiste, según afirma, en la práctica de los consejos evangélicos.

Es importante el estudio de Philips sobre María, Madre de la Iglesia.

Al parecer disiente de la "Nota previa" que aparece al final de la Constitución "Lumen gentium".

JUAN DEL SDO. CORAZON, O. SS. T., *La vida contemplativa a la luz del Concilio Vaticano II y del misterio de la Santísima Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 79 pp.

El Vaticano II dedicó una particular atención a la vida religiosa, y de manera singular a la vida contemplativa y a la de clausura en general. Basado en esto, el autor traza las líneas fundamentales para hacer resaltar la actualidad de la vida contemplativa, actualidad que se funda en sus valores: plegaria, sacrificio, penitencia.....

NEREO SILANES, O. SS. T., *A la Trinidad por los Sacramentos*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 127 pp.

La obra ofrece un estudio de la relación existente entre los Sacramentos con el misterio de la salvación, en la dimensión escatológica típicamente trinitaria; y presenta al misterio Pentecostal como preparación vida del misterio trinitario.

ANTONIO SANCHIS, O.P., *La vida religiosa en el misterio trinitario*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 151 pp.

La obra demuestra que así como el Espíritu Santo ha consagrado a Cristo por razón de su misión redentiva, así consagra la vida religiosa, insertándola en el misterio trinitario.

KUNG, H., *Respuestas a propósito del debate sobre "¿Infalible"?*. Una pregunta, Edic. Paulinas, Bilbao, 1971, 158 pp.

El profesor de Tübingen ha contestado a los escritos de Rahner, Lehmann y de Löhrer. Antes, había propuesto al P. Rahner que publicara su respuesta junto a su crítica; pero no se atendió a su petición.

La parte principal del libro se dedica a comentar los artículos del teólogo jesuita. Pero también se da una respuesta al dictamen de los otros dos teólogos.

El libro pone de manifiesto la existencia de dos mentalidades muy distintas —la del P. Rahner y la de Küng—; y, al final, éste ofrece, su confesión: *Por qué permanezco en la Iglesia*.

SCHABERT, J., *Le péché originel dans l'Ancien Testament*, Ed. Desclée de Boruwer, Paris, 1972, 116 pp.

Esta obra es la ampliación de una conferencia del autor; y, aunque sea breve, a juzgar por sus pocas páginas, es muy rica en su contenido.

Todo el texto parece que gravita sobre el asunto de si, en el A.T., se señala el carácter hereditario del primer pecado de la humanidad; tema al que se da una respuesta afirmativa explicándose cómo se hace sin falta personal de los descendientes de Adán.

Alrededor de esta cuestión, se estudian todos los asuntos que, según el autor, trata el A.T. sobre el pecado original.

LUTHER, MARTIN, *Oeuvres*, t. XVI, Ed. Labor et Fides, Genève, 1972, 350 pp.

Como se sabe, las obras de Martín Lutero son publicadas por la Alianza Nacional de las Iglesias Luteranas de Francia, la cual, en este volumen, ofrece el comentario de la Carta a los Gálatas (Continuación).

El método es, también el ya conocido: Lutero, versículo por versículo, expone el pensamiento paulino.

Históricamente hablando, el asunto del volumen es interesante, por razón de la incidencia de la Epístola a los Gálatas en el pensamiento luterano.

John A.T. ROBINSON, *La diferencia que implica ser cristiano hoy*. Ed. Ariel, Barcelona 1973, 151 pgs.

Esta nueva traducción de varias conferencias del obispo Robinson vienen a engrosar el número ya considerable de sus obras traducidas anteriormente. En un tono más vulgarizador sigue la trayectoria de obras anteriores, en especial de su "Exploración en el interior de Dios". Partiendo de un análisis del fin del

"estado estable" esboza el ser cristiano en base de las categorías evangélicas de camino, verdad y vida. El aparente reduccionismo humanístico debe ser entendido en el conjunto de su pensamiento, principalmente a la luz del "panenteísmo", que trató de definir en la obra citada, y con la garantía que ofrece su especialidad en exégesis neotestamentaria, de la que da muestras en diferentes textos.

Jordi Gayà.

W.-D. MARSCH - J. MOLTMANN, *Discusión sobre teología de la esperanza*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1972, 222 pp.

La presente traducción recoge algunos trabajos aparecidos con ocasión de la aparición de *Teología de la esperanza* en 1964 (trad. ed. Sígueme 1969, 1972<sup>2</sup>). Las aportaciones recogidas, en su intento de formular precisiones críticas y valorar la obra de Moltmann, pueden ofrecer alguna luz sobre el contexto teológico en el que, ésta apareció. El volumen se cierra con un artículo del mismo Moltmann, «Respuesta a la crítica de *Teología de la esperanza*» (págs. 183-220), en la que, después de una respuesta a las contribuciones precedentes (interesantes particularmente las precisiones en torno al concepto de «futuro», muy en línea del *Das Materialismusproblem* de E. Bloch), se presentan como en germen los temas cristológicos, que últimamente desarrolló Moltmann en su «*Der gekrenzigte Gott*», incluidas las ideas que en esta última obra se presentan como aportación a una teología crítica socialmente comprometida.

Jordi Gayà

A. TARBY, *La prière eucharistique de l'Église de Jérusalem*, Ed. Beauchesne, Paris, 1942, 198 pp.

La monografía se divide en dos partes. Primeramente se presenta un resumen crítico de la tradición de la anáfora en sus diversas versiones, una traducción y su relación con las plegarias antioqueñas (págs. 25-88). En la segunda parte se analiza su contenido teológico de significado eminentemente trinitario y doxológico (págs. 89-181). El autor parte de la identificación de la anáfora siríaca de Santiago con la usada en Jerusalén. El argumento base lo presenta el texto de la quinta Catequesis mistagógica de Juan de Jerusalén (posterior a 386). El texto que se ha conservado representa una redacción ciertamente posterior; sobre él se intenta una reconstrucción del texto primitivo (págs. 47 ss.). En el análisis teológico se insiste en los rasgos que la unen a la teología de Cirilo de Jerusalén y al conjunto litúrgico oriental.

Jordi Gayà

P. TILLICH, *El nuevo ser*, Ed. Ariel, Barcelona, 1973, 218 pp.

El particular concepto que tenía Tillich de la teología como «apologética» le impulsó a traducir sus principales trabajos sistemáticos en sermones asequibles a estudiantes y oyentes no especializados. En 1948 su *The Shaking of the Foundations* era un comentario a las exposiciones posteriormente sistematizadas en el primer tomo de su *Systematic Theology* (1951). El *The New Being* de 1955 no solamente recoge la temática de *The Courage to Be* (1952), sino que en su línea cristológica está claramente en conexión con el segundo tomo de la *Sistemática*, publicado en 1957. El lenguaje de Tillich es deudor en su conjunto del ambiente idealista-existencialista que le formó, proceder por lo demás justificado por su método de correlación. Con todo, la vitalidad de su pensamiento, su honestidad en hablar de los temas teológicos no sacrificando nada en bien de la popularización (concesiones «mitológicas»), callando si es preciso para evitar malentendidos, su fidelidad a la tipología de la tradición exegética renovándola oportunamente, todo ello hacen de la obra de Tillich un hito importante en la historia de la teología y una rica fuente de posibles sugerencias.

Jordi Gayà

## III

## LIBROS RECIBIDOS

## A

## OBRAS MEDIEVALISTICAS

Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, 53020 - Chiusure (Siena), Italia.

AUTORI VARI, *Saggi e ricerche nel VII centenario della nascita del Beato Bernardo Tolomei*, (272-1972), 1972, 190 pp.

Accademia Nazionale dei Lincei, Via della Lungara, 10. 00165-ROMA.

EPALZA, MIGUEL DE, *La Tuhja, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de Abdallan al-Taryuman (Jray Anselmo Turmeda)* 1971, 522 pp.

Adriatica, Edit. Via Andrea de Bari N. 119/121, 70121, Bari.

RAMON LLULL, *Livre de l'Ordre de Chevalerie*, (A cura di Vincenzo Minervini.), 1972, 213 pp.

Albin Michel Edit., 22, Rue Huyghens, Paris 14<sup>e</sup>.

ENGLEBERT, OMER, *Vie de Saint François D'Assise*, 1972, 456 pp.

Edit. Antonianum, Via Meralana, 124.- 00185 - Roma.

AQUILINA, O.F.M., FR. G., *Marco da Viterbo (1304-1369)*, Ministro Generale dei Frati Minori, Cardinale e Nunzio Apostolico, 1971, 215, pp.

Archivo Ibero Americano, C. Joaquín Costa, 36, Madrid.

CASTRO, O.F.M., MANUEL DE, *Crónica de la Provincia Franciscana de Santiago, 1214-1614* (Por un franciscano anónimo del siglo XVII), 1971, 387 págs.

Armando Argalia, Editore, Via Pozzo Nuovo, 16. Urbino (Italia).

CUSIN, FABIO, *Il basso medio evo* (Studi storici), 1963, 213 pp.

Aschendorff, Gallitzinstr., 13 (Postfach 1124). 44-Münster /Westf.

MADRE, ALOIS, *Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus* (Eine Untersuchung zu den Eienchi austorum de Raimundo male sentientium), 1973, 176 pp.

Augustinus-Verlag, Würzg, Alemania.

YPMA, EELCKO, Dr., *Jacobi de Viterbio O.E.S.A. Disputatio Tertia de Quolibet*, 1973, 284 pp.

Editions Beauchesne, Rue de Rennes, 117. Paris VI<sup>e</sup>.

VILELA, ALBANO, *La condition collegiale des Prêtres au III<sup>e</sup> siècle*, 171, 427 pp.

Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.

MONNERET DE VILLARD, UGO, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, (Ristampa anastica), 1972, 86 pp.

Editorial "Brotéria", Rua Maestro Antonio Taborda, 14. Lisboa-3.

MARTINS, S.J., M., *Guia geral das "Horas del-Rei D.Duarte"*, 1971, 256 pp.

Cambridge University Press.

CUMING, G.J.-BAKER, D., *Councils and Assemblies*, 1971, 359 pp.

Ediz. "Cenacolo Serafico", Convento S. Maria La Nova.- Piazzetta S. Maria La Nova, 44.- 80134-Napoli.

AURELIO SIMMACO DE JACOBITI, S. *Giacomo della Marca (1393/4-1476)*, con introduzione e note di P. GIROLAMO MASCIA, O.F.M., 1970, 455 pp.

Collegio S. Bonaventura, Colle S. Antonio, 00046-Grottaferrata (Roma).

MAGISTRI PETRI LOMBARDI, *Sententiae in IV Libris distinctae*, Tom. I, Pars I (prolegomena), 1971, 169 pp.; Tom. I, Pars II (Liber I et II), 1971, 642 pp.

Città Nova Editrice, via degli Scipioni, 265-Roma.

BOGLIOLO, LUIGI, *Antropologia filosofica alla scoperta dell'uomo*, 1971, 335 pp.

BOGLIOLO, LUIGI, *Antropologia filosofica L'uomo nell'essere*, 1971, 406 pp.

Claudiana, Edit., Via Principe Tommaso, 1. 10125-TORINO.

ANONIMO, *Historie memorable de la guerre faite par le Duc de Savoye contre ses subjectz des Vallées*. (Testo originale con versione italiana a cura di Enea Balmas e Vittorio Diena.) 1972, 174 pp.

GONNET, GIOVANNI, *Enchiridion fontium valdensium*, 1958, 188 pp.

GONNET, GIOVANNI, *Le confessioni di fede valdesi prima della riforma*, \* 1967, 193 pp.

GASTALDI, UGO, *Storia dell'Anabattismo dalle origini a MÜster (1525-1535)* 1972, 650 pp.

- Edit. du Cerf**, 29, boulevard de Latour-Maubourg. Paris-VII<sup>e</sup>.  
 TILLICH, PAUL, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, 1972, 316 pp.  
 AMBROSIE DE MILAN, *La vénérence* (Texte latin. Introduction, traduction et notes de Roger Gryson), 1971, 278 pp.  
 CESAIRE D'ARLES, *Sermons au peuple* (Introduction, traduction et notes par MARIE-JOSE DELAGE), 1971, 506 pp.  
 EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, I, 1971, 470 pp.; II, 1971, 739 pp.  
 HUGES DE SAINT-VICTOR, *Six opuscles spirituels*, 1969, 144 pp.  
 ANSELME, SAINT, *Un croyant cherche à comprendre* (Textes choisis, traduits et présentés par Dom Jean-Robert Pouchet), 1970, 215 pp.  
 RICHARD ROLLE, *Le chant D'amour*, (Melos Amoris), I, 1971, 369 pp.; II, 1971, 350 pp.  
 SALMON, P., *L'Office Divin au Moyen Age*, 1967, 198 pp.
- Duculot, Editions J.**, Rue Pierquin, 18, - 5800 - Gembloux (Belgica).  
 BRAECKMANS, S.J. LOUIS, *Confession et communion au Moyen Age et au concile de Trente*, 1971, 233 pp.
- Dessain et Tolra, Edit.**, 10 rue Cassette, Paris 6<sup>e</sup>.  
 NORTIER, GENEVIEVE, *Les Bibliothèques Médiévales des abbayes Bénédictines de Normandie*, 1971, 252 pp.
- Librairie Droz**, rue Massot, 11. Genève.  
 CHAURAND, JACQUES, *Four deuxième conte de la "Vie des Pères"* (Conte pieux du XIII<sup>e</sup> siècle), 1971, 252 pp.
- Du Seuil, Edit.**, 27, rue Jacob, Paris VI<sup>e</sup>.  
 KNOWLES, M.D. ET OBOLENSKY, D., *Le Moyen Age, Nouvelle histoire de l'Eglise*, 1968, 620 pp.
- Editorial Eset**, Seminario de Vitoria  
 FOREVILLE, RAIMUNDA, *Lateranense I, II y III*, 1972, 332 pp.
- Franciscan Printing Press**, P.O.B. 14064, Jerusalem-91140 (Israel).  
 BAGATTI, O.F.M., P. BELLARMINO, *L'Eglise de la gentilité en Palestine* (I<sup>er</sup> - XI<sup>e</sup> siècle), 1968, 358 pp.
- Fratelli Lega, Edit.**, Corso Mazzini N.-33, 48018-Faenza.  
 POLETTI, VINCENZO, *Pier Damiani e il secolo decimo-primo*, 1972, 206 pp.
- Editorial Herder, S.A.**, Provenza, 388. Barcelona - 13.  
 HERTLING, L., *Historia de la Iglesia*, 1972, 572 págs.

Il Mulino., Vía S. Stefano, 6.C.P. 119, 40100—Bologna.

SMALLEY, BERYL, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, 1972, 564 pp.

Instituto de Alta Cultura Centro de Estudios de Psicología e de História de Filosofia, Lisboa.

MOREIRA DE SA, A., *Chartularium Universitatis Portugalensis, (1288-1537)*, 1972, 509 pp.

Guadiana de Publicaciones, S.A., Maestro Alonso, 23. Madrid.

HOLMYARD, E.J., *La prodigiosa historia de la Alquimia*, 1970, 348 pp.

Instituto Storico del Frati Minori Cappuchini, G.R.A. Km. 68,880.— 00163—Roma.

ESSER, K.—OLIGER, R., O.F.M., *La tradition manuscrite des opuscles de Saint François d'Assise* (Préliminaires de l'édition critique), 1972, 161 pp.

Jaca Boock, Edizioni, Via Aurelio Saffi, 19, 20123 Milano.

CHENU, O.P. M.D., *La Teologia nel Medio Evo*, 1972, 432 pp.

Edit. Labor, S.A., Calabria, 235—239. Barcelona—15.

GENICOT, L., *Europa en el siglo XIII*, 1970, 391 págs.

Editions de l'Épi, Rue de Babylone, 68. 75—PARIS VII<sup>e</sup>.

OLIVIER DU ROY, *Moines aujourd'hui*, 1972, 403 pp.

Librairie Orientale, Place de L'Etoile, B.P. 1986, Beyrouth, Liban

NWYIA, PAUL, *Exégèse Coranique et Langage Mystique*, 1970, 439 pp.

Ediciones Marova, Viriato, 55. Madrid—10.

PANIKKAR, R., *El Cristo desconocido del hinduismo*, 1971, 206 págs.

MALDONADO, L. Y FLORISTAN, C., *Nuevas vías de pertenencia a la Iglesia*, 1972, 115 págs.

GOLLWITZER, HELMUT, *Critica marxista de la religión y jé cristiana*, 1971, 204 págs.

Marzorati, Editore, Via Piero Martinetti, 6. 20174—Milano.

TOMMASO CAMPANELLA, *Apologia per Galileo*, (A cura di Salvatore Femiano), 1971, 197 pp.

Monastério di S. Chiara, Napoli.

P. GAUDENZIO DELL'AJA, FRANCESCANO, *14 agosto 1571: Un avvenimento storico in S. Chiara*, 1971, 71 pp.

Edizioni Morcelliana, Casella postale 343. 25100—Brescia.

BONICELLI, S.C., *I Concili particolari da Graziano al Concilio di Trento* (Studio sulla evoluzione del diritto della Chiesa latina), 1971, 216 pp.

Oasi "Maria Immacolata" dei Frati Minori, 83037 Montecalvo Irpino (Avellino), Italia.

VARIOS AUTORES, *La teologia spirituale in S. Bonaventura* (Incontri bonaventuriani, VI), 1970, 157 pp.

Casa Editrice Prof. R. Patron S.A.S., Quarto inferiore, Via Badini C.C. Post. 8/17685 — 40127 Bologna.

IVAN PINI, ANTONIO, *Testi storici Medievali*, 1970, 298 pp.

Edit. A. et J. Picard, Rue Bonaparte — Paris.

DUFEIL, M.—M., *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire Parisienne*, (1250—1259), 1972, 467 pp.

GUILLOT, OLIVIER, *Le compte d'Anjou et son entourage au XI<sup>e</sup> siècle*, II, 1972, 355 pp.

Presses Universitaires de France, 108, boulevard Saint-Germain. PARIS.

RAPP, FRANCIS, *L'Eglise et la vie religieuse en occident a la fin du Moyen Age*, 1971, 381 pp.

PIRENNE, HENRI, *Les villes du Moyen Age*, 1971, 171 pp.

Edouard Privat, 14, rue des Arts. 31000—Toulouse.

VARIOS AUTORES, *Le Credo, La Moral et l'Inquisition* (Cahiers de Fanjeaux, 6), 1971, 435 pp.

FANJEUX DE, CAHIERS, *Les évêques, les clercs et le roi (1250—1300)* 1972, 477 pp.

Edit. Sirey, 22, Rue Soufflot, Paris V<sup>e</sup>.

HAY, DENYS, *L'Europe aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, V, 1972, 415 pp.

Societas Internationalis Scotistica, Via Merulana, 124. 00185 — Roma.

AUCTORES PLURES, *Deus et homo ad mantem I. Duns Scoti* (Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis, Vindelobonae, 28 sept.—2 oct., 1970), 1972, 776 pp.

Tavares Martins, Livraria, Rua Dos Clérigos, 14. PORTO (Portugal)

ROPS, D., *História da Igreja de Cristo III A Igreja das Catedrais e das Cruzadas.*, 1961, 905 pp.

**Tipo-Litografia Forlivese**, Via B.Flavio, 17—Forlì (Italia)

VARIOS AUTORES, *San Pier Damiano (Nel IX centenario della morte 1072-1972)* I, 1972, 275 pp.; II, 1972, 318 pp.

**Unione Editoriale Italiana**, Via Marcona, 99, Milano.

PRIMO DALLARI, P. DANIELE, *Frate Elia architetto della Basilica di Assisi e di Cortona.*, 1970, 139 pp.

**Université de Nancy II**, Nancy.

PARISSE, MICHEL, *Le Nécrologie de Gorze* (Contribución a l'Histoire Monastique), 1971, 110 pp.

**Ediciones Universidad de Navarra, S.A.**, Pamplona.

RINTELEN, F.J. VON, *Values in European Thought*, I, 1972, 565 págs.

**Universidad de Salamanca**, Secretariado de Publicaciones, Apartado 20, Salamanca.

BELTRAN DE HEREDIA, O.P., V., *Bulario de la Universidad de Salamanca* (1219-1549), I, 1966, 623 págs.; II, 1966, 543 págs.; III, 1967, 607 págs.

BELTRAN DE HEREDIA, O.P., V., *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, III, 1971, 622 págs.; IV, 1972, 514 págs.; V, 1972, 514 págs.

MORETA VELAYOS, S., *El monasterio de San Pedro de Cerdeña* (Historia de un dominio monástico castellano, 902-1338), 1971, 302 págs.

TORRENT, A., *Salvius Iulianus: Liber singularis de ambiguitatibus*, 1971, 103 págs.

RODRIGUEZ FLORES, M.- I., *El perdón real en Castilla* (siglos XIII-XVIII), 1971, 280 págs.

**Universidad de Santiago de Compostela.**

DIAZ Y DIAZ, MANUEL, *Liber de Ordine creaturarum* (Un anónimo irlandés del siglo VII), Estudio y edición crítica, 1972, 240 págs.

**Universidad Nacional de Córdoba**, Argentina.

CATURELLI, ALBERTO, *La filosofía medieval*, 1971, 471 págs.

**Editorial Verbo, Lda.**, Rua Carlos Testa, 1. Lisboa

MARTINS, MARIO, *Estudios de Cultura Medieval*, 1969, 280 pp.

**Edit. Vita e Pensiero**, Largo A.Gemelli, 1. 20123—Milano.

VARIOS AUTORES, *Il Monachesimo e la riforma ecclesiastica* (1049-1122), 1971, 541 pp.

GENICOT, LEOPOLD, *Profilo della Civiltà Medioevale*, 1968, 390 pp.

VIOLANTE, CINZIO, *Studi sulla Cristianità Medioevale*, 1972, 397 pp.

STEENBERGHEN, FERNAND VAN, *La filosofía nel XIII secolo*, 1972, 535 pp.

GHISALBERTI ALESSANDRO, *Guglielmo di Ockham*, 1972, 308 pp.

PICASSO, GIORGIO, *Collezioni canoniche Milanesi del secolo XII*, 1969, 310 pp.

Zero, S.A., Edit. Telleche, 11, Algorta (Vizcaya).

MITRE, EMILIO, *Sociedad y herejía en el occidente medieval*, 1972, 115 págs.

Verbo, Edit., Apartado, 1073, Lisboa (1).

BARRACLOUGH, GEOFFREY, *Os Papas na Idade Média*, 1972, 245 pp.

## B

### OBRAS NO MEDIEVALISTICAS

Edit. A.B.E.T., Via Prenestina, 683, 00155 Roma

BLANDINO, GIOVANNI, *Il problema della conoscenza*, 1972, 470 pp.

Adriatica Editrice, Via Andrea da Bari N. 119/121, 70121, Bari

SERRAVEZZA, A. *Sulla nozione di "Esperienza musicale"*, 1971, 234 pp.

Editorial Anagrama, Calle de la Cruz, 44. Barcelona, 17.

DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, 1971, 275 págs.

LEPSCHY, G.C., *La lingüística estructural*, 1971, 236 págs.

Apostolat des Editions, 46-48; rue du Four. 75006-Paris.

FLICH, M.-ALSZEGHY, Z., *L'homme dans la théologie*, 1972, 152 pp.

ESCRAUWAET, J., *L'unité chrétienne*, 1972, 172 pp.

Ediciones Ariel, S.A., Avda. José Antonio, 134-138, Esplugues de Llobregat (Barcelona).

#### *Ciencia y filosofía,*

LLIMONA, JORDI, *Fe sense fronteres*, 1973, 237 págs.

TILLICH, PAUL, *Teología sistemática, Vol. II La existencia y Cristo.* 1973, 246 págs.

ROBINSON, JOHN A.T., *La diferencia que implica ser cristiano hoy*, 1973, 149 págs.

Armando Argalía, Editore, Via Pozzo Nuovo, 16. Urbino (Italia).

SICHIROLLO, L., *Per una storiografia filosofica*, I, 329 pp.; II, 330 pp., 1970.

Edit. Aubier Montaigne. 13, quai de Conti, 75006 - Paris.

RATZINGER, J., *Le nouveau peuple de Dieu*, 1971, 191 pp.

M. d'Auria - Editore Pontificio, 52, Calata Trinità Maggiore. 80134 - Napoli.

JOURNET, CHARLES, *Per una teologia ecclesiale della Storia della Salvezza*, 1972, 1090 pp.

Editions Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris VI<sup>e</sup>.

PHILIPPE, M.-D., *Questions disputées*, 1972, 267 pp.

Edit. Bruquera, S.A., C. Mora la Nueva, 2. Barcelona - 6.

PALOS, STEPHAN, *Las enseñanzas de Buda*, 1972, 217 págs.

**Columba, Edit.**, Sarmiento 1889, Buenos Aires, Argentina.

MARTIN, EUSEBIA-H., *Qué es la investigación lingüística*, 1972, 95 pp.

FARRE, LUIS, *Hombre y libertad*, 1972, 123 pp.

**Colloque des Intellectuels Chrétiens de Strasbourg**, 81 bis, Avenue de Blois  
36000 CHATEAUROUX (Francia).

VARIOS AUTORES, *Fidélité et ouverture.*, 1972, 237 pp.

**Delachaux et Niestlé, Editeurs**, Rue de l'Hôpital, 4.- 2001 Neuchâtel (Suisse).

KASEMANN, E., *Essais exégétiques*, 1972, 270 pp.

RORDORF, W., *Sabbat et dimanche dans l'Eglise ancienne*, 1972, 256 pp.

MOULE, C.F.D., *La genèse du Nouveau Testament*, 1971, 218 pp.

CULLMANN OSCAR, *Vrai et faux oecuménisme*, 1971, 75 pp.

**La Editorial Católica, S.A.**, Mateo Inurria, 15-Madrid - 16.

MANYA, J.B., *La crisis teológica*, 1972, 203 págs.

BANZO MESTRE, M., *Sobre el sentido de la vida*, 1971, 214 págs.

NICOLAU, S.J., M., *La crisis de la Iglesia*, 1972, 318 págs.

**Les Editions du Cerf**, 29, boulevard Latour - Maubourg, Paris VII<sup>e</sup>.

DUQUOC, CH., *Christologie: Le Messie* (Essai dogmatique), 1972, 352 pp.

GEFFRE, C., *Un nouveau de la théologie*, 1972, 140 pp.

DUSSAUT, LOUIS, *L'Eucharistie pâques de toute la vie*, 1972, 329 pp.

**Cittadella, Edit.**, C.C.P. 19/152, 06081 - Assisi.

FEUILLET, ANDRE, *Il prologo del quarto Vangelo*. (Studio sulla teologia giovannea), 1971, 295 pp.

MOLARI, CARLO, *La Fede e il suo linguaggio*, 1972, 294 pp.

**Editrice Claudiana**, Via Principe Tommaso, 1. 10125 - Torino.

CORSANI, B., *Introduzione al Nuovo Testamento*, 1972, 329 pp.

TILLICH, PAUL, *L'Era Protestante*, 1972, 271 pp.

**Edit. M. D'Auria**, Calata Trinità Maggiore, 52, 80134 Napoli.

CAPORALE, S.I., VICENZO, *Teologia dell'Imperativo morale*, 1972, 181 pp.

**Edit. Delachaux & Niestlé**, 4, rue de l'Hôpital - Neuchâtel (Suisse).

CAMPENHAUSEN, VON HANS F., *La Formation de la Bible chétienne*.  
1971, 307 pp.

MOULE, C.F.D., *La Genèse du Nouveau Testament*, 1971, 218 pp.

De los respectivos autores, Mr. G. Soulanges, 81 bis, Avenue de Blois, 36 Chateauroux.

VARIOS AUTORES, *Fidélité et ouverture*, 1972, 236 pp.

VILA PALA, C., *Calella: Colegio escolapio de los Santos Reyes*, 1973, 480 pp.

Ediciones Dinor, S.L., Apartado 377, Pamplona.

FIERRO, A., *Teología: Punto crítico*, 1971, 524 págs.

Editrice Dottor Carlo Marzorati, Via Piero Martinetti, 6, 20147 Milano.

SCIACCA, M.F., *Il Chisciottismo di Unamuno*, 1971, 271 pp.

Edicions 62, S.A., Provença, 278, Barcelona - 8.

FERNANDEZ SANTOS, F., *Historia y filosofía*, 237 pp.

Etudes Augustiniennes, 8, rue François 1<sup>er</sup>, Paris (VIII<sup>e</sup>).

GORGOMEIO, P., *L'Eglise de ce temps dans la prédication de Saint Augustin*, 1972, 437 pp.

Editorial Gredos, S.A., Sánchez Pacheco, 83, Madrid - 2.

JASPERS, K., *Conferencias y ensayos sobre la Historia de la Filosofía*, 1972, 459 págs.

ELORDUY, S.J., E. (con la colaboración de J. PEREZ ALONSO), *El estoicismo*, I, 1972, 392 págs.; II, 1972, 462 págs.

Ediciones Guadarrama, S.A., Lope de Rueda, 13, Madrid - 9.

LOPEZ QUINTAS, A., *El pensamiento filosófico de Ortega y d'Ors*, 1972, 434 págs.

Edit. Nova Terra, Tamarit, 191 - Barcelona - 11.

COMAS, R., *El Estado y las Iglesias por separado*, 1971, 321 págs.

CHARDIN, TEILHARD DE, *Su concepción de la Historia*, 1970, 436 pp.

GOMIS, J., *Professió de fe en temps de crisi*, 1970, 173 págs.

CONSEJO MUNDIAL DE LAS IGLESIAS *Seis ensayos sobre la unidad*, 1972, 213 págs.

MISSER, S., *Catequesis y Moral*, 1970, 120 págs.

Paraninfo, Ediciones, Magallanes, 21 - Madrid - 15.

MORENO G., JUAN MANUEL - POBLADOR, A., RIO, D. DEL, *Historia de la educación*, 1971, 496 pp.

Queriniana, Edit., Via Piamarta, 6. 25100 Brescia.

MONDIN, B., *Il problema del linguaggio teologico*, 1971, 507 pp.

Queriniana, Edit., Via Piamarta, 6. 25100 Brescia.

FLICK, M. ALSZEGHY, Z., *Il peccato originale*, 1972, 383 pp.

Scientifica, Edit., Corso Umberto I, 38, 40, 80138 Napoli.

RUSSO, CARLA, *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, 1970, 154 pp.

Edit. "Secretariado Trinitario", Héroes de Brunete, 34, Salamanca.

BIO, JUAN BAUTISTA DE LA CONCEPCION, "*La llegada de amor*"  
(Texto presentado por Fr. Jesús A. López Casuso Trinitario) 1972, 204 pp.

VARIOS AUTORES, "*El hombre al encuentro de Dios*", 1970, 262 pp.

VARIOS AUTORES, "*La Trinidad, hoy*" 1971, 234 pp.

Ediciones Rialp, S.A., Preciados, 34 . Madrid 13.

PIE REGAMEY, *Los mejores textos sobre la Virgen María*, 1972, 235 págs.

Servicio Comercial del Libro, Hortaleza, 81 . Madrid- 4.

RABADE, S., *Descartes y la gnoseología moderna*.

Ediciones Sígueme, Apartado 1, F.D. Salamanca.

GARDAVSKY, V., *Dios no ha muerto del todo*, 1972, 260 págs.

VARIOS AUTORES, *La teología de la renovación*, II, 1972, 403 págs.

VARIOS AUTORES, *Religión y prejuicio*, 1972, 282 págs.

VILA PALA, SCH. P., C., *Agustín Casanovas, Escolapio*, 1972, 370 págs.

RAHNAR, K. HARING, B., *Palabra en el mundo*, 1972, 355 págs.

VARIOS AUTORES, *Fe y nueva sensibilidad histórica*, 1972, 478 págs.

METZ, J.B., *Atropocentrismo cristiano* (Sobre la forma de pensamiento de  
Tomás de Aquino), 1972, 167 págs.

RAD, GERHARD VON, *Teología del Antiguo Testamento*, II, 1972, 563 págs.

GUTIERREZ, G., *Teología de la liberación*, 1973, 399 págs.

NICOLAS, ADOLFO DE, *Teología del progreso*, 1972, 416 págs.

MALDONADO, LUIS, *El menester de la predicación*, 1972, 222 págs.

VERGES, SALVADOR, *María en el misterio de Cristo*, 1972, 312 págs.

Ediciones Studium, Bailén, 19 . Madrid 13.

DUBARLE, P.O., A.M., *El pecado original en la Escritura*, 1971, 224 págs.

GARCIA, P. CIRO, *Corrientes nuevas de la Teología Espiritual*, 1971, 278 págs.

HEINEN, WILHELM, *Fundadores de una moral Cristiana*, 1972, 408 págs.

COTTIER, G.M., M., *Panorámica actual del ateísmo*, 1973, 283 págs.

Tecnos Edit., O'Donnell, 27, Madrid-9

DAMPIER, W.C., *Historia de la ciencia*, 1972, 570 págs.

Universidad de Santiago de Compostela, (Facultad de Derecho) Santiago De Compostela (La Coruña).

VARIOS AUTORES, *El Derecho Natural Hispánico*, 1973, 508 págs.

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

CATURELLI, A., *Mamerto Esquivu*, (Vida y pensamiento), 1971, 256 Págs.

Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, Ont., Canada.

LAMIRANDE, EMILIEN, *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après saint Augustin* (Contribution à l'histoire doctrinale de l'oecuménisme), 1972, 193 pp.

Edit. Herder, S.A., C. Provenza, 388. Barcelona - 13.

VARIOS AUTORES, *Sacramentum mundi* (Enciclopedia teológica) III, 1973, 984 págs.

CONGAR, Y., *Vocabulario ecuménico*, 1972, 393 págs.

RONDET, H., *Historia del Dogma*, 1972, 314 págs.

CORETH, EMERICH, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, 1972, 263 págs.

Edit. Hijas de San Pablo, Carretera de La Coruña, Km. 16,800 Las Rozas. Madrid.

COLLET, P., *Los paganos me hablaron de Dios*, 1972, 114 págs.

Jaca Boock, Edizioni, Via Aurelio Saffi, 19 - 20123 Milano.

RAHNER, HUGO, *Mater Ecclesia*, 1972, 150 pp.

CONGAR, YVES, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, 1972, 441 pp.

Editions Labor et Fides, 1, rue Beauregard, 1204 - Genève (Suisse).

BONHOEFFER, DIETRICH, *La nature de l'Eglise*, 1971, 103 págs.

Labor et Fides, 140, boulevard Saint-Germain, Paris VI<sup>e</sup>.

WENDLAND, H.-D., *Ethique du Nouveau Testament*, 1972, 163 pp.

Librairie du Liban, Imm. Esseili - Pace Riad el-Solh, B.P. 945, Betroth, Liban.

HAJJAR, JOSEPH, *Le Christianisme en Orient*, 1971, 330 pp.

**Editorial Magisterio Español, S.A.**, C. Quevedo, 1,3 y 5 - Madrid-14.

MIGUEL DE CERVANTES, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, (Con estudio preliminar de Américo Castro), I, 1971, 497 págs.; II, 1971, 426 págs.

**Editorial Marfil, S.A.**, Plaza Emilio Sala, 1. Alcoy.

GEISELMANN, J.R., *Jesús, el Cristo* (Primera parte: *La cuestión del Jesús histórico*), 1971, 226 págs.

**S. Maria degli Angeli**, Assisi.

SR. CHIARA AUGUSTA LAINATI, *Temi spirituali dagli Scritti del Seconso Ordine Francescano*, I, 1970, 816 pp.; II, 1970, 831 pp.

**Ediciones Martínez Roca, S.A.**, Avda, Generalísimo, 322 bis-1.- Barcelona-13.

AYER, A.L., *Lenguaje, verdad y lógica*, 1971, 180 págs.

GRAVELAINE, J., DE, -AIME, JACQUELINE, *Manual de astrología*, 1973, 280 págs.

CALLE, RAMIRO A., *Grandes misterios de las sociedades secretas*, 1972, 246 págs.

**Ediciones Moranta, S.A.**, Mejía Lequerica, 12 . Madrid-4.

HUBAR, G., *Esquizofrenia y Ciclotenia* (Resultados y problemas), 1972, 266 págs.

## CRÓNICA

### SESION ACADÉMICA DE LA INVESTIDURA DE "MAGISTER", DEL DR. CANDIDO GENOVARD ROSSELLO.

Día 19 de junio del pasado año 1972, la *Maioricensis Schola Lullistica* celebró solemne Sesión Académica pública con motivo de la investidura de *Magister*, del Prof. Dr. Cándido Genovard Rosselló, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Barcelona y de la Universidad autónoma.

Después de abierta la sesión, el Sr. Secretario General, Prof. José Ensenyat Alemany leyó las correspondientes actas, y el Dr. Genovard recibió el distintivo de la Escuela Lulística y el correspondiente diploma de su monbramiento.

Acto seguido, le fue concedido el uso de la palabra, y pronunció su discurso inaugural, que versó sobre el siguiente tema: "*La institucionalización del lulismo en Mallorca*".

En nombre del Instituto, le contestó el Prof. Dr. Sebastián Triás Mercant, también "Magister" del mismo; y cerró el acto el Rector, Dr. Garcías Palou.

Presidió la brillante sesión académica el Exmo. y Rdmio. Dr. Planas Muntaner, Obispo de Ibiza, a quien acompañaban, en el mismo estrado presidencial, el Dr. Garcías Palou; el Rector del Estudio General Luliano, Ilmo. Sr. D. Gerardo M. Thomás; el M.J. Sr. D. Bartolomé Torres, Deán de la S.I. Catedral Basílica y el M. Rdo. P. Fray Antonio Bauça, T.O.R. de San Francisco.

Actuaron de testigos-padrinos el Dr. Guillermo Colom Ferrá y el Lic. Miguel Arbona, los dos pertenecientes a la misma Escuela Lulística Mayoricense.

LECCION INAUGURAL DEL NUEVO "MAGISTER", DR. GENOVARD  
ROSSILLO.

Excmo. Sr. Rector:  
Ilustrísimos Señores,  
Señoras y Señores,  
Amigos y compañeros:

*PRESENTACION*

Yo salí de Mallorca por primera vez, a raíz de una vocación universitaria acuciante, en 1955. Desde entonces, vivo fuera de la isla de forma permanente. Pero como tantos otros mallorquines repartidos por España e incluso fuera de la Península, a medida que pasa el tiempo mayor es la fuerza, la atracción, del lugar y de la cultura en que nacimos. Por esto, las dos veces que de manera oficial se me ha invitado a venir aquí, las he recibido con un gozo que va mucho más allá de la alegría puramente académica. La primera fué en 1968 para mi investidura de Doctor, la otra, esta de ahora, que habéis hecho posible. Pero quizás sea hoy, con ser tan valiosa la precedente, la vez que más me honra como mallorquín, porque significa para mí un premio a cuatro años de dedicación constante a un tema que me es particularmente querido. Este tema es el del lulismo y, dentro de él, lo que significan, lo que son, las instituciones lulianas, principalmente filosóficas y pedagógicas. Por todo ello, el concederme este honor de "Magister" y el aceptarme entre vosotros, me obliga, una vez más, a daros de todo corazón las gracias.

*SIGNIFICADO DE INSTITUCION*

El tema de mis palabras, que sirve, breve y simbólicamente, como lección magistral representativa del nombramiento que me habéis otorgado, es el del *lulismo institucional*.

La palabra institución engloba *dos* significados. 1) Por una parte es un concepto. Este concepto puede ser una idea central, una doctrina incluso, un grupo de intereses representativos. 2) Por otra parte, una institución exige una estructura, que es el marco, el aparato, la máquina misma de la institución funcionando. Evidentemente, una institución real, viva, incluye ambos términos: un concepto, sin estructura donde fijarse, no tenía esqueleto, soporte palpable y, por tanto, carecía de posibilidad de expresión objetiva. Una institución, fuertemente estructurada, pero sin ideas, sería un puro bizantinismo, una realidad fugaz en la que se habrían sustituido los fines por los medios.

Es importante una *puntualización*, porque interesa justificar en el lulismo institucional esta inserción, conceptual y estructural, para aclarar desde el primer momento que no se trata de una simple descripción de lugares y personas que por el mero hecho de venerar la imagen del Beato poseen ya patente de lulistas. El lulismo representado por sus instituciones, que son también, pero no sólo, lugares, personas y obras, es algo más. Es algo más, porque, si una institución es su concepto y su estructura es también acción, esto es: valores e intereses sociales representativos de todas las épocas nacidos y acompañados por modos característicos de interacción social.

### *INSTITUCIONES LULIANAS Y MALLORQUINAS*

Por esto no es casual, al menos completamente casual, que el lulismo haya logrado su continuidad principalmente en Mallorca, aunque no de forma exclusiva, afortunadamente, y como es bien sabido.

Que el lulismo haya durado tantos siglos, se debe entre otras, a dos razones importantes: una —como apuntaba desde hace ya tiempo Don Antonio Pons— al carácter especial del Reino de Mallorca. Integrado a Cataluña, pero con personalidad propia, incluye rasgos únicos y especiales: un auténtico imperialismo misionero en lo espiritual, y comercial en lo económico; un mayor número de libertades, respetadas y mantenidas por la casa de Aragón hasta más allá del Renacimiento; un mercantilismo italianizante en el que la cultura y la riqueza son más importantes que la cuna; una interpretación, a veces especialísima del franciscanismo medieval y una vocación mediterránea clásica en lo que tiene esta de universal, son rasgos, entre muchos otros, muy a tener en cuenta, cuando se piensan como los envolventes de unas instituciones representativas. La otra razón es la doctrina luliana propiamente dicha, que encaja en este ambiente y se mueve dentro de él.

No puede ser mi intención el hacer una exposición de estos aspectos y estas doctrinas, que tan ilustres predecesores y maestros míos han hecho en este mismo lugar. Sólo apuntar aquellos rasgos ideológicos que serán, total o parcialmente, el hilo vital de aquellas instituciones que esbozaré más adelante.

### *PENSAMIENTO LULIANO VERSUS INSTITUCIONES LULIANAS*

Sintetizando al máximo la idea central del pensamiento, se podría decir que consiste en que es posible probar, por medio de la razón, las verdades de fe y la inutilidad de la separación entre ambas. Esta simbiosis de misticismo más razón, que con tanto ardor defendió Llull frente a Sigerio de Brabante y contra la doctrina de la doble verdad, aclarada profundamente la labor personal luliana, esto es, su permanente necesidad de convertir y conocer a los infieles. Esta idea, magníficamente obsesiva, se apoya en la fe y en la razón. Su "Ars magna" que es un "Ars inveniendi" es una

realidad en tanto y en cuanto en las verdades de fe hay siempre un trasfondo racional e inteligible, precisamente racionalmente, en las verdades de fe. Por esto estas verdades deben ser halladas por deducción lógica, y científicamente, de los principios de la Ciencia General que lleva en sí todos los saberes particulares. El silogismo aristotélico es la base de esta deducción, presumiendo la existencia de principios supremos e irreversibles que los no cristianos o herejes no podrán dejar de aceptar. Por otra parte, la posibilidad de hallar todos los términos medios posibles que vinculan a cualquier sujeto con cualquier predicado. De ahí que, según Llull, será suficiente con aumentar los predicados posibles de un sujeto y determinar por medio de ellos mismos o de su combinatoria los que convienen al sujeto propuesto de acuerdo con normas formales y doctrinales permanentes. El mérito genuino del "Arte general" está en la capacidad de iluminar palpablemente la íntima coincidencia de la revelación con la razón, al mismo tiempo que la de la filosofía con la teología.

Pero junto a una lógica, que quiere ser práctica, y no excluye una apologética, hay también una metafísica.

La metafísica de Llull, de raigambre agustiniana, y, por tanto, de alguna forma próxima al neoplatonismo, exige un ejemplarismo en la realidad, esto es, las cosas son semejantes de las realidades divinas. Este radicalismo no es ajeno en Llull a la pauta marcada por el radicalismo espiritualista del franciscanismo. De ahí la necesidad de una mística al lado de su metafísica. Esta mística es posible gracias a la doctrina del ascenso del alma hacia la contemplación. Esta vía contemplativa, parte basada en la psicología aristotélica de las potencias del alma, parte en la ampliación de los llamados "sentidos" intelectuales, únicos capaces de aprender las realidades espirituales, muestra la sagacidad de Llull en combinar la abstracción con la iluminación interior. Y, gracias a la cual, el alma se desprende de lo sensitivo para planear hacia la contemplación de la divinidad.

Hasta aquí este brevísimo resumen del cuerpo doctrinal luliano. Pero quizás suficiente para presentar estas ideas —*conversión racional por medio de la fe y la ciencia, misticismo y contemplación, intención universalista, síntesis metafísica, ética de la acción y el pensamiento*— lo que cada una, y entre todas las *instituciones* lulianas heredarán de él.

### LAS INSTITUCIONES

Del año 1276 hasta 1966 MIRAMAR representa, por lo menos, tres de estas ideas: base racional y científica para la formación de misioneros, como repetidas veces ha escrito Don Sebastián Garcías Palou, una posible e insospechada continuidad del franciscanismo (como apuntó J. Hillgarth) enlace con el lulismo en Palma gracias a Guillermo de Vilanova y Guillermo Pagés (como muy bien han investigado Oliver Monserrat, Pérez Martínez y Gaspar Munar), permanente vida eremítica contemplativa, difusión escrita a través de la imprenta de Caldentey, y de su escuela de la que son epígonos importantes Prats, Oleza y Valero. Y por encima y envolviendo

las realizaciones prácticas, Miramar que representa el papel como símbolo luliano para todas las generaciones posteriores.

Combinando la contemplación con la acción, el eremitismo mallorquín será, por lo menos en sus primeros siglos, eminentemente luliano. Toda la geografía eremítica mallorquina esta poblada por la idea del ascenso espiritual que Llull estrenó en Randa. Pero también, una vez más, no se descuida la acción pedagógica. Así, enseñan y catequizan al mismo tiempo, Basilio Marqués en la Sta. Trinidad de Valldemosa, Juan Mir en San Onofre de Deyà, Fray Juan en Sta. Catalina de Sòller, Mossen Nato en Ternellas, y otros lo hacen en San Salvador de Felanitx, en la Bona Pau de Montuiri, en "els Orfeus" de Palma, etc. etc. y, por encima de todos, la figura de Bartolomé CATANY, el más lulista de los moralistas mallorquines del Siglo XV, que merece por sí solo la atención de una investigación a fondo.

Otro intento de coordinación institucional es entre contemplación y ciencia racional, fuera ya del eremitismo propiamente dicho, lo constituyen dos escuelas rurales: Sta. Magdalena de Puig d'Inca y Montesión de Porreres. Con una tradición pedagógica notable, aunque su programa de estudios y la calidad de los mismos ha sido discutida, poseen el hecho importante de intentar ser el vínculo, en tono menor, de lo que era Randa: la ligazón de la cultura de la "vinya y el fonollar" con la ciencia a nivel universitario y que estaba representada en aquel momento, en el Estudio General.

La síntesis tradicional más representativa del lulismo institucional viene quizás dada de forma más característica, en el monte de Randa: la contemplación y la ciencia filosófica se dan aquí, sobre todo en el siglo XV, de forma eminente: Mario de Passa, el profesor Pere Juan Llobet, su discípulo Gabriel Desclapés y sobre todo el paso del metafísico Pedro Dagui y su "Opus de Formalitatibus". Ya no sólo es la contemplación que por otra parte en San Honorato y Gracia será importante sino el pensamiento superior, metódico y trabajado.

La necesidad de universalismo, tan profunda a la expansión de la doctrina luliana, se presenta también en la idea permanente de la enseñanza universitaria. Y esto ocurre en la ciudad de Palma. Primero en la escuela catedral: luego, en el convento de San Francisco. También en esta época de realizaciones hay sus representantes: Guillermo Llobet, Pedro Corretger, Juan Ximeno y Antonio de Santa Oliva. Sus enseñanzas son principalmente en el terreno de la Lógica, Gramática, Filosofía y Teología.

En 1481 Agnès de Quint y en 1484 Beatriz de Pinós testan en favor de una cátedra de Lulismo en Palma. Nuevamente aquí aparece Pedro DAGUI, sucediéndole importantes filósofos lulistas: Jaime JANER, Arnaldo DESCOS, y Bernardo BOIL. En 1483 Fdo, el Católico funda el Estudio General oficialmente y, apesar del antilulismo militante página permanente de la incomprensión a ultranza siguen lulistas de rango universitario importantes como Cabaspré y Genovart.

El deseo constante de universalismo, de expresión doctrinal de la ideología luliana, tiene en estos momentos su trascendencia fuera de Mallorca. Así Nicolás de Pax difunde la palabra y obra el lulismo en Alcalá. De 1526.

a 1597 se suceden acontecimientos importantes. A parte de la fundación del colegio de Montesión, del que saldrán lulistas importantes como Jerónimo Nadal, que defenderá la causa de la Europa de Trento, otros lulianos siguen la trayectoria internacionalista de Llull. Quizás los más significativos para Mallorca serán Serra, Bellver, Seguí, Jubí, Albertí y Miguel Thomás de Taxaquet.

En el siglo XVII y en el XVIII, pero sobre todo en el primero de ellos, se llega a la máxima expansión del lulismo institucional. Por una parte, con un renacimiento purista de la doctrina del Beato, un retorno máximo a la tradición (sin excluir, no obstante — éste es otro rasgo muy suyo y característico — un espíritu de libertad y de apertura importantes, no se olvide que convivían los lulistas al mismo tiempo con los escotistas, suaristas y toristas). Los nombres que llevan a cabo este retorno son Gaspar Vidal, Antonio Busquets, Pedro Fullana, Raimundo Zanglada, Pedro Benazar y sobre todo Francisco MARZAL, con sus comentarios al "ARS MAGNA" y sus apuntes a la lógica luliana, auténtico vínculo entre LLULL y la lógica de Leibniz y la lógica matemática moderna. Por otra, la Bula Pontificia de 1673 que transformaba el Estudio General en Universidad. Luego, en 1698 se imprimirán las "Constituciones, Estatutos y privilegios de la misma" que darán carta de acción real a la nueva institución.

No voy a citar las vicisitudes y proyección de la Universidad de Mallorca, que tan magistralmente ha hecho Don Jaime Hado y Ferragut. El espíritu luliano siguió en ella y, a pesar de la asepsia de las aulas de los graduandos, ligeramente distintas según sean de 1692 a 1750, de 1750 a 1790 o de esta fecha hasta 1892, como ha mostrado mi colega el Dr. Triás Mercant, la conciencia luliana late de forma inegable.

La Universidad no es el último, aunque sí el más logrado de los escalones institucionales del lulismo. Junto a la mística y a la metafísica hay también una moral destinada a aquellos aspectos de la acción, tan cara al lulismo. Esta moral práctica, paralela a los estudios, y acompañándolos, se plasmó en dos instituciones de variada fortuna: una fue el Colegio de la Sapiencia fundado por Bartolomé Llull y que tuvo entre sus colegiales a uno de los más importantes lulistas estudiosos de todos los tiempos, al P. Raymundo Pascual. La otra fue el Seminario Conciliar, que se nutrió del lulismo y vivió como lulista los primeros cien años de existencia salvando el tropiezo lamentable con el Ceisro Díaz Guerra.

### RESUMIENDO

Esta panorámica, brevísima, del lulismo isleño, puede conducirnos, no obstante, a algunas conclusiones importantes:

1. Ha habido y hay una doctrina luliana de vitalidad permanente;
2. esta permanencia puede bastarse en la diversidad de lugares y personas pero siempre incluyendo, como substrato, una unidad real;
3. estas características están basadas en unas instituciones que las soportan, representan y defienden:

4.—que estas instituciones han sido —y deben ser— vitales, apasionadamente activas, y deben serlo, ahora, como entonces en Mallorca, que está, como lo estuvo en otros siglos, social e históricamente preparada para que así ocurra.

Hoy, momento en que Mallorca vuelve a recuperar su rango universitario de primera fila, rango que nunca debió perder— no debe olvidarse que cualesquiera que sean las Artes o Ciencias que se impartan en las diferentes Facultades, sigue teniendo y pesando sobre ella un pasado exigente que la obliga a un sentido universal. Y que cualquier institución que nazca y se desarrolle tendrá que ser tan mallorquina como luliana —sino todas y necesariamente en el cuerpo doctrinal, si en la necesidad de una cultura cualitativamente cristiana y abierta a la vez a todas las convivencias—. Y, si quiere cumplir el fin —cualquiera, repito, que sean los aspectos cuantitativos que se ofrezcan en sus programas— que la indiosincrasia de nuestro pueblo viene ofreciendo desde 1229 hasta ahora a la cultura española, deberá tener en cuenta y muy presente todo lo apuntado en este breve resúmen: esto es, que las instituciones lulianas, por el entusiasmo en defender una idea, por su amplitud humanística, por los hombres que salieron de ellas y las representaron, son ahora un ejemplo para nosotros.

He dicho.

## DISCURSO DE CONTESTACION DEL "MAGISTER" TRIAS MERCANT.

*LA REVELACION FILOSOFICA DEL LULISMO INSTITUCIONAL*

Excelentísimos e Ilustrísimos señores,  
 "Maestros" de la "Escuela Lulística Mayoricense",  
 Señoras y señores:

He tenido la ocasión y la misión de contestar en varias sesiones académicas a las lecciones inaugurales de nuevos "Magistri". He tenido mis dificultades que he tenido que superar con el fin de seguir el hilo discursivo de aquellas lecciones insignes. Aquellas eran dificultades de orden académico que se vencen con los recursos que la profesión misma pone en juego. Hoy, en cambio, me enfrento a dificultades de orden sentimental y, a veces, en este terreno las relaciones del espíritu, no son lo académicamente correctas que uno quisiera.

Con el profesor Cándido Genovard me une una amistad y un compañerismo muy hondos. La amistad y el compañerismo de los años estudiantiles y de nuestra profesión actual. Juntos hemos saboreado y sufrido las alegrías y las angustias de una carrera universitaria. Juntos hemos llevado a cabo la ilusión de nuestro ideal profesional. Los dos ahora en la Universidad de Barcelona luchamos por una enseñanza cada vez más perfecta. Comprenderán Vds. que hoy, al volvernos a encontrar juntos en la "Schola Lullistica", institución tan mallorquina y tan nuestra, como mallorquines somos nosotros, la única respuesta mía a la lección inaugural del Dr. Genovard sería, por mi gusto, un elogio a la amistad que nos une. Esta se resume, no obstante, en un cariñoso abrazo, que sabe el Dr. Genovard que es muy sincero y muy íntimo.

Pero aquí no estoy para resaltar méritos personales ni para hacer público el compañerismo que nos une al Dr. Genovard. En la tarjeta de invitación se señala mi misión por parte de la "Schola Lulistica". Y ésta no es otra que "responder en nombre del Instituto" a la lección que acabamos de escuchar. Y, en este terreno, no juegan sentimentalismos personales. El profesor Genovard sabe, por su profesión y su dedicación a la filosofía, que ésta es rígida, rigurosa y racional. Y en este terreno, sin concesiones personales, me sitúo ahora.

Lo que ha hecho el Prf. Genovard respecto al lulismo no lo había hecho nadie. Mi afirmación puede parecer un tanto exagerada: pero voy a justificarla.

R. Llull ha sido estudiado bajo los más diversos aspectos: su lógica, su filosofía, su teología, su mística, etc. La pedagogía luliana ha sido analizada por lulistas eminentes. Pero es que el Dr. Genovard no estudia la pedagogía de Llull ni de los lulistas; no estudia tampoco la filosofía de Llull ni de los lulistas. No se si Vds. a través de las numerosas citas de lugares y de personas, que nos ha ofrecido han seguido la tesis clave del Prof. Genovard. Permítanme que la centre y que, a la vez, complete su evolución dialéctica, aspecto al que no ha llegado el Dr. Genovard. Cito un texto, que me parece clave, de su disertación:

"El lulismo - nos acaba de decir - representado por sus instituciones, que son también pero no sólo, lugares, personas y obras.... es además valores e intereses sociales representativos de todas las épocas, nacidos y acompañados por modos característicos de interacción social".

El texto que acabo de citar es muy denso. ¿Qué quiere decir que el lulismo está representado por sus instituciones? ¿Qué significa que el lulismo es "valores e intereses sociales"?

Recordemos por un momento la filosofía de Hegel y preguntémosle: ¿Cómo el pensamiento puro, el pensamiento de R. Llull, puede llegar a ser valores e intereses sociales? Hegel ha hablado del espíritu y de su dialéctica. En primer lugar el "espíritu subjetivo": alma, con ciencia, espíritu, en cuanto sabe y quiere. El Dr. Genovard nos ha hablado en R. Llull de "*contemplación y acción*". Pero el espíritu, ser para sí, mismidad, no se queda cerrado en la interioridad e intimidad. En una profunda meditación consigo, que constituye, según Hegel, toda actividad del espíritu, esa mismidad se enajena para conocerse y quererse, y al quererse, se proyecta y engendra un mundo como su otro. Es el "espíritu objetivo". Es un espíritu que está ahí, que no tiene sujeto; que no es naturaleza; pero que tiene ese carácter de la naturaleza, de ese "estar ahí". En Hegel este espíritu objetivo es derecho, moralidad y eicidad.

En esa dialéctica luliana que nos ha mostrado el Dr. Genovard, el "pensamiento luliano" en sí mismo, en su mismidad íntima, que es "institución". La idea pura de la conversión, esquema de espiritualidad cognoscitiva, se objetiviza en plan misional, en Escuela de lenguas, en obras apolo-géticas. Esto quiere decir el texto del Prof. Genovard: "el pensamiento luliano tuvo dinamicidad interna suficiente para objetivarse en "valores e intereses sociales". La "contemplación" luliana -espíritu subjetivo- se hace "acción" en Miramar en el siglo XIII y llega -a lo largo de seis siglos de instituciones ininterrumpidas- al culmen de la objetivación institucional en el siglo XVIII con la Universidad luliana.

Pero este proceso dialéctico de objetivación discurre por una fenomenología bien definida. En su origen es "pensamiento", mismidad espiritual en su ser para sí -"espíritu luliano", "conciencia luliana", son las expresiones que ha empleado el Dr. Genovard- para pasar después, en un proceso de objetivación y alteridad, a ideología -"ideología luliana", vuelve a ser la expresión del Dr. Genovard- La ideología, a diferencia

del pensamiento puro, no responde a cómo es el mundo o el hombre: sino que interesa por un "para qué" y un "qué se puede hacer". Es práctica o, mejor, "práxica", usando una más rigurosa terminología marxista. No es una simple actividad cognoscente, sino un poder conformador —acertado o desafortunado— de la realidad. Por último, ese "qué se puede hacer" ideológico llega a un grado de saturación objetiva tal, que se convierte en una institución, en esa estructura con medios, prestigio y fuerza suficientes para tener "vigencia real" en la sociedad, aunque en su principio subjetivo arranque de una tensión de contrarios. Allí radica, precisamente la sutil investigación del Dr. Genovard. El ha sido capaz de enhebrar el hilo continuo de cómo la intimidad luliana de la "contemplación" con la acción de ha ido institucionalizando en eremitismo, en escuelas rurales, en escuela catredalicia, en verdadero Estudio General.

Pero el proceso dialéctico, precisamente por su carácter dialéctico, es dinámico cien por cien y permite la reversibilidad después de un flujo y reflujo sociológico e ideológico. Y aquí y en este punto es en donde quisiera aportar mi complemento a la disertación del Dr. Genovard. Quizás mi tesis sea un atrevimiento; pero responde a una hermenéutica rigurosa.

Mi afirmación es muy simple: La filosofía lulista —principalmente en el momento de mayor densidad institucional— no deriva directamente del pensamiento puro de R. Llull, sino de la institucionalización de ese pensamiento. Esto es de suma importancia, porque permite un enriquecimiento y una recreación del pensamiento primitivo, al asimilar en cada momento los valores e intereses ideológicos en una interacción social irreplicable.

Es imposible en cada momento desarrollar esta tesis. Permítanme tan sólo dos ejemplos elocuentes. Sean el primero los "Tratados de filosofía lulista" del siglo XVIII. Estos no responden a la concepción filosófica luliana, sino a su objetivación universitaria. R. Llull, pongo en caso, en el "Árbol imaginal" plantea el problema de la división de las ciencias según el esquema de las siete artes liberales. El P. Pasqual, y con él los lulistas coetáneos, conoce el plan de R. Llull; pero no lo sigue por "creerlo no acomodado a los tiempos", cito las palabras del lulista, ¿Quieren Vds. una expresión más convincente que la que acabo de citar? Para tales lulistas es mucho más efectiva y más actual la división de las ciencias conforme a la división de las facultades de la Universidad. Pero va más allá, en nuestro caso, la retroversión de la institucionalidad respecto al pensamiento. El tomo II del "Examen de la Crisis del P. Feijóo", del P. Pasqual no sólo está montado conforme la división de las facultades, sino que, refiriéndose a la estructuración filosófica, se subdivide en aquellas materias de lógica, física y metafísica, que se corresponden a los tres años universitarios de la Facultad de filosofía. La filosofía lulista no es, pues, un comentario a pie de página al pensamiento de R. Llull; sino una recreación del mismo según el modelado de su objetivación institucional.

Me perdonen otro ejemplo. El espíritu de R. Lull en el *Arte general* es un "espíritu de combate". El Arte es un duro esfuerzo para justificar su validez lógica y dialéctica, como método de conversión de proposiciones y de mentes. Pero este "espíritu de lucha" se objetiva en los siglos XVII y XVIII en el Colegio de la Sapiencia en una institución: el juramento que debían prestar los escolares al ingresar en el Colegio. Tal juramento llega a una densidad objetiva mayor al traducirse institucionalmente en 1.637, por orden y mandato del visitador Dr. Togores, en la técnica metodológica de la "conferencia". Si leemos un tratado de filosofía o de teología lulista del siglo XVIII, notamos en él ese "espíritu de lucha" luliano al que nos hemos referido. Pero "ese espíritu de lucha" no es exactamente el del Arte, sino el de la institucionalización de la "conferencia". El Arte no respondía a la apologética filosófica del momento; sin embargo la "conferencia" traducía en su estructura al "espíritu luliano" del Arte en la síntesis con las interacciones sociales del antilulismo del momento. La "conferencia" permite, de esta forma, convertirse en el método lulista filosófico más apropiado de aquel momento histórico: es un método apologético-demostrativo.

Junto a la tesis, muy original dentro de la investigación lulista, de la objetivación del pensamiento de R. Lull en instituciones históricas y lulistas, del Prf. Genovard, y como complemento de la misma, me atrevo a sugerir mi hipótesis de la reversión institucional sobre el pensamiento de los lulistas posteriores.

#### PALABRAS FINALES DEL RECTOR, Dr. GARCÍAS PALOU.

Cerró el solemne acto académico el Rector de la "Maioricensis Schola Lullistica", Dr. Garcías Palou, quien, a raíz del asunto de la lección pronunciada por el Dr. Genovard Rosselló, señaló la importancia histórica de los temas pedagógicos dentro de la historia del lulismo.

Acabado el breve parlamento del Dr. Garcías Palou, el Exmo. Dr. Planas Muntaner declaró cerrado el acto académico.

INDICES  
del Volumen XVII (1971)

ESTUDIOS

- ARTUS, WALTER W., *La creación, señal de la filosofía luliana...*  
131-163
- COLOM, T.O.R., FR. MIQUEL, *Aspectes secundaris dins l'obra escrita de Ramon Llull («Sabaters i sabates», «Teles i Vestits», «Gramàtica»)...* 43-60.
- EIJO GARAY, L., *¿Iluminismo Ixraquí?* 61-79.
- LLABRES MARTORELL, P., *La conversión del Bto. Ramon Llull, en sus aspectos histórico, sicológico y teológico*, 164-178.
- OLTRA, O.F.M., FR. MIGUEL, *Teoría del amor, en el «Libro del amigo y del Amado», de Ramon Llull*, 179-191.
- PRING-MILL, ROBERT, D.F., *Las relaciones entre el «Ars inveniendi veritatem» y los cuatro «Libri principiorum»*, 18-42.
- RUBIÓ BALÁGUER, JORDI, *Dr. Adam Gottron, maguntí i lullista, en la Història i en la Musicografia*, 5-17.

NOTAS

- CAPÓ, C.O., JOSEP, *El Beat Ramon Llull a la Vila ed Santa Maria del Camí*, 85-91.
- GARCÍAS PALOU, S., *La leyenda silvestrina, en Ramon Llull*, 80-84.
- GARCÍAS PALOU, S., *El silencio documental, argumento demostrativo de la ausencia de Ramon Llull del II Concilio de Lyon*, 192-196.

TEXTOS

- PEREZ MARTINEZ, L., *Fondos lulianos en bibliotecas españolas*, 197-204.

BIBLIOGRAFIA

- I. Bibliografía luliana y medievalística, págs. 92-99; 205-225.
- II. Bibliografía no medievalística, págs.110-112; 226-242.
- III. Obras medievalísticas, recibidas, págs. 243-249.
- IV. Obras no medievalísticas, recibidas, págs. 250-255.

## CRONICA

I. Sesión Académica de la investidura de «Magister», del Dr. Ch. Lohr, pág. 113.

II. Sesión Académica de la investidura de «Magister», del Prof. Dr. Cándido Genovard Rosselló, pág. 256.

### AUTORES DE LOS TRABAJOS LULIANOS Y MEDIEVALISTICOS PUBLICADOS EN ESTE VOLUMEN

Artus W., 131	Llabrés, P., 164
Capó, J., 85	Oltra, M., 179
Colom, M., 43	Pérez Martínez, L., 197
Eijo Garay, L., 61	Pring-Mill, R., 18
Garcías Palou, S., 80, 192	Rubió Balaguer, J., 5

### AUTORES DE LAS RESEÑAS DE OBRAS LULIANAS Y MEDIEVALISTICAS, PRESENTADAS EN ESTE VOLUMEN

Caldentey Prohens, R., 218	Oliver, A., 97, 98, 220
Garcías Palou, S., 96, 208, 213, 214	Oliver Jaume, J., 98, 99
Gayà, J., 225	Pring-Mill, R.D.F., 92, 215
Llinarés, A., 205	Trías Mercant, S., 212, 213

### OBRAS LULIANAS Y MEDIEVALISTICAS, RESEÑADAS EN ESTE VOLUMEN

BATLLORI, S.J., M., *Raimondo Lullo e Arnaldo da Vilanova ed i loro rapporti con la filosofia e con le scienze orientali del secolo XIII*, Roma, 1971, 13 pp., pág. 98.

BELTRAN DE HEREDIA, O.P., V., *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, III, 19971, 622 pp., págs. 522-523.

DUBY, G., *Terra e nobiltà nel Medio Evo*, Torino, 1971, 234 pp. pág. 96.

ELORDUY, S.J., E., *El estoicismo*, II vols, pp. 392 y 462, pág. 225.

EPALZA, M. DE, *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo*, de Abdallah al-Taryuman (Fray Anselmo Turmeda), Roma, 1971, 522 pp., pág. 97.

FRÈRE, J.-C., *Raymond Lulle (Le Docteur illuminé)*, Paris, 1972, 285 pp., págs. 208-211.

GALINO CARRILLO, M.A., *Historia de la educación, I, Edades Antigua y Media*, Madrid, 1968, 598 pp., pág. 99

GAMA CAEIRO, F.J. DA, *Santo Antonio de Lisboa, II, A Espiritualidad Antoniana*, t. I, Os grandes temas da Doutrina Mística, Lisboa, 1969, pp. XL-273, págs. 214-215.

HILLGARTH, J.N., *Ramon Llull and Lullism in fourteenth-century France*, Oxford, 1971, XXVII-504 pp., 16 láminas, págs. 92-96.

HEERS, J., *El trabajo en la Edad Media*, Buenos Aires, pp. 142, pág. 222.

HUGUES DE SAINT VICTOR, *Six opuscles spirituels*, Paris, 1969, pp. 144, pág. 221.

LECLER J. - VELKORFF, M.F., *Les premiers dédenseurs de la liberté religieuse*, Paris, 1969, 2 vols., 199 y 195 pp., págs. 222-223.

LLADÓ Y FERRAGUT, J., *Historia del Estudio General Luliano y de la Real y pontificia Universidad Literaria de Mallorca*, Palma de Mallorca, 9173, pp. 362, pág. 211.

LLINARÉS, A., *Remarques sur les formes du symbolisme lullien*, Traza y Baza, 3 (1973), 27-44, pág. 212.

MICHAUD-QUINTIN, P., *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*, Roma, 254 pp., págs. 213-214.

MIER VELEZ, A., *La buena fe en la prescripción y en la costumbre hasta el s. XV*, Pamplona, 1968, pp. 234, pág. 224

MORENO, J.M. - POBLADOR, A. - DEL RIO, D., *Historia de la educación*, Madrid, 1971, 496 pp. pág. 98.

MORTARI, L., *Consacrazione episcopale e collegialità. La testimonianza della Chiesa Antica*, Firenze, pp. XVII-159, pág. 223.

PIZZORNI, O.P., R., *Il fondamento etico-religioso del diritto, secondo San Tommaso d'Aquino*, Roma, 1968, pp. 232, págs. 224-225.

REEVES, MARJORIE, *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages (A Study in Joachimism)*, Oxford, 1969, pp. XIV-574, págs. 215-218.

RINTELEN, F.-J., *Values in European Thought*, Pamplona, 1972, págs. 218-219.

SCOT, J., *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, Paris, 1972, pp. 402, pág. 222.

SEBASTIAN, S., *Arquitectura del Protorenacimiento en Palma*, Mayurqa, 6, 1971, 5-33, pág. 220.

STIERNON, D., Constantinopla IV (Historia de los concilios ecuménicos), Vitoria, 386 pp., pág. 223.

TRIAS MERCANT, S., *Filosofía y Sociedad* (Hacia una ecología del lulismo de la Ilustración), Palma de Mallorca, 1973, 200 pp., págs. 205-207.

VALDEALLANO, L.G., *Orígenes de la burguesía en la España medieval*, Madrid, pp. 220, pág. 214.

WACHTER, M. DE., *Le peché actuel selon saint Bonaventure*, Paris, 1967, pp. 366, pág. 222.

AUTORES VARIOS, *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, III (Siglos XIII-XVI), Salamanca, 1971, pp. 656, págs. 221-222.

AUTORES VARIOS, *L'Attesa dell'età nueva nuova nella spiritualità della fine del Medio Evo*, Todi, 1968, pp. 458, págs. 224-225.

BOUCHARD, G., *Valdesi, una storia da rileggere*, Torino, 1971, pp. 46, pág. 224.

GALUZZI, O.M., A., *Origine dell'Ordine dei Minimi*, Roma, pp. XXVII-195, pág. 221.

LOMBARD, M., *L'Islam dans sa première grandeur* (VIIIe-IXe), Paris, 1971, pp. 245, pág. 221.

MIOLO, G., *Historia breve e Vera degl'affari dei Valdesi delle Valli* (A cura de Enea Balmas), Torino, 1971, pp. 153, pág. 224.

SEBASTIAN, S., *La exaltación de Carlos V en la arquitectura mallorquina del siglo XVI*, Mayurqa, 5, 1971, pp. 99-113, pág. 220.

## CORRIGENDA

PAG.	DICE	DEBE DECIR
5	<i>Maiorincensis</i>	<i>Maioricensis</i>
66	luz y ilumiación	luz y iluminación
67	Plotinio	Plotino
80	<i>moltes bones tumes</i>	<i>moltes de bones custumes</i>
81	<i>dominum constantino-</i> <i>politatum</i>	<i>dominium constantinopolitanum</i>
94	complicaciones de Le Myésier	Compilaciones de Le Myésier
95	complicaciones de Le Myésier	Compilaciones de Le Myésier
96	movimiento canonigal	movimiento canonical
129	<i>deconvertir</i>	<i>de convertir</i>



S. TRÍAS MERCANT

FILOSOFIA Y SOCIEDAD

(Hacia una ecología del lulismo de la Ilustración)

Palma de Mallorca, 1973, 198 págs.

---

LOUIS SALA-MOLINS

LA PHILOSOPHIE DE L'AMOUR

CHEZ

RAYMOND LULLE

(Préface de Vladimir Jankélévitch)

Paris -Mouton- La Haye

1974

302 págs.

---

BIBLIOGRAFIA LULIANA

El Prof. RUDOLF BRUMMER, «Magister» de esta *Maioricensis Schola Lullistica*, prepara una BIBLIOGRAFIA SOBRE RAMON LLULL (obras impresas del mismo y publicaciones sobre uno que otro aspecto de su vida y de su obra).

Con este motivo, el expresado profesor y este Instituto suplican a los autores de trabajos de índole luliana se dignen remitir sendas separatas a las siguientes señas postales:

PROF. DR. RUDOLF BRUMMER  
Kemptener Strasse, 23  
8 MUNCHEN 71 (Alemania)

---

(Con licencia eclesiástica)

# OPERA LATINA del B. Ramon Llull

Un volumen preparado por el

DR. HELMUT RIEDLINGER

y *Magister* de la MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA.

*De próxima aparición: el TOMO SEXTO*

## OPERA PARISIENSIA (II)

bajo la dirección del

DR FRIEDRICH STEGMÜLLER

---

Tomos publicados:

TOMO I (OPERA MESSANENSIA), 1959, en 4.º, 510 páginas.

TOMO II (OPERA MESSANENSIA ET TUNICIANA), 1960,  
en 4.º, 568 páginas.

Preparados por el DR. JOHANNES STÖHR.

TOMO III (LIBER DE PRAEDICATIONE, D. I - II A), 1961,  
en 4.º, 407 páginas.

TOMO IV (LIBER DE PRAEDICATIONE, D. II B). 1963,  
en 4.º, 649 páginas.

Preparados por el P ABRAHAM SORIA, O. F. M.

TOMO V (OPERA PARISIENSIA). 1967, en 4.º, 615 páginas.

Preparado por el DR. HELMUT RIEDLINGER.

---

Precio de venta al público: 750 pesetas

*Diríjanse los pedidos a:*

ESCUELA LULISTICA MAYORICENSE, Apartado 17, Palma de Mallorca  
(España)

---

**Estudios Lulianos**

se publica con la ayuda de la CAJA DE AHORROS Y  
MONTE DE PIEDAD DE LAS BALEARES

---