

Angelología y Cristología en Ramon Llull

Carles Llinàs Puente

Universitat Ramon Llull
cllinas@filosofia.url.edu

Est alius locus angelorum, qui est extra, sicut est caelum empyreum, in quo quidam angeli sunt in uno loco, alii uero in alio secundum quod propinquiores sunt domino nostro Iesu Christo (*ROL XXV, 532-533*).¹

Introducción

El objetivo del presente trabajo es explicitar la articulación interior de la doctrina angelológica de Llull con su cristología en el marco de mis anteriores contribuciones a la cuestión.² Los trabajos sobre la cristología luliana, muchos más en número que los dedicados a la doctrina sobre los ángeles del beato y, algunos de ellos, de gran calidad y conteniendo aportaciones probablemente irreversibles, ponen de manifiesto que la doctrina luliana sobre la Encarnación del Verbo y los demás misterios con ella vinculados es de una riqueza sorprendente, con paralelos en otros autores inesperados y anticipaciones temáticas de indudable originalidad en su momento.³ Nuestra tarea se limitará a determinar los lugares de ésta en que se incardinan los temas angelológicos, intentando

¹ No se harán demasiadas referencias directas al texto de la parte del *Arbor scientiae* que tomamos como lema de este trabajo. Una detallada consideración del *Arbor angelicalis* en Llinàs (2000).

² Bellaterra, Facultat de Lletres de la Universitat Autònoma de Barcelona, Departament de Filosofia, 1995. Publicada posteriormente en Llinàs (2000).

³ Los principales títulos sobre cristología luliana son: D'Algaida (1931), Eijo Garay (1942) Hugues (2001), Hughes (2005), Longpré (1969), Nicolau (1958), Rubí (1959).

desarrollar al máximo estos puntos de anclaje tanto en lo que se refiere a la propia doctrina de los espíritus superiores como en lo que respecta a las conexiones cristológicas. Esto nos llevará a repasar algunos de los aspectos más fundamentales de la visión luliana del Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado, permitiéndonos el gozo de contemplar admirados la coherencia interna de un sistema que demasiado a menudo es pasado por alto a causa de la excesiva preeminencia, que el propio Llull propició, de los aspectos más formales y «exóticos» de su sistemática.

Precisamente es este primado de lo formal-sistemático del Arte sobre el contenido el que nos ha parecido que hacía recomendable el método algo peculiar que hemos seguido en este trabajo. Supuesta la fragmentariedad con la que se presenta frecuentemente el material especulativo luliano, más preocupado por la manera en que sistematizaba y unificaba las doctrinas recibidas que por construir nuevas teorías,⁴ hemos pensado en hacer preceder la exposición de los temas lulianos sobre el particular de una sección en la que se llevará a cabo la exposición-marco de una teología parcialmente «afín» a la de Llull: la de Matthias Joseph Scheeben,⁵ más o menos ampliada en algunos puntos por las aportaciones de otros autores. La presentación de ésta deberá ser lo más completa posible con el objetivo de que nos sirva luego para situar los fragmentos lulianos, aunque no será necesariamente exhaustiva, pues no se trata de explicar a esos teólogos y sus doctrinas en todas las conexiones que pudieran poseer, sino de «usar» una teoría coherentemente desarrollada sobre las recíprocas implicaciones de angelología y cristología para, sobre su fondo, como si de una singular clase de marquetería se tratara, explicitar la presencia de tales o cuales temas en Llull, «rellenando» o «coloreando» los lugares de la exposición-marco que encuentran correlato en las doctrinas del beato.

⁴ Ver la introducción general de Llinàs (2000), donde se mencionan los pasajes de dos estudiosos lulianos que confirman esta visión de la «original originalidad» luliana: Longpré (1926, 1112) y Gayà (1988, 36).

⁵ Matthias Joseph Scheeben (1835-1888) es conocido sobre todo por dos grandes obras: *Die Mystereien des Christentums*, de 1865, y *Handbuch der katholischen Dogmatik*, de 1877, que permaneció inacabada. Cito la traducción castellana de la primera, Scheeben (1964), y la francesa de la segunda, Scheeben (1877-1882). Se ha señalado que su teología, siguiendo la recuperación de los Padres de la Iglesia –sobre todo griegos– que iniciara Johann Adam Möhler (1796-1838), abre esa riqueza inagotable también para los tesoros de la escolástica medieval, principalmente la tomista. Lo que aquí nos interesa es que la apertura de espíritu de Scheeben es lo suficientemente generosa como para aprovechar ampliamente los caudales de la doctrina cristiana medieval y patristica. Su teología constituye un mosaico muy variado en el que encuentran su lugar opiniones y teorías perfectamente tradicionales, asfixiadas en los siglos XVI y siguientes por los constructos de una escolástica decadente; opiniones y teorías que pueden servir en este artículo para los propósitos que hemos ido indicando.

Que los temas y tesis angelológico-cristológicos de la teología de esta exposición-marco son «afines» a los lulianos significa que hay una proximidad en los problemas, en el planteamiento de los mismos y en las soluciones dadas. En ningún caso quiere decir que se produzca una perfecta identidad de los mismos, ni, aún menos, que Llull y Scheeben (y los otros) coincidan en sus presupuestos y/o en todos los demás apartados del catálogo temático de la teología. Esta afinidad, por otra parte, deberá ser aceptada por el lector como un *a priori* metodológico; sólo luego podrá juzgar, una vez colocados los fragmentos lulianos sobre el tapiz teológico completo, si la congruencia entre ellos es suficiente como para suponer que Llull sostuvo una posición aproximadamente semejante.

1. Telón de fondo teológico

Si de lo que se trata aquí es de ver «en abstracto» las posibles relaciones e implicaciones recíprocas existentes entre cristología y angelología, para poder luego situar «en concreto» las posiciones de Llull, será conveniente empezar por algunas explicaciones previas acerca de las tesis fundamentales de ambos tratados teológicos. A este efecto comentaremos algunos de los principales aspectos de la doctrina teológica sobre el Dios-Hombre, en el curso de la cual iremos incorporando las observaciones sobre la cuestión angélica. La construcción que proponemos no podrá dejar de parecer algo artificial. Al menos en el sentido de que debemos dejar de momento en suspenso el saber si ha habido en el pasado o hay en la actualidad teólogo alguno que la haya mantenido en todos sus puntos. No obstante, el hecho de que recurramos a lo largo de este proceso a autores de la talla de Balthasar, Boulgakov y, sobre todo, Scheeben, no dejará de conferirle una cierta plausibilidad a todos los niveles.⁶ Las principales finalidades de un tal «invento» son echar una ojeada sobre el contenido especulativo más o menos unificado de la cristología y la angelología de Llull, más allá de los intereses inmediatamente apologéticos que suelen dominar sus escritos. Pero esta construcción tendrá un indudable potencial heurístico: en la medida en que los fragmentos de Llull vayan coincidiendo con las «tesis» de nuestra construcción «artificial», tendremos cada vez más razones para suponer que, en aquellos puntos en que nos aparezcan «agujeros» (lugares de la reconstrucción para los que

⁶ Además de las obras de Scheeben ya citadas, emplearemos también Balthasar (2000), sobre todo la sección primera: «Encarnación y Pasión», pp. 13-43; Balthasar (1993), sobre todo el capítulo dedicado a ángeles y demonios, pp. 423-460; Boulgakov (1982); Boulgakov (1987); Haubst (1969) y Peterson (1966). En general, para toda la cuestión cristológica, es útil el volumen *Mysterium* (1971, III, II).

todavía no tenemos el correspondiente fragmento luliano), a) o bien es que aún debemos buscar más en los textos del beato; b) o bien es que debemos suponer que nunca fue desarrollado por razones de tipo apologético (por la relativa irrelevancia de la cuestión para la prioritaria finalidad luliana de convertir a los infieles) o por razones de adecuación sistemática (la mayor o menor dificultad que presente ese punto para poder ser «artísticamente» formalizado), pero que podría constituir en principio un legítimo despliegue teórico de los temas de fondo de su pensamiento, c) o bien es que debemos admitir la posibilidad de que sean obligados ciertos reajustes de nuestra hipótesis.

La cuestión más general y preliminar que el dogma del Dios-Hombre plantea a la inteligencia creyente es la siguiente: la Encarnación, ¿aparece sólo como el medio de la redención y de la reconciliación de Dios con el hombre, es decir, en este sentido, como la consecuencia de la caída (*tu felix Adae culpa!*) y, por tanto, como un acto meramente soteriológico? ¿O es independiente de la soteriología y cabe afirmar que, en un cierto sentido, ha sido preestablecida en sí misma? «Es de este modo que habitualmente se pone esta cuestión en la teología y en la patrología, y se responde tanto en el primero como en el segundo sentido».⁷ Hay, pues, en principio, al menos dos interpretaciones posibles del dogma en cuestión: la que aquí llamaremos cristología soteriológica (el fin o motivo de la Encarnación fue la redención del pecado, por lo que Cristo no se habría hecho hombre de no haber mediado la caída de Adán) y la que aquí llamaremos cristología teofánica (el fin o motivo de la Encarnación fue la glorificación de Dios *ad extra*, en las criaturas, a través de la recapitulación y deificación de toda la creación, visible e invisible, en Cristo, por lo que puede decirse que la Encarnación fue preestablecida desde toda la eternidad en el seno de la Trinidad divina, y que se hubiera producido aun cuando el hombre no hubiera pecado).

Puestas así las cosas, y aun cuando en la Escritura se pueden encontrar textos a favor de cualquiera de las dos posibilidades,⁸ cabe afirmar que la respuesta

⁷ Boulgakov (1982, 95). Aquí Boulgakov (1871-1945), uno de los mayores teólogos rusos del siglo XX, no hace sino referirse a algo perfectamente conocido en la historia de la teología: la existencia (y la competencia) de dos grandes «tipos» de cristología. En particular, y para desgracia de la propia cristología, las dos teologías en cuestión tomaron a finales de la Edad Media la forma de una polémica entre tomistas y escotistas en torno a la pregunta *Cur Deus homo*, muy estrechamente formulada en los términos de si Dios se hubiera encarnado en el caso de que el hombre no hubiese pecado. Cf. Balthasar (2000, 13) y Haubst (1969, caps. I-III).

⁸ Textos a favor de la interpretación teofánica: «Cristo, predestinado antes de la creación del mundo y manifestado en los últimos tiempos a causa de vosotros» (1 Pe 1,20). «Hablamos de una sabiduría de Dios misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra» (1 Co 2,7). «Y esclarecer cómo se ha dispensado el Misterio escondido desde siglos en Dios, Creador de todas las

predominante (sobre todo en los Padres de la Iglesia) ha ido más bien en la dirección de la cristología soteriológica.⁹ La afirmación del *Credo* según la cual el Verbo se hizo carne «por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación», parece confirmar esta posibilidad como la más adecuada a la revelación.

No obstante, puede resultar plausible la observación de que la primera mitad de esta fórmula del *Credo* («por nosotros, los hombres») tiene un sentido más general que la aplicación particular de la segunda mitad («y por nuestra salvación»)¹⁰. En general, en el Nuevo Testamento parece que están presentes ambas finalidades, por lo que difícilmente puede prescindirse de ninguna de ellas. De hecho, no creo que nadie en la historia del pensamiento cristiano haya pretendido una tal cosa. Se trata más bien de una cuestión de acentos cuya relevancia sólo se pone en primer plano cuando se exige una perentoria respuesta a la pregunta: ¿qué habría sucedido si el hombre no hubiera pecado? Es entonces cuando las dos cristologías definen más nítidamente sus posiciones y sus diferencias. Sin embargo, cabe argumentar que la pregunta es, desde el propio punto de vista teológico, fundamentalmente ociosa.

El texto de la Epístola a los Efesios 1,4-10 es una buena prueba de que en la yuxtaposición de los dos fines, soteriológico y teofánico-escatológico, no hay una *aut, aut*, sino un *et, et*.¹¹ Ambos fines aparecen en la determinación neotestamentaria del motivo de la Encarnación. El problema es articularlos. Ha habido muchos intentos de conciliación que, en la medida en que han permanecido en el lenguaje y las problemáticas de las escuelas, no han dejado de ser superficia-

cosas, para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora manifestada a los Principados y a las Potestades en los cielos, mediante la Iglesia, conforme al previo designio eterno que realizó en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Ef. 3, 9-11). A estos textos cabría quizá añadir, por ejemplo, los del *Apocalipsis* que se refieren a Cristo como Principio y Fin de todas las cosas, como Alfa y Omega, como el Primero y el Último (cf. Ap 1,8; Ap 1,17; Ap 2,8; Ap 22,13). Con un tono más claramente soteriológico tenemos, entre muchísimos otros, por ejemplo el siguiente fragmento de san Juan: «Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3,17). El siguiente texto, en cambio, parece combinar aproblemáticamente las dos finalidades, soteriológica y teofánica, por lo que nos servirá quizá como indicación de la existencia de una posible síntesis final: «Por cuanto nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, con la que nos agració en el Amado. En él tenemos por medio de su sangre la redención, el perdón de los delitos, según la riqueza de su gracia, que ha prodigado sobre nosotros en toda sabiduría e inteligencia, dándonos a conocer el Misterio de su voluntad según el benevolento designio que en él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra» (Ef 1, 4-10).

⁹ Cf. Scheeben (1964, 442 ss.) y Boulgakov (1982, 95).

¹⁰ Boulgakov (1982, 95).

¹¹ Cf. *Ibid.*

les, como podría ser quizá el caso de Suárez.¹² En los autores a partir de los cuales estamos hablando, sin embargo, en particular Boulgakov y Scheeben, el intento de conciliación llega a formulaciones de alta densidad que, en gran medida, no creemos que sean muy distintas entre sí.¹³ Podríamos decir, si no parece que estamos jugando con las palabras, que, en la alternativa entre una cristología puramente soteriológica y otra puramente teofánica, la solución se encuentra en lo que pudiéramos denominar cristología teofánico-soteriológica: siendo irrenunciables ambas finalidades, lo soteriológico «va después» y se subordina a lo teofánico-escatológico¹⁴ o, por decirlo en otros términos, se incluye en ello:

El problema soteriológico está incluido en el problema escatológico, como el medio en el fin: la redención es el camino hacia «nuestra gloria». Es por esto que la mejor solución a la cuestión: ¿se habría producido la Encarnación si no hubiera habido pecado original?, consiste quizá en eliminar la cuestión misma, en tanto que *casus irrealis*, o en tanto que antropomorfismo proyectado a las obras de Dios. La Encarnación se ha cumplido en la totalidad de su significación tal y como ésta había sido eternamente establecida en el consejo de Dios, mas se ha cumplido a causa del hombre caído. A consecuencia de la caída, ella aparece ante todo como el medio de

¹² Cf. Balthasar (2000, 13).

¹³ No es preciso insistir en que lo mismo vale para Balthasar, aunque presente acentos peculiares. Lo dejamos de lado, sencillamente, porque la prolijidad de su síntesis hace que sea mucho más difícil de incardinar en el esquema que estoy tratando de trazar. Por otra parte, el mérito fundamental del libro de Haubst (1969) radica, precisamente, en que, además de introducir al lector en la posición de la pregunta *Cur Deus homo* (cap. I) y de describir con amplitud ambas posibilidades o interpretaciones básicas (caps. II y III), acaba proponiendo vías para superar la aparente contradicción de las mismas (cap. IV, sobre todo pp. 204 ss.), que no dejan de ir en la misma dirección que las que esbozan Scheeben y Boulgakov en sus obras.

¹⁴ Scheeben encuentra por este camino una manera incluso de explicar la aparente primacía concedida por muchos Padres de la Iglesia a la interpretación soteriológica: «Por consiguiente, si los Padres regularmente subrayan como fin de la Encarnación precisamente la supresión y destrucción del pecado, ello se explica muy sencillamente por otros motivos, sin que sea necesario admitir este fin como objetivo principal de la Encarnación. Los Padres regularmente presentan la Encarnación bajo el aspecto con que se muestra al linaje humano según el estado efectivo de éste; subrayan el efecto que para nosotros es más necesario y que, al mismo tiempo, es condición de todos los efectos superiores. Ven en ella ante todo el medio de alejar el mal que pesa sobre el linaje, sin negar ni siquiera olvidar los incommensurables bienes que ha de traernos. ¿Por qué llamarían feliz a la culpa de Adán, por habernos traído *tal y tan grande* Redentor, si opinasen que Cristo no hizo más que suprimir el reato sin traernos algo más elevado de lo que había existido antes de la culpa? De modo que la cancelación del pecado ha de considerarse siempre como un fin subordinado [...]. [...] el amor de Dios a sí mismo –amor que quiere manifestar *ad extra* la gloria divina trinitaria– y el amor de Dios al Hombre-Dios –al cual quiere comunicarse de un modo infinito como a ninguna criatura– son motivos de la Encarnación en la misma medida y aún más que la liberación y la exaltación de la criatura». Scheeben (1964, 444-445).

la salvación y la redención, conservando sin embargo toda la plenitud de su sentido, incluso más allá de la redención, pues ésta no lo agota en absoluto.¹⁵

Lo mismo, y casi con las mismas inflexiones, puede encontrarse en Scheeben:¹⁶

Pero, ¿hemos negado nosotros que el Hijo de Dios se humanó «por amor a nosotros» y para redimirnos del pecado? Precisamente enseñamos explícitamente que la Encarnación redonda de un modo eminente en provecho nuestro, y que Dios, por lo tanto, la quiso también por amor y benevolencia inefables para con nosotros. [...] Además, ¿hemos negado que la Encarnación se destine a librar de su pecado precisamente al hombre «caído», y que, por consiguiente, el amor de Dios, que es el motivo de la Encarnación, sea precisamente un amor «misericordioso»? Sólo negamos que este amor limite su riqueza a los postulados de la compasión y que pueda ser con esta limitación el principio y el motivo de la Encarnación. Su principio y motivo sólo puede serlo el amor sobreabundante que Dios —contra lo que era de esperar y por encima de todo concepto— despliega después del pecado. Y así negamos también que la elevación del hombre caído fuese el fin único y hasta supremo, y que el amor al mismo fuese el motivo único y supremo de la Encarnación: la gloria de Cristo y de Dios mismo es el fin supremo; el amor de Dios a sí mismo y a Cristo el motivo supremo de la Encarnación. [...] Aun cuando se quiera traer a colación la cuestión de «si Cristo se hubiese hecho hombre en caso de no pecar Adán», de todos modos hay que dejar sentado que sin el pecado los fines más importantes de la Encarnación habrían «podido» motivar la realización de la misma. Porque las relaciones de la Encarnación con los motivos y consumación del orden de la gracia, con la consumación del universo en general y con la glorificación infinita de Dios, habrían tenido su puesto también en tal caso. [...] Por consiguiente hemos de calificar como categóricamente insostenible la opinión según la cual sin la miseria del género humano ocasionada por la caída, la Encarnación sería indigna de Dios, y que Dios, por así decirlo, sólo «obligado» por la miseria del hombre llegó a realizar la Encarnación.

Fijémonos en que Scheeben evita de modo parecido a Boulgakov los términos mismos de la polémica escolástica: no hay respuesta taxativa a la cuestión de qué habría ocurrido si el hombre no hubiera pecado (la pregunta, en este sentido, está mal planteada). Sólo se afirma categóricamente que lo que no puede hacerse es, si se hubiese dado aquel caso, «declarar imposible» la Encarnación. No sabemos qué habría hecho Dios si Adán no hubiera pecado. Sólo sabemos: a) que el fin que se propuso con la Encarnación fue superior a la mera redención del peca-

¹⁵ Boulgakov (1982, 95-96). «Escatológica» es como Boulgakov llama a la cristología que aquí yo he llamado «teofánica». La conexión entre ambos significados es evidente.

¹⁶ Scheeben (1964, 443 y 446-7).

do: glorificarse a sí mismo *ad extra* revelándose en toda la creación (introducción de la generación eterna en la creación) y glorificar a la criatura deificándola (consumación de la creación recapitulándola en la generación eterna); b) que la redención era la condición de este fin superior (Dios se hizo hombre para auto-glorificarse en la creación y para que el hombre pudiera hacerse dios, pero para tal fin tuvo antes que salvar al hombre de su intento de hacerse Dios por su cuenta); y c) que Dios había preestablecido el fin superior desde toda la eternidad y que desde toda la eternidad había sabido que el hombre pecaría.

Las dificultades de nuestro problema teológico ceden en cuanto damos por aceptado que la cristología con más visos de corresponderse con el Nuevo Testamento y, en general, la que resulta teológicamente más satisfactoria, es la que aquí hemos ido llamando teofánico-soteriológica. En la medida en que pueda afirmarse que ésta sería la que mejor articularía la doble, pero asimétrica, y *en cuanto* asimétrica, finalidad de la Encarnación del Verbo de Dios, un conjunto importante de consecuencias en relación al tema angelológico se siguen de ella casi en cascada.¹⁷

En primer lugar, si se da por supuesta la tesis de que Cristo es el Primogénito de toda criatura en el sentido de que desde la eternidad fue predestinado a recapitular la totalidad de lo visible y de lo invisible, resulta que Cristo debe convertirse, tras su muerte, resurrección y ascensión a los cielos, en la Cabeza de «toda» la creación; por tanto, también en Cabeza de los ángeles.¹⁸ De esta, en el fondo, reformulación global de la cristología teofánico-soteriológica, se siguen por su parte dos consecuencias inmediatas:

a) Pese a toda la distancia natural que separa los linajes humano y angélico, la capitalidad de Cristo los une en un mismo destino sobrenatural; en cuanto

¹⁷ Algunas de las notas a pie de página que el lector podrá encontrar en lo sucesivo, pretenden atender precisamente a esta esencial circularidad del asunto que nos ocupa. Por otro lado, es preciso advertir aquí que la exposición de las tesis siguientes se hará de la forma más «naïf» posible, sin atender a las opiniones que hablan de la imposibilidad de construir una angelología *sistemática* a partir de los datos bíblicos. Cf. Balthasar (1993, 429); ver también en general: Seemann-Zähringer (1969, 1047-8), Tavard (1973) y Vacant (1923). La finalidad del presente trabajo, que no es otra que reconstruir un fragmento de una angelología medieval sistemática, justifica suficientemente nuestra opción.

¹⁸ «El Verbo humanado, Cabeza de todos los principados y potestades y Primogénito de todas las criaturas, según el Apóstol, fue predestinado ya *de antemano* en el plan universal de Dios para Cabeza y Rey de los ángeles», Scheeben (1964, 287). «Constituyéndose, pues, el Hombre-Dios en Cabeza de la humanidad, se constituye ante todo también en Cabeza de la naturaleza material, cuya cabeza natural precisamente es el hombre; pero al mismo tiempo se hace también Cabeza de los ángeles, descollando sobre ellos infinitamente por su dignidad divina, y entrando en relación con ellos, si no mediante la unidad del linaje, sí mediante la similitud de la naturaleza y la unidad orgánica del universo...», Scheeben (1964, 425).

Cristo es Cabeza de todo el universo, ángeles y hombres quedan, por encima de toda distinción natural, fundamentalmente equiparados por lo que se refiere al cumplimiento final (escatológico) de su ser.¹⁹

b) Es más: de la capitalidad de Cristo se sigue incluso una cierta superioridad del hombre con respecto al ángel, que se expresa contundentemente en el «teologúmeno» que afirma que la recapitulación de la creación en Cristo, la introducción de todas las criaturas en la eterna dinámica de las procesiones trinitarias, «sólo» podía tener lugar a través de la Encarnación del Verbo divino en el hombre, y no en el ángel. En efecto, el hombre, por su alma y su cuerpo, participa tanto de la naturaleza espiritual como de la material. Encarnándose, el Hijo de Dios asume tanto los entes corpóreos como los propios ángeles. «Angelizándose», en cambio, la Trinidad divina habría asumido la realidad creada espiritual (espíritus puros y, como mucho, el alma humana), pero no la creación material.²⁰

¹⁹ Esto es, y paradójicamente: por mayor que sea la disimilitud natural de ambos linajes, mayor es, en virtud de la capitalidad de Cristo, su similitud sobrenatural. Scheeben encontraba anticipada ya esta «proximidad ontológica» en Adán, la elevación de cuya naturaleza en el Paraíso le hizo profundamente semejante a los ángeles. Cf. Scheeben (1964, 234). Si esto fue así en nuestro primeros padres según la naturaleza, cuánto más no deberá afirmarse lo mismo (intensivamente) en Cristo, cuando el don sobrenatural hecho al primer Adán es restaurado y llevado a su inesperable plenitud absoluta. No debe extrañar tampoco que de aquí se siga, como veremos más adelante, que los hombres pueden, en virtud de la Encarnación, ocupar en los cielos los lugares vacíos dejados por los ángeles caídos: tanta es la cercanía metafísico-sobrenatural de ambos linajes. Por otra parte, y como también tendremos ocasión de ver más adelante, se encuentra en este hecho una de las posibles motivaciones del propio pecado angelico: la envidia de Adán y el rechazo de la unidad de ambos linajes. Cf. algo de esto en Balthasar (1993, 450). Tal explicación, sin embargo, sólo resulta plenamente inteligible con lo que hemos de decir a continuación.

²⁰ «Si bien el Hombre-Dios en primer lugar se puso en relación con el linaje humano, sin embargo [...] mediante la humanidad, el microcosmos fue puesto en relación con todo el cosmos. En la naturaleza humana confluyen las dos partes del universo, la naturaleza espiritual y la material: ella sirve de eslabón entre ambas, y las muestra como un todo unificado, jerárquicamente articulado. Constituyéndose, pues... [y sigue con el segundo texto citado en la nota 18]». Scheeben (1964, 424-425). «Y siendo así que en el hombre está representada la criatura integral, la espiritual y la corporal, por esto también en él –y no en los ángeles– se concentra el plan universal, sobrenatural y misterioso de Dios. [...] El que Dios sea glorificado de un modo infinito también *ad extra*, sólo podrá lograrse saliendo *ad extra* esta palabra interior, imprimiéndose substancialmente esta imagen en una naturaleza creada y anunciando así *ad extra* la grandeza infinita de su contenido y de su original, honrando y adorando en esta naturaleza creada el Hijo natural de Dios a su Padre. Y para que en este tributo de honor y glorificación infinitos de Dios estuviese representada toda la naturaleza creada, la espiritual y la corporal, el Hijo de Dios, como instrumento, no había de asumir la naturaleza puramente espiritual de los ángeles, sino la naturaleza humana, que une en sí la naturaleza espiritual y la corporal. [...] Él [el hombre] es el microcosmos, el mundo en miniatura; su naturaleza es el compendio de esos dos extremos, el foco en que confluyen. [...] Si la misión del Hijo había de ser prolongación, o mejor, la introducción de la producción eterna de Dios en la creación, había de dirigirse a la naturaleza humana, que es la obra céntrica de Dios *ad extra*: a la naturaleza humana, que

En segundo lugar, la tesis de que Cristo es el Primogénito de toda criatura significa además que Cristo es, en su espíritu y en su carne, principio de toda gracia y dignidad sobrenaturales para la creación en su conjunto²¹ y, por tanto, también para los ángeles.²²

En tercer lugar, y supuesta la universal mediación cristológica afirmada en el punto anterior, que corresponde al Dios-Hombre en cuanto Cabeza de todas las criaturas, y en la medida en que había sido ya decidida por Dios de antemano

[mientras] por abajo se afianza en el mundo material, por arriba penetra en el mundo de los espíritus, y que tiene en el universo una doble posición semejante a la del mismo Hijo de Dios en el seno de la divinidad, ya que él procede del Padre y da origen al Espíritu Santo. Dirigiéndose a la naturaleza humana, abarcó también las dos naturalezas, que están emparentadas y unidas con aquella en distintos respectos. Si se hubiera dirigido a una naturaleza puramente espiritual, la comunicación de la divina naturaleza se habría detenido en ésta, y no se habría extendido también a la naturaleza material. Pero uniéndose con la humana, el Hijo de Dios hace participar de su divinidad a la naturaleza espiritual y a la material a un tiempo; es cierto que de esa manera pasa a la vera de los ángeles, sin detenerse, pero no prescinde de ellos, porque la naturaleza angélica está representada también en el elemento espiritual de la naturaleza humana.». Scheeben (1964, 379-380, 383-384). Se puede entender mejor así, como indicaba en la nota anterior, la causa de la caída de los ángeles: el pecado de orgullo de Lucifer no se limitó a rechazar la proximidad con el inferior linaje humano que la Encarnación suponía, sino que tenía una razón mucho más profunda (cristológica, como no podía ser de otro modo): ese «no detenerse» Cristo y «pasar a la vera de los ángeles» para recapitular el universo entero. «El orgullo de Lucifer consistió [dice Scheeben en pleno vértigo] en reclamar para sí la unión hipostática» (1964, 288); su pecado significaba el rechazo de la Encarnación en cuanto tal y, con ella, en cuanto se trata de la revelación de la Trinidad *ad extra* que en Cristo introduce la generación eterna en la creación, el aterrador intento de «devastar el seno más íntimo de Dios» (1964, 283). Sobre el pecado en general como negación del *homoousios*, como atentado contra la consubstancialidad trinitaria, ver Florensky (1975, caps. VIII-IX).

²¹ La naturaleza humana de Cristo, en la medida en que es compendio de toda la creación, se convierte en vehículo (exclusivo) de la gloria divina para todo el universo, visible e invisible. Esto significa, en particular, que, consagrado y santificado por la Encarnación, el mundo material ha adquirido una importancia singular en el orden sobrenatural: «Jésus-Christ en a fait l'organe et le véhicule des grâces qui découlent de lui; il a élevé la nature sensible à la dignité de sacrement, c'est-à-dire de symbole vivant et fécond du surnaturel spirituel». Scheeben (1877-1882, IV, § 179, par. 1119, p. 72). Hasta qué punto esto pueda tener algo que ver con el mundo angélico (en qué medida tengan los ángeles que ver con esta «materialidad» de la capitalidad de Cristo), puede al menos entreverse en la mutua implicación que la tradición ha visto desde el principio entre el culto terrestre de la Iglesia y el culto celeste de los ángeles. Cf. Peterson (1966, sobre todo la Segunda Parte). Pero es que, más allá de esta vinculación de los ángeles al aspecto carnal-sacramental, la Encarnación del Hijo, en cuanto asume el alma del hombre y, con ella, la entera naturaleza espiritual creada, convierte necesariamente ya por ello al Hombre-Dios en el mediador de toda gracia para los ángeles. Esto tendrá consecuencias que pronto podremos entrever (empezando por la nota siguiente).

²² «El Verbo humanado, Cabeza de todos los principados y potestades y Primogénito de todas las criaturas, según el Apóstol, fue predestinado ya *de antemano* en el plan universal de Dios para Cabeza y Rey de los ángeles y *como tal había de ser también para ellos fuente de gracia y de gloria sobrenaturales*». Scheeben (1964, 287); la frase en cursiva es la que faltaba a este texto, ya citado más arriba.

(predestinación eterna de Cristo y de todo en Cristo), no puede extrañar que se saque inmediatamente la consecuencia de que la originaria santificación de los ángeles²³ fue otorgada por Dios a los espíritus puros en previsión de la gracia de Cristo²⁴ o, dicho de otro modo, que sólo con la Encarnación tiene lugar la definitiva instauración²⁵ de la santidad de los ángeles en el fundamento que Dios le había predestinado desde toda la eternidad.²⁶ De aquí se siguen, por su lado, un par de consecuencias más:

a) La primera, que el gozo eterno de los ángeles en el cielo, su visión de Dios, debe estar también mediada por Cristo. La visión beatífica de los ángeles, en la medida en que toda gracia y todo don sobrenaturales, incluida la gloria eterna, dependen de la mediación cristológica, debe consistir esencialmente, como hemos visto hasta la saciedad, en lo mismo en que consiste la gloria de los santos: en la participación de la divinidad en Cristo (en la visión de Cristo). Es otra manera de aproximarse al misterio de la equiparación de los hombres y los ángeles en la única naturaleza creada (alma y cuerpo) de Cristo. Otra manera de aproximarse que, de nuevo, arroja luces indirectas sobre el misterio del pecado angélico.

b) La segunda, que la instauración definitiva de la santidad angélica en el fundamento que Dios le había predestinado desde la eternidad, esto es, la Encarnación del Verbo, debe significar a su vez la compensación sobreabundante del vacío dejado por los ángeles rebeldes en los coros celestes; compensación en la que, por tanto, podrán tomar parte los hombres que, en Cristo, alcancen la beatitud eterna, que podrán ocupar también los lugares vacíos dejados por los demonios.²⁷

²³ Que tuvo lugar según la mayor parte de la tradición durante el primer día de la creación, en aparente independencia con respecto al posterior drama teoantropológico. Cf., por ejemplo, Pedro Lombardo, *Sententiarum libri quattuor*, PL 192, cols. 519-964. Sobre los ángeles, ver las distinciones de la II a la XI del libro II, cols. 655-675. En conjunto, todas estas páginas dedicadas al tema angélico son una explicación del primer día de la creación.

²⁴ Balthasar (1993, 453). Así, pues, los ángeles también serían, en el lenguaje balthasariano, «personajes del teodrama», contra lo que parece decir Boulgakov (1987, 143); aunque intervendrían en el mismo como los que se han decidido desde siempre por Dios (por Cristo).

²⁵ *Instaurare* es el verbo latino con el que la Vulgata había traducido el «*anakephalaïousthai*» de Ef 1,10, «recapitular» en las versiones más modernas del Nuevo Testamento. Cf. Scheeben (1964, 426).

²⁶ «La instauración [recapitulación] de los ángeles al verificarse realmente la Encarnación, no puede, por lo tanto, consistir sino en que su santidad fue entonces profunda y firmemente asentada sobre los cimientos que Dios había predestinado desde toda la eternidad, y fue adornada con la corona que había de comunicarle su consagración suprema. [...] Mas siendo así que [...] el Apóstol habla de una instauración de *todo* cuanto existe en el cielo y sobre la tierra, hemos de referirlo necesariamente a la *perfección acabada* adquirida por los ángeles buenos al hacerse Cristo Cabeza de los mismos.», Scheeben (1964, 427).

²⁷ «Al mismo tiempo podemos también concebir la instauración [recapitulación] relacionándola con el hecho de llenar el vacío causado en el cielo por los ángeles caídos; porque también este vacío había de compensarse con la riqueza infinita de la Cabeza divina, reparando ésta por una parte el ultraje inferido a

En cuarto lugar, podemos generalizar y afirmar: la decisión inicial de los ángeles, tanto la de los que optaron por Dios como la de los que optaron contra Dios, tiene (debe tener) un evidente carácter cristológico. Si de Cristo les viene toda gracia, hasta el punto de que es posible decir que fue en previsión de la *gratia Christi* en la Encarnación que los ángeles buenos fueron originalmente santificados, es que en general la decisión fue una decisión por o contra Cristo y, por tanto, que también ha de ser legítimo aseverar que toda «des-gracia» debe venirles de Cristo, en el sentido de que la caída de los ángeles infieles tuvo que hallar su último motivo o razón en el rechazo de Cristo y de la Encarnación.

De acuerdo con la tradición judeocristiana más general, la caída del hombre consistió en un radical (original) pecado de orgullo: el hombre quiso acceder por su cuenta, prescindiendo del don y del amor de Dios, al conocimiento del bien y del mal y, con él, a la condición de dios creado. La causa próxima de este pecado se encuentra en la tentación diabólica, por lo cual es necesario remontarse hasta la caída de Satanás para esclarecer las razones últimas del pecado original de Adán.

En último término, la explicación teológica de la caída del diablo siempre tiende a establecer algún tipo de relación con el Verbo divino: siempre se trata de un acto de rebeldía con respecto al Hijo de Dios. A partir de este punto, sin embargo, se distinguen al menos dos posibles vías de reflexión. En san Agustín, por ejemplo, así como en muchos otros autores latinos,²⁸ la caída del diablo se produce por la negativa de Lucifer (en muchos lugares se afirma que precisamente Lucifer era un ángel especialmente cercano a Dios) a hacer remontar su conocimiento finito de la creación (conocimiento vespertino) al conocimiento de la misma que tenía el ángel en el Verbo o Arte del Padre antes de la creación, esto es, en los modelos eternos (conocimiento diurno) de la mente divina. Satanás quedó de este modo ensimismado en las tinieblas de su defectuoso conocimiento creatural (por más elevado que éste fuera, siempre sería desfalleciente comparado con el conocimiento que de las cosas tiene el Verbo), mientras para los ángeles buenos amanecía un tercer tipo de conocimiento, el matutino, por el que su conocimiento vespertino quedó abierto a la luz del conocimiento diurno. Un punto destaca con claridad en esta especulación: la caída del diablo tiene una relación directa con el Verbo divino, pero con el Verbo en su eternidad y en su infinitud «puras», sin referencia alguna a la posterior Encarnación. En otros autores, en cambio –sobre todo Padres orientales, pero también en muchos pen-

Dios por el pecado de los ángeles e introduciendo por otra a los hombres en los puestos que habían quedado vacíos.», Scheeben (1964, 427).

²⁸ Pedro Lombardo, el maestro de las sentencias, entre ellos.

sadores medievales latinos que es razonable pensar que fueron más o menos influidos por la Patrística griega (por ejemplo, Alejandro de Hales, etc.)—, el acto de rebeldía que da lugar a la caída del diablo se refiere inmediatamente al Verbo «encarnando», no al puro Logos eterno. Según esta tesis, los ángeles habrían conocido de antemano la futura Encarnación del Hijo de Dios en un hombre. Por orgullo y por envidia de Adán, entonces, habrían caído los ángeles malos y habrían querido hacer caer al hombre.

Resulta bastante evidente que la segunda teoría mencionada acerca de la caída de los ángeles y del hombre (la que la hace depender del preconocimiento angélico de la Encarnación divina) presupone necesariamente alguna versión de la doctrina teofánica de la Encarnación.

Por otra parte, está claro también que ambas doctrinas luchan por mantener la conexión del tema de los ángeles, criaturas de Dios, con el punto central de la generación del Verbo, en cuanto ésta es el modelo eterno de la generación temporal del mundo. La primera lo hace vinculando la caída del ángel directamente al Verbo eterno del Padre. La segunda, vinculándola al Verbo que se ha de encarnar y, por consiguiente, relacionándola a la vez con la generación temporal (creación) en la que la Encarnación introduce las procesiones trinitarias. Me parece obvio que es la segunda la que, ligando el tema angélico (en este caso, la caída del ángel) con el Verbo de Dios que se ha de encarnar, consigue concretar de forma mucho más radical y coherente la conexión entre procesión eterna y generación creatural. Por consiguiente, podemos dar por aceptada en términos generales y para nuestros propósitos la opinión teológica que relaciona la caída de los ángeles con la Encarnación del Hijo. El propio Scheeben la introduce como un cierto lugar bastante común: «Según la aludida opinión, bastante general, a los ángeles les fue revelada, antes de su caída, la futura Encarnación del Hijo de Dios».²⁹ Mas resulta evidente que esta opinión sólo puede fundarse «en la suposición —no tan general— de que el Verbo humanado, Cabeza de todos los principados y postestades y Primogénito de todas las criaturas, según el Apóstol, fue predestinado ya “de antemano” en el plan universal de Dios para Cabeza y Rey de los ángeles y como tal había de ser también para ellos fuente de gracia y de gloria sobrenaturales».³⁰

Hemos visto que quizá hay razones teológicas no angelológicas para optar por una cristología teofánica o, para ser más exactos, por una cristología teofánico-soteriológica. Y ésta es presupuesto fundamental (condición necesaria, por no decir también suficiente) para mantener la segunda de las doctrinas acerca de

²⁹ Scheeben (1964, 287).

³⁰ *Ibid.*

la caída de los ángeles (la caída de los ángeles se produjo por un acto de rebeldía contra el Dios-Hombre).³¹ Puesto que muchos teólogos habían optado ya por la teoría según la cual los ángeles conocieron de antemano, antes de su caída, la futura Encarnación del Verbo, debe seguirse de ahí que todos ellos deberían haber considerado que la cristología más plausible es, al menos, la teofánico-soteriológica. Ésta sale así retroactivamente reforzada por la doctrina de los ángeles.

Resumiendo lo principal de este último punto: si toda gracia viene de Cristo, necesariamente toda des-gracia debe venir del rechazo de Cristo. Por tanto, si se sostiene una cristología al menos teofánico-soteriológica, debe sostenerse la segunda doctrina sobre la caída de los ángeles. Pero es que, a la inversa, también ocurre que sostener la segunda doctrina acerca de la caída de los ángeles debe significar a su vez sostener una cristología al menos teofánico-soteriológica, por lo que al final de nuestro camino, al alcanzar la última de las consecuencias de una determinada cristología, nos encontramos con que esta consecuencia, aceptada por bastantes teólogos de forma aparentemente independiente, confirma la susodicha cristología y parece casi como inseparable de la misma.

Estos son los puntos fundamentales del tapiz teológico de fondo con respecto al cual hemos de definir la posición luliana:

1. Doctrina teofánico-soteriológica de la Encarnación: el motivo principal de la humanación del Verbo es la revelación *ad extra* de la Trinidad divina, la introducción en la creación de la eterna generación del Hijo, la manifestación completa de la gloria de Dios, la glorificación suprema de Dios en las criaturas, que tiene lugar en la medida que Dios lleva a cabo el efecto más grande que cabía imaginar (el Dios-Hombre) y, con él, la deificación de la creación entera. La creación, por tanto, tenía como fin predeterminado desde toda la eternidad la Encarnación del Verbo, a la cual todo queda ordenado. La redención del pecado, desde esta perspectiva, sólo puede ser un fin subordinado a la escatológica teofanía del Dios Tri-Hipostático en Cristo, un medio que Dios tuvo que poner para que el hombre caído pudiera gozar de los beneficios absolutos de la unión del Creador y la criatura en Cristo.

2. Cristo, por tanto, se convierte tras su muerte, resurrección y ascensión a los cielos, en la Cabeza de toda la creación, incluidos los ángeles. Esto supone, por una parte, la equiparación (el más extremo acercamiento ontológico sobrenatural) de los linajes humano y angélico, por cuanto ambos tienen una misma Cabeza.

³¹ «El orgullo de Lucifer consistió en reclamar para sí la unión hipostática». Scheeben (1964, 288). Cf. supra el último párrafo de la nota 20.

3. Por otra, incluso, una cierta superioridad relativa del linaje humano, por cuanto el Hijo de Dios sólo podía convertirse en la Cabeza de *toda* la creación encarnándose, humanándose, no «angelizándose». Pues sólo Cristo, Dios y Hombre, resume toda la creación en su propio ser y la une a Dios. De acuerdo con el dogma de Calcedonia, Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, une en la hipóstasis del Hijo la naturaleza divina, que es la suya propia, con la naturaleza humana, que, por estar constituida de alma y cuerpo, resulta ser por su parte un compendio de toda la creación, visible-material por su cuerpo, invisible-espiritual por su alma.

4. Cristo, por tanto, primogénito de toda la creación, es el mediador de toda criatura en su relación con Dios. Toda la creación goza en el Dios-Hombre de la presencia vivificante del Amor trinitario. Sólo la mediación de Cristo puede constituirse en el principio de toda gracia y dignidad sobrenaturales. Por tanto, la originaria santidad sólo les fue concedida a los ángeles en previsión de la gracia de Cristo, en cuya Encarnación es definitivamente instaurada [recapitulada] en el fundamento que Dios le había predestinado desde toda la eternidad. Es por ello que, aun cuando los ángeles buenos no han pecado, y aunque no tienen cuerpo, disfrutan de la proximidad divina *también* a través de la mediación de Cristo, y *sólo* a través de esta mediación. El gozo angélico en los cielos sólo puede consistir en la visión-participación de la naturaleza divina a través de Cristo, como en el caso de los santos.

5. Y es por ello también que la definitiva recapitulación de los ángeles en Cristo (de la generación temporal o creación de los ángeles en la generación eterna del Verbo) implica a la vez la compensación sobreabundante del vacío dejado en los cielos por la defección de los ángeles rebeldes; compensación que, a su vez, implica que las almas de los santos, incorporadas a Cristo, podrán ocupar esos lugares vacantes.

6. Por tanto, también la caída [des-gracia] del ángel debe tener en último término una explicación cristológica, como decisión tomada desde siempre contra Cristo, contra la Encarnación del Verbo, que habría sido anunciada a los espíritus puros poco después de su creación.

7. La incorporación a Cristo por la fe en esta vida, y por la visión beatífica en la otra, implica una transfiguración tanto del «alma» del hombre (y de su razón) como de su cuerpo (materia, sentidos). La razón transfigurada, como los «sentidos espirituales», proporcionan al hombre, ya en esta vida, pero sobre todo tras la muerte, la participación de la naturaleza divina en la que consiste la eterna beatitud, como participación *cum humanitate Christi* en la divinidad. También la participación angélica en Dios (de la que goza incoactivamente desde su decisión en el primer momento de su creación) tiene lugar en último término,

supuesta la capitalidad de Cristo, a través del alma de la naturaleza humana del Hombre-Dios, en quien ambos linajes han sido reunidos. Puede afirmarse entonces, por un lado, que la razón transfigurada del hombre es, en virtud de esta unidad con el ángel en el alma de Cristo, una semejanza (también una participación) de la razón transfigurada y transfigurante del ángel; pero la universal mediación cristológica supone también, por otra parte, que los propios ángeles, aun no siendo entes corpóreos, deben poder participar también de la visión de Cristo, Dios y hombre, en lo que tiene de material-sensible; cosa que sólo parece ser posible para ellos a través de los sentidos espiritualizados (de la corporalidad transfigurada) del hombre en Cristo. Se da, pues, una doble sinergia entre el hombre y el ángel: en lo intelectual, el ángel proporciona el paradigma de la participación humana en Dios; en lo sensible, el mundo material sacramentalizado a través de la humanidad completa (también corporal) de Cristo, proporciona el vehículo necesario al ángel para que su participación en Dios sea plena y completa, y para que el conocimiento que tiene de la creación material divinizada (sacramental) no quede en mera metáfora. Este segundo elemento de la doble sinergia humano-angélica es el que, en cierto modo, se contiene en el teologúmeno que más arriba hemos visto de pasada (en nota): el culto sensible terrestre y el culto espiritual celeste son un mismo culto y, por tanto, los ángeles participan de la liturgia «sensible» de la Iglesia.

2. Angelología y Cristología en Ramon Llull

En Llull podemos confirmar textualmente los puntos 1, 2, 3, 4 y 5. No conozco ningún texto que confirme el punto 6 y puedo confirmar parcialmente el 7. De hecho, toda mi tesis doctoral constituye una confirmación de la parte del punto 7 que se refiere al aspecto racional del conocimiento humano de Dios (*rationes necessariae*) y a su semejanza con el angélico. Por lo que respecta al aspecto sensible del mismo, es sabido que Llull, sobre todo en sus primeras obras (*Libre de contemplació en Déu*), introdujo el tema de los sentidos espirituales.³² Sin embargo, la única conexión que en esa obra establece con el tema angélico,³³ aunque muy interesante, es bastante sumaria, tratando del hecho de que tanto los ángeles buenos como los malos, con el fin respectivo de acercar o

³² *Libre de contemplació en Déu*, L. III, distincions XXVIII-XXXII, OE II, 432-668. Sobre el tema de los sentidos espirituales en general, ver las penetrantes páginas de Balthasar (1985, 323-375).

³³ *Libre de contemplació en Déu*, L. III, distinció XXVIII, cap. CLII («Com home cogita en ço que fan los àngels e ls demonis»), OE II, 439-442.

de alejar al hombre del conocimiento de Dios, intervienen sobre sus sentidos espirituales, llegando incluso a tomar forma sensible; pero no habla en momento alguno de una participación del ángel del conocimiento sensible-sacramental humano de Dios. Dificultad a la que se añade que la cuestión de los sentidos espirituales desaparece poco después del *corpus* luliano. La razón de esta desaparición hay que buscarla probablemente, y en este aspecto estoy de acuerdo con el Dr. Gayà, en la difícil incardinación del tema en la sistemática artística. Se trataría, así, de otro capítulo más de las dificultades que introduce en el tratamiento especulativo luliano de las cuestiones filosóficas y teológicas el primado de la dimensión formal, artístico-apologética, que ya hemos dicho más arriba que es lo que se encuentra en la raíz del carácter a veces fragmentario, a veces parcial, a veces las dos cosas, del desarrollo de los temas especulativos en el pensamiento luliano. No creo que sea ninguna barbaridad afirmar que es quizá en la *amància* luliana, en cuanto constituye una especie de contrapeso «afectivo» de la *ciència*,³⁴ donde deberíamos buscar rastros de esta ausencia, y que es en este ámbito de la mística del beato que quizá se encuentren indicaciones en la dirección de la cuestión de los sentidos espirituales y de la de su vinculación con el conocimiento angélico y la mediación cristológica del mismo. Por otra parte, no tengo constancia tampoco de que Llull hable en lugar alguno de la presencia de los ángeles en el culto litúrgico de la Iglesia. En este caso, sin embargo, la opinión es tan general, sobre todo en la patristica tanto occidental como oriental,³⁵ que no sería sorprendente encontrar algún texto del beato al respecto.

En cualquier caso las coincidencias entre el tapiz de fondo y el pensamiento de Llull son lo suficientemente significativas como para que pueda aventurarse, como mínimo en forma de hipótesis, que Llull sostuvo, al menos para sí mismo y quizá en ciertos períodos, el punto 6 y el 7 en su integridad.

Por lo que concierne al punto 1, esto es, al hecho de que Llull sostuvo la cristología teofánica, no creo que pueda haber a estas alturas duda ninguna. Limitándonos a los estudios de Eijo Garay (1942) y Longpré (1969), y a los escritos del beato, es evidente que, al menos a partir de 1285, Llull fue partida-

³⁴ Sobre el tema de la *amància* y la aplicación del arte a la mística, ver por ejemplo la breve pero útil introducción de Marta Romano y Francesco Santi al *Ars amativa boni*, *ROL* XXIX, xv-xviii.

³⁵ Como demuestra el opúsculo de Peterson (1966, 180-186). Entre otros, además de multitud de textos litúrgicos, se mencionan en las páginas del citado trabajo los siguientes Padres de la Iglesia: Tertuliano, san Optato, Clemente de Alejandría, san Gregorio Nacianceno, san Cirilo de Jerusalén, Romanos el Melodioso, Santiago de Edesa, san Juan Crisóstomo, san Gregorio Magno, el Pseudo-Cipriano, Alcuino, san Beda, etc. De Peterson depende en este punto la obra de Vagaggini (1965, 326-342) que, a los nombres ya citados por el teólogo alemán, añade entre otros los de Clemente Romano, Orígenes, Didimo Alejandrino, san Benito, etc.

rio de la doctrina que hace independiente la Encarnación del pecado del hombre. En su artículo de 1942, el obispo Eijo Garay fue el primero en darse cuenta de la existencia de una evolución en la cristología de Llull. En mi opinión el cambio no se produce desde una teoría puramente soteriológica a una teoría puramente teofánica. Los textos previos al año 1285 creo que son lo suficientemente ambiguos como para que se pueda hablar de tránsito de una doctrina soteriológico-teofánica a una teofánico-soteriológica en el sentido en que antes la hemos expuesto. Si esto fuera cierto, simplemente reforzaría la impresión, que Longpré ya hace suya, de que la evolución del pensamiento luliano podría haberse debido perfectamente a reflexiones personales del propio beato y a la dinámica interna de su pensamiento, que lentamente le habría impuesto una tal conclusión. Esto no excluiría, por otra parte, y como también señala Longpré, que Llull hubiera conocido la evolución de la cristología franciscana de la época, así como un texto especialmente importante por lo que se refiere a la transmisión en Occidente de la cristología teofánica: el libro XIII del *De gloria et honore Filii hominis* de Ruperto de Deutz.³⁶ La cita de la epístola a los Hebreos 2,10 que se encuentra en el *De contemplatione Raimundi*,³⁷ siendo tan infrecuentes las referencias a las autoridades bíblicas en Llull, y dado que se encuentra en el mencionado escrito de Ruperto relacionada con la misma cuestión de la que habla el beato, podría ser una prueba definitiva del hecho de que Llull hubiera leído esta obra directamente o en algún florilegio.³⁸ En cualquier caso, sin embargo, es evidente que la cristología luliana bebe de fuentes no puramente agustinianas. En efecto, aparte de los textos de Llull citados por Eijo y Longpré, unos cuantos sorprendentes y preciosos fragmentos de la *Ars compendiosa Dei*³⁹ nos permitirán acabar de confirmar esta cuestión. Se trata, de nuevo, de un texto atípico, pues en él Llull se dedica a comentar autoridades de la Escritura; esto es, se dedica a demostrar que su método artístico sirve también para dar con las

³⁶ Rupertus Tuitiensis, *De gloria et honore Filii hominis super Mattheum*, CCCM XXIX (1979).

³⁷ *De contemplatione Raimundi*, Parisiis 1297/98, ROL XVII, 20-50 (la cita de Hebr. 2,10 se encuentra en esta edición en la p. 27). Existe al menos una edición más antigua de esta obra; *Contemplatio Raimundi*, ORL XVIII, 393-435 (la cita de Hebr. 2,10 se encuentra en esta edición en la p. 402). Ver el texto de ROL XVII, 27, en este mismo trabajo, correspondiendo a la nota 49.

³⁸ ¿En Honorio de Autun, quizá? Eijo Garay afirma que éste conoce a Ruperto, y es indudable que tras los estudios de Yates (1985, *Ramon Llull i Joan Escot Eriügena*) y Gayà (1988), podemos dar casi por seguro que Llull tiene en Honorio una de sus posibles fuentes, a través de la cual le llegan otras como Escoto Eriügena o el propio Ruperto de Deutz. Quizá este hecho (la posible presencia en ambos de Ruperto de Deutz) sea un indicio más en la dirección de una demostración de la influencia de Honorio sobre Llull.

³⁹ *Ars compendiosa Dei*, in monte Pessulano anno 1308 composita, ROL XIII (1985).

mejores interpretaciones de las propias autoridades que algunos consideran el único medio para hacer la apología de la fe.

La cuarta autoridad que Llull comenta en esta parte de la *Ars compendiosa Dei* es el primer versículo del Génesis: *In principio creauit Deus caelum et terram*.⁴⁰ La exposición se hace de acuerdo con los cuatro sentidos de la Escritura (literal, alegórico, tropológico y anagógico) tal y como éstos son interpretados a partir del Arte del beato. Dejamos de lado la cuestión de la manera en que Llull se apropia de la doctrina tradicional de los cuatro sentidos del texto sagrado,⁴¹ y nos concentramos en cómo lleva a cabo la exégesis de las autoridades en concreto. En los sentidos tropológico y anagógico, Llull interpreta el *principium* de este versículo del Génesis de las siguientes maneras:

Principium tropologice signat principium creatum summum, in gradu comparatiuo positum. Et istud principium est Christus homo. In quo clauduntur omnes ordines creaturarum; sicut centrum in medio circuli, a quo omnes lineae diametrales procedunt et in ipso quiescunt. Vltimum *principium* consistit per sensum superlatiuum et anagogicum, eo quia signat Filium vltimum summum, qui est Deus Filius Dei Patris. In quo Deus Pater creauit omnia (Ioh. 1,3), respectu finis. Et dicitur, quo creauit in ipso omnia, hoc est propter ipsum siue ratione ipsius, quia ipse Filius erat incarnandus, reparaturus et omnes creaturas per suam sanctam incarnationem exaltaturus.

El «principio» en el que Dios creó cielo y tierra, dice Llull, es *Christus homo*. Ya de entrada nos alejamos de la exégesis típicamente agustiniana, que pondría ese *principium* en el Verbo eterno, previo a e independiente de la idea misma de la Encarnación. Pero lo que sigue aún confirma más contundentemente lo que venimos diciendo: el Padre creó todas las cosas, cielo y tierra, en el Hijo, y las creó por razón de su fin, *quia ipse Filius erat incarnandus, reparaturus et omnes creaturas per suam sanctam incarnationem exaltaturus*. Sólo en la medida en que Cristo estaba ya predestinado a la Encarnación como fin de todas las criaturas, puede decirse que Dios Padre creó en él (*in principio*) todas las cosas.

Por su parte, al hacer la exégesis del *caelum*, relevante aquí por razones obvias, Llull remite a su anterior interpretación del *Pater noster, qui es in caelis*.⁴² No toca aquí directamente la cuestión de la cristología, pero sí que nos

⁴⁰ ROL XIII, 320-322.

⁴¹ Para el tema, ver Lubac (1959).

⁴² ROL XIII, 317-318.

interesa comentarlo ahora para ir viendo cómo se nos confirman los puntos 2, 3, 4 y 5 de la síntesis anterior y cómo se establece la conexión entre la cristología y la angelología. Comentando la oración dominical, Llull afirma que:

quoad sensum tropologicum et gradum comparatiuum *caelum* siue *caeli* significant altiores actus altitudinis. Qui actus sunt Dei Patris in creando angelos et animas.

Es decir, y volviendo al Génesis, cuando en el primer versículo se nos dice que Dios creó en el principio el cielo y la tierra, se nos está diciendo que Dios Padre creó la naturaleza espiritual de ángeles y hombres («cielo») en Cristo hombre, el Verbo de Dios predestinado desde la eternidad a la Encarnación, reparación y exaltación de toda criatura material y espiritual. Por lo que se refiere a la «tierra», y como ya era de esperar, en el mismo comentario a Gen. 1,1 Llull indica que con ella el autor sagrado se refiere a la creación de los cuerpos inanimados compuestos por los elementos (según el sentido alegórico), a las plantas y a los animales (según el sentido tropológico) y a la tierra que hay en el hombre, exaltada por el alma racional (según el sentido anagógico): es decir, con *terram*, y por oposición al *caelum*, dice Llull que el autor sagrado habla de la creación de la naturaleza material de la que se compone la totalidad del cosmos visible. Todo ello, por tanto, lo visible (tierra: materia, cuerpos) como lo invisible (cielo: espíritu puro y espíritu humano), fue creado por Dios en Cristo Jesús, el Dios Hombre, en cuanto sólo en él y por su Encarnación alcanzarían todas las criaturas el fin que les es propio.

Como era también de esperar, la exégesis del primer versículo del Génesis conecta con la del primer versículo del Evangelio de San Juan: *In principio erat Verbum*.⁴³ Esta es la 6ª autoridad que Llull comenta.⁴⁴ Dejamos al texto del beato que se exprese con toda su elocuencia (nos limitamos a transcribir lo que se refiere a los sentidos tropológico y anagógico):

Sensus tropologicus ascendit supra sensum allegoricum, eo quia consistit in comparatiuo gradu, allegorico existente in positiuo. Et sic considerat, quod in principio, quando Deus creauit mundum, Deus creauit mundum propter Verbum, hoc est prop-

⁴³ La tradición de conectar el «in principio» del Génesis con el del prólogo del evangelio de san Juan, se remonta a los primeros grandes representantes del pensamiento patristico. Pueden hallarse ejemplos ya en san Agustín y, antes, en Orígenes. De éste, ver por ejemplo el *Comentario sobre el evangelio de san Juan* en la edición de «Sources Chrétiennes» n° 120, (Paris: Cerf, 1966). Al explicar el «in principio» del prólogo joánico (I, §§ 90-124), Orígenes remite al «in principio» del primer versículo del Génesis (I, § 95ss) a través de la mediación del tema de la Sabiduría veterotestamentaria (I, §§ 110-111, cf. Prov. 8,22).

⁴⁴ *ROL* XIII, 323-324.

ter Filium Dei incarnandum, qui erat reparaturus, participaturus cum creaturis per humanam naturam, sibi coniunctam.

Sensus anagógicus, in superlatiuo gradu positus, considerat altius auctoritatem, quam sensus tropologicus, eo quia considerat quod in principio, hoc est in Patre aeterno, erat Verbum aeternum. Quoniam Deus Pater concipit Filium aeternum, ut tantum sit agens, quantum existens, quoad suam bonitatem, magnitudinem, aeternitatem etc.; etiam quoad suam necessitatem, essentiam, naturam etc. Aliter, sine tali conceptu, esset otiosus ab aeterno et in aeternum, et extra sua correlatiua sibi coessentialia euacuatus cum uacuitate suae bonitatis, magnitudinis etc., extra summitatem perfectionis positurum; quod est impossibile. Dum sic sensus anagógicus considerat auctoritatem, inuenit in se quietem, eo quia ultra non est suus ascensus.

La autoridad del primer versículo del Evangelio joánico es interpretada según un doble sentido: en primer lugar, el *principium* se refiere a la creación del mundo. Éste, cielo y tierra, ha sido creado en el Verbo como razón de fin, *propter Verbum, hoc est propter Filium Dei incarnandum, qui erat reparaturus, participaturus cum creaturis per humanam naturam, sibi coniunctam*. Las expresiones repiten las del comentario del primer versículo del Génesis. El mundo, cielo y tierra, visible e invisible, ángel, alma y cuerpo, ha sido creado en el Verbo en cuanto éste había sido ya predestinado a la Encarnación gracias a la cual toda falta sería reparada y toda criatura participaría en la naturaleza divina. La interpretación de este primer versículo evangélico según el sentido anagógico, en segundo lugar, no hace más que remarcar la distancia que separa a Llull de la exégesis típicamente agustiniana, sin renunciar a asumirla. En efecto, según ese sentido anagógico el «principio» en el que era el Verbo también se refiere al Verbo eterno, pero, como hemos visto, no exclusivamente a él. Además, la interpretación luliana añade otro factor de diferenciación: ese *Verbum aeternum* concebido desde siempre por el Padre, y que nos remite por tanto al seno mismo de la Trinidad divina, recibe en el beato un acento dinámico muy característico (la referencia a la imposible *otiositas* divina, así como a las dignidades y a los correlativos, resultará conocida a todo buen lector de Llull) que lo aleja bastante —al menos, como decíamos, en el acento— del Verbo modelo estático eterno del santo obispo de Hipona.⁴⁵

⁴⁵ Por así decirlo, el sentido tropológico del «principium» joánico, que es el Verbo que ha de encarnarse, no es más que la manifestación plenaria *ad extra* del «principium» joánico en su sentido anagógico, el Verbo eterno de Dios, en el cual subsisten en actividad infinita y eterna las dignidades que el propio Verbo comunicará *ad extra*, primero finitamente en la creación (ya en vistas a la Encarnación), y luego en la propia Encarnación, como definitiva (escatológica) recapitulación a través de Cristo de los atributos divinos comunicados a la criatura en el seno de la Trinidad.

La objeción que quizá alguien haya adelantado a estas alturas, acerca de la referencia que se hace en los dos comentarios (el del Génesis y el del Evangelio de san Juan) al Verbo como *reparaturus*, que parece introducir algún elemento de la cristología soteriológica, puede ser contestada de modo relativamente simple. En primer lugar, y como ya hemos dicho más arriba, muchos autores, incluso medievales, aunque opten por una u otra cristología, intentan siempre salvar lo que pueden de la otra y mostrar que, en el límite, no son incompatibles.⁴⁶ En segundo lugar, debemos colocar el texto luliano que comentamos en el contexto de los demás fragmentos de la época, algunos de ellos muy claros. Véanse, por ejemplo, el siguiente del *Liber Clericorum* o el del *De contemplatione Raimundi* que puede encontrarse en el próximo subapartado, entre muchísimos otros:⁴⁷

Presbyter significat Christum, in quo clauditur omnis ordo creaturarum. Creavit enim Deus universum, et ea omnia que in ipso sunt, ut ipsum exaltaret, se hominem faciendo, quia aliter non potuit universum exaltari. Nam cum homo sit omnis creatura que extra Deum est, erit Christus Deus homo omnium creaturarum et consequenter totius universi exaltatio. Itaque creationis universi finis fuit ut Deus se faceret hominem, quo nullus altior creationis universi finis esse potuit: quoniam divina bonitas non magis bonificare actum suum potuit (et) ad finem ordinare, quam tunc fecit in Christo Jhesu Deo et homine, nec divina magnitudo suum magnificare aut aliqua aliarum divinarum rationum suum actum.⁴⁸

⁴⁶ Para ser más exactos, es necesario reconocer, como ya hemos hecho en el primer apartado de este artículo, que la oposición entre las dos teorías sobre la Encarnación antes esbozada sólo se endurece en la historia de la teología a partir de las disputas escolares entre tomistas y escotistas. En general, sin embargo, y como era más que razonable suponer, la mayor parte de los autores patristicos y medievales intentaron elaborar su cristología salvando ambos aspectos, soteriológico y teofánico, como esenciales al misterio del Hijo de Dios encarnado, acentuando, eso sí, más una cosa que la otra. Una vez desatada la polémica interescolar, a su vez, menudearon los intentos de hacer una síntesis entre ambas «finalidades». En último término, hemos podido ver que la que más consenso se atrae o, al menos, la que concita la aprobación de los insignes teólogos que más he empleado en este artículo, es la que he llamado cristología teofánico-soteriológica, la cual, por su parte, y a mi parecer, coincide bastante bien con la cristología de las etapas finales del pensamiento luliano.

⁴⁷ Me permito aquí hacer referencia en general a la mayor parte de las grandes obras y opúsculos posteriores al año 1285 en las que Lull trata aquí o allí del tema de la Encarnación. En la medida en que es uno de los puntos fundamentales de su misión eclesial, no es extraño que aparezca con gran frecuencia en sus escritos. A partir de dicho año, casi todas estas referencias podrían considerarse pruebas de la concepción al menos predominantemente teofánica de la Encarnación sostenida por Lull. Algunos títulos importantes serían, por ejemplo: *Disputació de cinc savis* (1294), ATCA 5; *Libre de Déu* (1300), IIª part (*De Jhesuchrist*), *Obras de Ramón Lull*, ed. Jerónimo Rosselló, (Palma, 1901, pp. 331-374); *Liber de Trinitate et Incarnatione* (1305), IIª distinción, ROL XII, 115-137; y la 2ª distinción de los opúsculos *Liber de ente absoluto*, *Liber de actu maiori*, *Liber de divinis dignitatibus infinitis et benedictis*, etc., todos ellos del año 1313, ROL I.

⁴⁸ *Liber Clericorum*, cap. XXIX, ORL I, 343.

Sobre el punto 3 ya hemos hecho alguna referencia, que ahora podremos acabar de concretar. En el comentario luliano al *caelum* del primer versículo del Génesis, que el propio beato remite a su comentario del Padrenuestro, podía ya entreverse la íntima conexión existente entre la naturaleza espiritual del hombre y la del ángel: ambos son ese «cielo» creado por Dios Padre en Cristo Hombre. Pero aún podemos remitirnos a otros textos en los que la vinculación ángel-alma, recapitulada por la naturaleza humana espiritual de Cristo, se hace aún más estrecha y explica, por ejemplo, por qué motivo el Verbo se encarnó y no se «angelicó»:

Iesu benedite! Quia tu es Deus, omnes creaturae corporales in te suum finem attingunt non sine medio, quia tu non es attingibilis per corporeitatem, cum tu sis insensibilis, immobilis, non illuminabilis, inelementabilis, non uegetabilis neque imaginabilis. Sed quia tu es Deus homo et tua humanitas corporalis naturaliter participat cum omnibus creaturis corporalibus, omnes creaturae in te homine, qui es earum finis, quiescunt sicut simile in similitudine sua. Hoc idem est de tua anima benedicta, quae secundum naturam spiritualem participat cum angelis et cum animabus beatorum, mediante qua natura quiescunt in tua deitate, cum qua tua anima est coniuncta. Et propter hoc dicit quidam, quod angeli beati et animae beatae additionem habent in gloria per tuam benignissimam incarnationem. Vnde, cum ita sit, quid mirum, si beatus Paulus de te loquens dixit: «Propter quem omnia et per quem omnia sunt» (*Hebr.* 2,10)? Hoc est propter te et per te, qui es Christus benedictus, quem adoro, laudo et benedico, et te multum uidere cupio, cum sis finis meus et mea perfectio; et sine te neque bonum neque magnum neque aliquod uirtuosum facere possem. [...]

Et quia tu, Iesu benedite et gloriose, Filius es, et creaturae sunt filii Dei per creationem, ualde tibi conueniebat incarnari, ut in te filiationes praedictae conuenirent siue concordarent. [...]

Ratio, quare tu, Fili Dei, incarnari uoluisti et non angelicari, est, quia per incarnationem in homine factam generaliter cum omnibus creaturis participare uoluisti, sed non per angelum, cum angelus cum corpore non sit coniunctus.⁴⁹

Cristo, en cuanto hombre, resume toda la creación: en su naturaleza corporal alcanzan su fin (la unión con la naturaleza divina del Verbo) todas las criaturas corporales; en su naturaleza espiritual alcanzan su fin (la unión con la naturaleza divina del Verbo) todas las criaturas espirituales (el ángel y el alma humana). En Cristo-Hombre estaban todas las cosas predestinadas a su fin, la deificación, y por ello en él tienen su «principio».

⁴⁹ *De contemplatione Raimundi* (1297/98), *ROL* XVII, 27.

En el *Liber de intelligere Dei* de 1314 encontramos un texto semejante, que pretende además constituirse en demostración o «razón necesaria» de la Encarnación del Verbo:

Si est incarnatio, omnia corpora beatorum habebunt gloriam in paradiso in vidento Christum et in audiendo ipsum; et in sciendo, quod Christus est Deus homo; etiam angeli, qui gaudebunt, quod ipsi participant in natura cum anima Christi, coniuncta cum divina natura; et sic de animabus beatorum; ergo incarnatio est.⁵⁰

Sobre el punto 4, que la mediación cristológica es la condición universal de toda visión beatífica escatológica, incluida la de los ángeles, también algo ha quedado adelantado con el comentario del *caelum* del Génesis y del Padrenuestro. En los textos mencionados en el punto anterior ha quedado ratificado definitivamente (*angeli beati ... additionem habent in gloria per tuam benignissimam incarnationem*). Pero por si aún no fuera bastante, nos permitimos mencionar un par de textos más.

En primer lugar, aquel hermoso pasaje del *Libre de meravelles* en el que se nos dice que los ángeles están con los santos en el cielo empíreo gozando de la visión de Cristo y de la Madre de Dios: «estan los àngels e les ànimes dels sants hòmens en lo cel imperi denant Jesucrist e nostra Dona».⁵¹

En segundo lugar, el pequeño fragmento del *Arbor angelicalis* que ha abierto nuestra investigación, y que ahora adquiere supongo su sentido más pleno: *Est alius locus angelorum, qui est extra, sicut est coelum empireum, in quo quidam angeli sunt in uno loco, alii uero in alio secundum quod propinquiores sunt Domino nostro Iesu Christo*.⁵²

En el cielo empíreo, los ángeles comparten con las almas de los justos, de acuerdo con su dignidad y su grado jerárquico, la visión de Cristo, mediador único y universal.

Sobre el punto 5, podemos aducir aquí el estremecedor texto del *Libre de contemplació* en que Llull hace expresamente suya la antigua doctrina, que comparten muchos autores como por ejemplo san Anselmo⁵³ y Pedro Lombardo,⁵⁴ según la cual las almas de los santos ocupan en el cielo los espacios vacíos dejados por los ángeles caídos:

⁵⁰ ROL I, 451.

⁵¹ *Libre de meravelles*, III, 17, ORL II, 78.

⁵² El énfasis es mío.

⁵³ *Cur Deus homo*, I, 16.

⁵⁴ *Sententiarum libri quattuor*, PL 192, L. II, dist. IX, 7-9, cols. 671-672.

Glòria e vertut e benedició sia a vós, sènyer Déus, qui havets promès als hòmens catòlics los loes dels quals enderrocàs los demonis. On vós, Sènyer, havets promès aquells llocs als hòmens justs, per raó de les bones obres que ells fan per amor de vós; car enaixí com los dimonis perderen paradís per pecat, enaixí vós volets que-ls hòmens hagen paraís per mèrit de bones obres.⁵⁵

No creo que sea necesario aducir más pruebas de que las doctrinas angelológicas y cristológicas lulianas suponen una gran proximidad entre el ángel y el hombre (punto 2). Al haber demostrado que Llull sostiene una cristología teofánico-soteriológica («toda» criatura es recapitulada en Cristo –punto 1), que la mediación de Cristo, universal, une a ángeles y santos en una misma visión y en una misma beatitud (punto 4), hasta el punto de que los hombres pueden llegar a ocupar los lugares vacíos dejados por los ángeles caídos (punto 5), creo evidente que, más allá de las expresas afirmaciones lulianas acerca de la natural superioridad de los ángeles,⁵⁶ y quizá precisamente en conexión con ellas (como ocurría en Scheeben),⁵⁷ el ángel y el hombre reciben en Cristo un mismo destino sobrenatural (son reunidos en el alma de la naturaleza humana de Cristo –punto 3) y son, por ello, substancialmente igualados.

⁵⁵ OE II, 176. Para los lectores puntillosos, cabe añadir la siguiente observación: en efecto, a lo largo de este trabajo me he estado refiriendo, sin explicitarlo con toda claridad, al estadio final de la evolución del pensamiento luliano en general, y de la cristología y la angelología en particular. Podría sorprender que ahora se aduzca un texto de una de sus primerísimas obras. Mi justificación es la siguiente: a) no creo que la evolución del pensamiento de Llull afecte al contenido de este texto; b) es cierto que no he encontrado textos posteriores que introduzcan de nuevo la cuestión del «rellenado» de los lugares vacíos dejados por los ángeles caídos; c) pero esto creo que puede explicarse por la austeridad especulativa que Llull demuestra cuando un tema no resulta particularmente relevante desde el punto de vista apologético y de la sistemática formal del Arte (además de que, evidentemente, el hecho de que yo no los haya encontrado aún no significa necesariamente que no existan); d) y que, más bien al contrario, la presencia de este texto en el *Libre de contemplació en Déu* creo que prueba que su cristología soteriológica inicial (muy anselmiana, por otra parte) contenía ya, al menos en germen (que él luego desarrollaría), la idea de una mediación cristológica universal, que quizá es el fundamento último que mejor puede dar razón de esa teoría de la «intercalación» de ángeles y hombres en el cielo.

⁵⁶ Cf. por ejemplo, el *Libre de meravelles*, II,1, ORL II, 69-70, donde Llull «demuestra» la existencia de los ángeles argumentando que, si no existieran, Dios no habría creado un ente que se le asemejara al máximo (lo cual supone que el ángel es superior al hombre, que no alcanzaría a ser tan parecido a Dios como los espíritus puros), cosa que resultaría inconveniente a su suprema perfección.

⁵⁷ Cf. supra nota 19.

Bibliografia

- Balthasar (1985) = Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. I. Schau der Gestalt* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961). Trad. espanyola de Emilio Saura, *Gloria. Una estética teológica. I. La percepción de la forma* (Madrid, Encuentro).
- Balthasar (2000) = Hans Urs von Balthasar, *Theologie der drei Tage* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1990). Trad. espanyola de José Pedro Tosaus, *Teología de los tres días. El Misterio Pascual* (Madrid: Encuentro).
- Balthasar (1993) = Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik. II. Die Personen des Spiels. Teil 2: Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978). Trad. espanyola de Eloy Bueno de la Fuente y Jesús Camarero, *Teodramática. 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo* (Madrid: Encuentro).
- Boulgakov (1982) = Serge Boulgakov, *Du Verbe incarné. L'Agneau de Dieu (La Sagesse divine et la Théanthropie – I)* (Lausanne: L'Age d'Homme).
- Boulgakov (1987) = Serge Boulgakov, *L'Échelle de Jacob* (Lausanne: L'Age d'Homme).
- CCCM = *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* (Turnhout: Brepols, 1966-2008).
- D'Algaida (1931) = Samuel D'Algaida, «Cristologia lulliana seu de motivo incarnationis doctrina B. Raymundi Lull», *Colectanea Franciscana* 1, pp. 145-83.
- Eijo Garay (1942) = Leopoldo Eijo Garay, «La finalidad de la encarnación según el beato Ramon Llull», *Revista Española de Teología*, II, 2, pp. 201-227.
- Florensky (1975) = Paul Florensky, *La colonne et le fondement de la Vérité* (Lausanne: L'Age d'Homme).
- Gayà (1987) = Jordi Gayà, «Ars Patris Filius. Buenaventura y Ramón Llull», *EL* 27, pp. 21-36.
- Gayà (1988) = Jordi Gayà, «Honor d'Autun i Ramon Llull. Raons per a una hipòtesi», *Estudis Baleàrics* 29/30, pp. 19-24.
- Haubst (1969) = Rudolf Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung. «Cur Deus Homo»* (Munic: Max Hueber Verlag).
- Hugues (2001) = Robert Hugues, «Deification/Hominification and the doctrine of intentions: internal christological evidence for re-dating "Cent noms de Dieu"», *SL* 41, pp.111-115.
- Hugues (2005) = Robert Hugues, «Ramon Llull's use of the term "deification" and its cognates in the context of latin- and eastern-christian views of salvation», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes Ramon Llull al s. XXI*,

- Col·lecció Blaquerna, 5 (Palma, 2004), M. Isabel Ripoll Perelló (ed.) (Barcelona: Universitat de Barcelona - Palma: Universitat de les Illes Balears), pp. 281-296.
- Llinàs (2000) = Carles Llinàs, *Ars angelica. La gnoseologia de Ramon Llull* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans).
- Longpré (1926) = Ephrem Longpré, «Raymond Lulle, le bienheureux», *Dictionnaire de Théologie Catholique* IX, p. 1112.
- Longpré (1969) = Ephrem. Longpré, O.F.M., «La primauté du Christ selon Raymond Lulle», *EL* 3,1, pp. 5-35 [el original de este artículo es del año 1960].
- Lubac (1959) = Henri de Lubac SI, *Exégèse Médiévale*, 4 vols. (Paris: Aubier).
- Mysterium* (1969, II, II) = *Mysterium Salutis*, Volumen II, Tomo II (Madrid: Cristiandad).
- Mysterium* (1971, III, II) = *Mysterium Salutis*, Volumen III, Tomo II (Madrid: Cristiandad).
- Nicolau (1958) = Bartolomé Nicolau, T.O.R., «El primado absoluto de Cristo en el pensamiento luliano», *EL* 8,2, pp. 297-312.
- Peterson (1966) = Erik Peterson, *Von den Engeln*, dins *Theologische Traktate* (Würzburg: Echter Verlag, 1994). Trad. espanyola de Agustín Andreu, *Sobre los ángeles*, dins *Tratados teológicos* (Madrid: Cristiandad, pp. 159-192).
- PL* = *Patrologia. Series Latina*, Jacques-Paul Migne (Paris: 1844-1855 i 1862-1865).
- Rubí (1959) = Basilio de Rubí, «El Cristocentrismo de Ramón Llull», *Estudios Franciscanos* 60, pp. 5-40.
- Scheeben (1964) = Matthias Joseph Scheeben, *Die Mysterien des Christentums* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1941). Trad. espanyola de Antonio Sancho, *Los Misterios del Cristianismo* (Barcelona: Herder).
- Scheeben (1877-1882) = Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Libros I-V (Freiburg im Breisgau, 1873-1882). Trad. francesa de l'Abbé P. Bélet, *La Dogmatique*, 4 vols. (Paris: Société générale de Librairie Catholique).
- Seemann-Zähringer (1969) = Michael Seemann y Damasus Zähringer, «Los ángeles y los demonios en su relación histórico-salvífica con el hombre», dins *Mysterium* (1969, II, II).
- Tavard (1973) = Georges Tavard *et al.*, *Los ángeles* (Madrid: BAC, 1973), cuaderno 2b del Tomo II, «Dios Trino. La creación. El pecado», *Historia de los dogmas*, Comité de Dirección: Michael Schmaus, Alois Grillmeier SI, Leo Scheffczyk.
- Vacant (1923) = A. Vacant *et al.*, «Ange», *Dictionnaire de Théologie Catholique* I, p. 1189-1271.

Vagaggini (1965) = Cipriano Vagaggini OSB, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general* (Madrid: BAC).

Yates (1985) = Frances Yates, *Assaigs sobre Ramon Llull* (Barcelona: Empúries).

Palabras clave

crisología, angelología

Key Words

angelology, Christology

Resumen

El artículo investiga las conexiones existentes en la obra luliana entre la crisología y la doctrina de los ángeles. La principal dificultad radica en la falta de desarrollo especulativo explícito de tales tratados teológicos por parte de Llull. El artículo propone una “reconstrucción” hipotética general de tales cuestiones a partir de la obra de otros autores y, a continuación, trata de verificar la presencia o ausencia de los motivos particulares en los escritos lulianos. Las conclusiones constatan el carácter “teofánico” de la crisología de Llull y su rica articulación con la angelología dentro del gran tema de la “manifestación” de las dignidades divinas.

Abstract

This article investigates the connections existing in Llull's works between his Christology and his doctrine with regard to angels. The principle difficulty is the lack of explicit speculative development in the relevant Lullian theological treatises. The article proposes a hypothetical general “reconstruction” of such questions on the basis of the work of other authors, and then tries to verify the presence or absence of the same specific topics in Llull's writings. The conclusions bear witness to the “theophanic” nature of Llull's Christology and its rich articulation with his angelology within the larger theme of the “manifestation” of the Divine dignities.