

## RECENSIONS

Antonio ROSMINI, *The Philosophy of Right*, vol. 6. *Rights in Civil Society*, Durham, Rosmini House, 1996, XXII + 487 pp.

Denis Cleary i Terence Watson, de l'*Istituto della Carità*, després d'una llarga experiència com a professors de teologia, filosofia i llengües a Anglaterra, Itàlia, Tanzània i Nova Zelanda, van iniciar l'any 1987 la traducció dels principals textos filosòfics de Rosmini (1797-1855) a l'anglès. La Rosmini House, per ells fundada i dirigida, està complint el seu compromís de posar a l'abast del món anglòfon, al ritme d'almenys dos volums per any, les principals obres filosòfiques rosminianes, veritablement incidents en la problemàtica del món actual. Teoria del coneixement, ètica i consciència, antropologia, drets humans, societat i política són camps treballats a fons per Rosmini, amb gran capacitat de síntesi de les filosofies precedents, i amb un tarannà molt propi que conjumina solidesa i creativitat i marca els seus escrits amb un encuny inconfusible.

*Rights in Civil Society* és el volum sisè i últim de l'obra *The Philosophy of right*, i va precedit de l'estudi sobre l'essència del dret (vol. 1), els drets de la persona (vol. 2), els principis fonamentals del dret social (vol. 3) i les seves aplicacions a la societat religiosa i eclesial (vol. 4) i a la societat domèstica (vol. 5). El dret pressuposa una ètica, i aquesta una antropologia, la qual ha d'estar recolzada finalment sobre una base metafísica sòlida. L'autor de *Filosofia del diritto* no solament n'és conscient, sinó que ell mateix havia elaborat l'antropologia i ètica de base, ja traduïdes per la Rosmini House, i tenia molt ben estructurada la metafísica que havia de redactar més tard. *The Philosophy of Right* es desenvolupa amb clara i sòlida coherència sobre la tesi central que «la persona és el dret subsistent» i, per tant, font de tots els drets particulars. En conseqüència, en el volum ara traduït establirà l'autor, contra tot totalitarisme, que no és competència de l'Estat crear o eliminar drets, i que la seva missió consisteix exclusivament a regular la manera més eficaç per tal que totes les persones (i les societats concreades amb la persona, és a dir, la familiar i la religiosa) puguin arribar al màxim i millor exercici dels seus drets. A la llum d'aquesta tesi fonamental, Rosmini tracta, d'una manera que resulta tant o més actual avui que en el segle passat, diversos temes pràctics, com ara els impostos, la llei penal, la llibertat de premsa i d'expressió.

Cleary i Watson havien publicat ja la teoria rosminiana del coneixement amb els títols *The Origin of Thought* i *Certainty*, els *Principles of Ethics*, que Rosmini fona-

menta sobre la seva gnoseologia, *Conscience*, obra cabdal per a comprendre la relació consciència-moralitat, i *Anthropology as an Aid to Moral Science*, és a dir, l'antropologia filosòfica rosminiana. Sortiran a finals del present 1998 els quatre volums de *Psychology* i, més endavant, la traducció de l'*Antropologia soprannaturale* i altres obres teològiques. Al marge d'aquestes sèries, cal fer menció de *The Five Wounds of the Church*, *The Ascetical Letters of Antonio Rosmini*, i encara altres escrits espirituals. Denis Cleary ha publicat també *Antonio Rosmini: Introduction to his Life and Teaching*, una bona introducció a la lectura de Rosmini. Cal dir que la traducció anglesa de Rosmini ha estat una de les més positives contribucions a les celebracions de l'any 1997, segon centenari del naixement del filòsof italià.

El programa dels editors anglesos ha tingut en compte, d'una banda, aquella mena de complex antimetafísic característic de l'estil de pensament d'un gran nombre de destinataris de la traducció i, de l'altra, el sentit econòmic anglosaxó, que porta fins i tot a la concisió estalviadora del llenguatge, especialment l'escrit. Per aquestes raons, els traductors han prescindit, de moment, de les obres estrictament metafísiques —els vuit volums de la *Teosofia*, principalment— i s'han permès de condensar sovint llarguíssims i lentíssims paràgrafs del típic estil decimonònic rosminià, traslladar notes quasi-monogràfiques de peu de pàgina al seu propi lloc d'autèntics apèndixs i diversos arranjaments terminològics, dels quals els traductors oportunament donen explicació; en resulta un Rosmini sovint més fàcil de llegir en anglès que en el mateix italià. L'estil de treball de conjunt dels traductors, vivint al mateix centre, discutint els problemes semàntics a mesura que es presenten i corregint-se mútuament les traduccions, creiem que garanteix suficientment la fiabilitat dels resultats, encara que, òbviament, no pugui dispensar del recurs als originals quan hom vulgui treballar Rosmini a fons. Per raons similars s'han omès ocasionalment grans fragments, com ara la introducció històrica de l'autor a la seva pròpia teoria del coneixement, o sigui tot el primer volum de *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. Els autors han volgut evitar tot allò que pogués distreure el lector o fatigar-lo fins a acomiadar-se de Rosmini abans d'haver entrat en diàleg amb ell; són conscients de les opcions preses i desitgen que els riscos per ells assumits siguin també tinguts en compte pels lectors. No estem, per tant, davant un projecte d'*Opera omnia* o d'edició crítica, sinó davant un disseny realment dinàmic i funcional, veritablement oportú, donada la difusió de l'estil feble de pensament, tant o més estès en l'anglofonia que a la mateixa Itàlia.

La tasca assumida per Cleary i Watson creiem que contribuirà a saldar el deute que la cultura europea té —encara és vàlida l'afirmació de Sciacca— amb Rosmini. No dubtem que seguiran ben aviat les traduccions a altres llengües, havent-hi ja estudiosos qualificats d'aquest autor en les diverses llengües, com el jesuïta francès F. Evain i el professor alemany Karl-Heinz Menke, autor d'una obra realment meritòria, *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie*, traduïda recentment a l'italià. Lògicament hauria de ser capdavantera la llengua més propera a la nostra, el castellà, donat que l'orde masculí i la congregació femenina fundats per Rosmini estan ja arrelats a l'Amèrica Llatina (Veneçuela) i quasi es pot parlar d'una escola rosminiana argentina (A. Caturelli, W. Darós, L. Dadomo, etc.), i hi ha autors rosminians a Colòmbia, Costa Rica, Mèxic i altres països. A l'Estat espanyol, deixant de banda alguns estudis del segle passat, el filòsof italià hi va ser introduït per Adolfo Muñoz Alonso. D'aleshores ençà no han mancat publicacions i treballs d'investigació; cal recordar, entre altres, B. López-Rioboo i J. Roig Gironella,

F.-C. Fernández recentment i, entre els més propers a nosaltres, E. Vilanova en la seva *Història de la teologia cristiana*, el professor de la Universitat Autònoma de Barcelona José A. Jordán, *Comunicación y educación. Una lectura de la antropología de A. Rosmini*, Barcelona 1995, i l'autor d'aquestes línies i de la tesi *Verdad, Ser y Persona. El personalismo metafísico de la gnoseología de Agustín, Tomás y Rosmini*, defensada aquest any 1998 a la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull.

L'esperada edició informàtica de l'obra completa de l'autor donarà molt probablement impuls decisiu a la difusió universal del pensament de l'autor i facilitarà notablement la recerca especialitzada. Dins l'àmbit eclesial creix dia a dia l'interès per Rosmini teòleg; el clima de serenitat que caracteritza els estudis històrics i hermenèutics i les mateixes discussions doctrinals rosminianes, permet d'albirar que aviat arribi a bona fi l'estudi iniciat al Vaticà sobre la condemna de quaranta proposicions rosminianes per part el Sant Ofici (decret *Post obitum*, 1888) i comenci així dins l'Església catòlica una nova i fecunda etapa d'investigació. Hom ha escrit que la síntesi rosminiana s'ha de col·locar vora de la d'Agustí i la de Tomàs, com una tercera gran aportació del cristianisme al pensament occidental, i hom ha profetitzat que Rosmini serà per a la filosofia i teologia del tercer mil·lenni el que foren Agustí per al primer i Tomàs per al segon. Diguem, almenys, que Rosmini té encara molt a dir a l'home d'avui, i agraïm a Cleary i Watson el seu esforç qualificat perquè pugui ser llegit pels pobles de parla anglesa.

Jaume Pons

Frederic RAURELL, *Ermeneutica biblico-bonaventuriana*, Barcelona-Roma, Facultat de Teologia de Catalunya-Istituto Francescano di Spiritualità, 1998, 258 pp.

En los diez últimos años Frederic Raurell ha publicado una serie de estudios sobre el uso de la Biblia en las fuentes franciscanas y en los documentos capuchinos: *El Càntic dels Càntics en els segles XII-XIII: la lectura de Clara d'Assís*, Barcelona 1990, estudio profundo, con un denso aparato crítico. Este estudio figura en la bibliografía de *Fontes Franciscani* de 1996, y son unas fundadas y originales tesis. Poco después aparecía una nueva obra suya: *El Càntic dels Càntics en la «Legenda Sanctae Clarae Virginis»*, Barcelona 1993 (libro publicado también en italiano, Porziuncola 1995), con un detallado análisis exegético de toda la obra.

En 1997 ha publicado la espléndida obra, incluso por elegancia de presentación, *I Capuccini e lo studio della Bibbia*, Barcelona-Roma 1997. En todas estas lecturas el autor juega con la ventaja de ser exégeta bíblico y profundo conocedor de las fuentes franciscanas. En ambos campos ha dado ya muestra de sólida y reconocida competencia.

La presente obra, sugestivamente prologada por el biblista G. Wolff, está dividida en tres partes. En la primera es analizado el texto de 1Sam 2,5a que la 2Celano, la *Legenda maior*, la *Compilatio Assisiensis* y el *Speculum Perfectionis* ponen en boca de Francisco, con el resultado de lo que Raurell llama un «logion» prestado, en cuanto se trata de un versículo bíblico. Las conclusiones a las que llega no sólo resultan sugestivas, sino que, como dice el prologuista:

«Dalla notevole coincidenza tra i quattro racconti il nostro studioso ritiene che il v. 5 di 1Sam 2 diventa quasi un "logion" di Francesco, che illumina il suo modo di leg-

gere la Scrittura e la sua posizione per ciò che significa lo studio nel movimento francescano.» (p. VIII)

La segunda parte constituye un auténtico estudio del más original y convincente tratado de metodología bíblica según Buenaventura de Bagnoregio, tal como el Doctor Seráfico la expone en el *Prologus in Breviloquium*. Una vez expuesto el pensamiento de Buenaventura, Raurell analiza minuciosamente la aplicación de la metodología buenaventuriana que hace Bartolomeo Barbieri en su glosa al *Commentarius in Ecclesiasten* del mismo maestro de Bagnoregio. El trabajo de Barbieri se aleja de la *questio* y de la *disputatio*, es decir, no convierte la Biblia en el punto de partida de un ejercicio de la razón a través del uso de la dialéctica.

En la tercera y última parte tenemos de nuevo un buenaventuriano que busca aplicar la metodología bíblico-hermenéutica de Buenaventura en el estudio del libro de Oseas: Francesco de Franchis. Raurell examina minuciosamente los tres volúmenes, que llevan el título: *Salvator Mysticus sive Hoseas enucleatus*, Palermo 1634.

Interesante resulta lo que dice Raurell en la p. 185:

«L'ascolto immediato della poesia di Osea rivela subito al de Franchis un lessico particolare, quello dell'amore: amare, sedurre, sposa, matrimonio, parlare al cuore...», todo un vocabulario significativo para una aproximación buenaventuriana de Oseas.

Raurell destaca el influjo del *Prologus in Breviloquium* en los mencionados autores capuchinos. Sin embargo, no desconoce la importancia que para este tema pueda tener el Hexamerón. Esta importancia aparece en un trabajo no citado por Raurell: P. Maranesi, *La «triplex veritas» bonaventuriana di Hexaëmeron IV-V 22 e riunificazione del sapere cristiano*, en CF 61 (1991) 149-175. Maranesi, en éste como en algún otro de sus estudios, acentúa la propuesta exegética de Buenaventura de buscar la armonía entre sentido literal y sentido espiritual. Raurell, más crítico en este punto, afirma que se trata de una armonía de espejismo.

La obra está bellamente presentada, lo que hace más agradable su lectura. Un regalo para los exégetas bíblicos y para los franciscanistas.

Juan Antonio Guzzi Uribe

Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL-Jorge Juan FERNÁNDEZ SANGRADOR (edd.), *Coram Deo. Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña* (Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 189), Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 1997, 598 pp.

Olegario González de Cardedal i Jorge Juan Fernández Sangrador, editors del present volum, escriuen: «Este volumen es el homenaje que compañeros y amigos ofrecen a Juan Luis Ruiz de la Peña, quien dedicó su vida al estudio y enseñanza de la teología en el Seminario Metropolitano de Oviedo, en la Facultad de Teología de Burgos y en la de la Universidad Pontificia de Salamanca. En esas cátedras transmitió sus saberes y su sabiduría; pero no se quedó en ellos. Estuvo presente en la vida diaria de la Iglesia y activo en el telar de la cultura española durante treinta años, aportando su información técnica, su juicio crítico y su impulso religioso» (p. 9). L'autor d'aquestes ratlles vol aprofitar aquesta ocasió per a dir en veu alta l'admiració d'una mena de deixeble a un gran mestre, el guiatge del qual en matèria d'escatologia cal afirmar amb tota rotunditat.

El primer llibre del nostre teòleg fou *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, que recull la seva tesi doctoral, dirigida per J. Alfaro i inspirada en K. Rah-

ner («una magnífica monografía sobre el tema eterno y siempre actual de la muerte», diu en la seva presentació el P. Alfaro). El segon llibre fou *La otra dimensión. Escatología cristiana*, l'obra més coneguda, que va provocar un *monitum* de part de la Congregació de la Fe (sobre la qüestió de l'«estat intermedi»), *monitum* que va ser tingut en compte en la seva tercera publicació: *La muerte, destino humano y esperanza cristiana*, l'any 1983. Un cop possessionat de la càtedra d'antropologia i escatologia de la Pontificia, a partir de l'any 1977, amplia les seves publicacions a altres temes, com són *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica* (1978), *Las nuevas antropologías* (1983), *Teología de la creación* (1986), *Imagen de Dios* (1988), *El don de Dios* (1991), *Creación, gracia, salvación* (1993) i *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio* (1995); el seu últim llibre serà: *La Pascua de la Creación. Escatología* (1996), dins la col·lecció de la BAC «Sapientia fidei», de la qual era director.

El nostre teòleg fou també un gran músic: el seu destí escolar a Roma fou precisament el Pontifici Institut de Música Sacra, becat per la Diputació d'Oviedo, on va aconseguir la llicenciatura en cant gregorià i en composició sacra; en el mateix institut aconseguí el grau de batxiller d'orgue principal l'any 1964, i fou en aquesta data que Ruiz de la Peña va obtenir el grau de llicenciatura a la Facultat de Teologia de la Pontificia Universitat Gregoriana, seguint les ordres del qui aleshores era arquebisbe-coadjutor d'Oviedo, Mons. Segundo García de Sierra.

L'any 1996 moria prematurament Ruiz de la Peña (havia nascut l'any 1937 i havia estat ordenat prevere l'any 1961). Els funerals foren celebrats a la catedral d'Oviedo el 28 de setembre d'aquest any. Un mes abans del seu traspàs escrivia en el seu dietari: «Es preciso padecer una enfermedad realmente grave (potencialmente mortal) para percatarse cabalmente de lo que significa en verdad eso de que el ser humano es cuerpo —y no tiene cuerpo—. Porque es entonces cuando el yo personal resulta embargado, enajenado, literalmente expropiado por la dolencia que padece, que lo inunda por entero, y que reduce la libertad, la creatividad, el normal uso de la razón, la trayectoria biográfica en suma, a un penoso simulacro de lo que fuera hasta entonces. (...) Es éste el momento en que el hombre se apercibe (por una suerte de revelación de cegadora nitidez) de que en algún momento de su proceso vital le aguarda inexorablemente algo que lo va a consumir consumiéndolo literalmente; que no hay forma de rematar la empresa de ser hombre sin esa consumación que lo consume; que no basta “hacer bastante” (*satisfacere*), sino que es menester “padecer bastante” (*satispati*) para cerrar el ciclo»; i afegia: «Sólo el paradigma de una pasión que es acción libremente diseñada puede esclarecer la aporía. Sólo el hecho-Cristo sirve aquí de algo. Todo lo demás es literatura (generalmente mediocre), patético titanismo o huida encubridora de la situación que se está viviendo. El “*in manus tuas commendo spiritum meum*” es, en esta coyuntura, la única fórmula con sentido, la sola consolación posible, en la fe en el Dios vivo y en la esperanza de la victoria sobre la muerte» (pp. 13-14).

Davant aquestes dades, renuncio a prosseguir la recensió del llibre *Coram Deo*, del qual tanmateix subratllo l'article de José María Hevia Álvarez, *Juan Luis Ruiz de la Peña, un teólogo ante las ciencias* (pp. 43-64), i el de José Ramón Matito Fernández, *La muerte. Lugar privilegiado de la cuestión del hombre* (pp. 475-495). En realitat, els treballs que conté el volum recensionat (28 en total) reflecteixen la trajectòria biogràfica i la creació teològica de Ruiz de la Peña. En realitat, tot el que es diu en el llibre resumeix el que els editors han escrit al començament: «Músico y teólogo, él gozará ya aquella armonía que la Sabiduría en divino concierto ejecuta delante de Dios: “*Et delectabar per singulos dies*,

*ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum*” (Prov 8,30-31). Desde ahí hemos elegido el título de estas páginas, homenaje a quien vivió, pensó y escribió delante de Dios (*coram Deo*) y ahora ya está definitivamente en su presencia» (p. 11).

Josep Gil i Ribas

Evangelista VILANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes*, 3 vol., Paris, Éd. du Cerf, 1997, T. I: 1302 pp., T. II: 934 pp., T. III: 1160 pp.

Evangelista Vilanova, bénédictin né en 1927, professeur à la Faculté de Théologie de Catalogne (de 1968 à 1994), dont il fut l'un des fondateurs et l'un des meilleurs théologiens actuels, a publié un ouvrage très remarquable, qui a connu un grand succès dans ses éditions catalane, espagnole et italienne. La traduction française de Luc Durban et Jacques Mignon a été revue (indications bibliographiques) et adaptée (secteurs spécifiques) par l'auteur; la présentation est fort belle. Elle est préfacée par Joseph Doré, bon connaisseur de ce genre de travail, et contient une lettre-préface de M.-D. Chenu, qui l'avait beaucoup appréciée dans l'édition espagnole, ainsi qu'Y. Congar et J. Leclercq. Le père Chenu y disait que «l'histoire de la théologie fait partie de la théologie elle-même», parce que la Parole de Dieu vit dans l'histoire et les cultures.

Telle est bien l'orientation de ce livre: une histoire de la théologie très rigoureuse, avec une perspective qui est vraiment celle d'un historien, et un sens de la nécessité de l'interprétation. Une histoire de la théologie, c'est-à-dire de la pensée chrétienne, mais aussi d'une discipline: les projets et méthodes des théologiens, replacés dans leur culture (par exemple, l'effervescence au XIII<sup>e</sup> s. dans l'Université parisienne), avec une grande ouverture à la théologie contemporaine. Le tome I va du Nouveau Testament (par Pius Ramon Tragan) à la fin du Moyen Âge; il est inévitablement proche de l'histoire des dogmes, mais montre une grande attention à l'évolution méthodologique et à ce qui se trouve sur la frontière du champ: la gnose, la mystique (rhéno-flamande), les théologies juive et musulmane. Le tome II, préfacé par M. Batllori et écrit avec la collaboration de Lluís Duch pour la troisième partie, comporte un caractère oecuménique plus évident et tend à se rapprocher de l'histoire de l'Église; il va de la pré-réforme et des divers humanismes à la veille des Lumières; on y remarque une grande sensibilité aux courants spirituels (mystique espagnole, spiritualité française). Le tome III, préfacé par G. Alberigo, part de la nouvelle vision d'un monde naissant aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, et atteint les toutes dernières années (1985-1995). Il marque un grand intérêt pour la philosophie, la littérature (le romantisme, Dostoïevsky, Péguy, Simone Weil), les contextes politiques (la Révolution française).

On y trouvera des choix de centres d'intérêt qui rendent l'oeuvre vivante, des jugements très personnels en même temps qu'équilibrés, l'affrontement de quelques questions brûlantes: la théologie de plusieurs textes officiels, celle des «théologiens de la libération», celle de Drewermann. On mesure l'intérêt de cet ouvrage pour l'étudiant en théologie, pour les laïcs cultivés, ... sans oublier les théologiens eux-mêmes pour les questions de méthode et de connaissance des contextes.

Jean-Pierre Jossua

Bruno-Marie DUFFÉ (dir.), *Significations et enjeux de l'action humanitaire. Actes du colloque de la Chaire Jean Rodhain (mars 1993)*, Lyon, Université Catholique-Faculté de Théologie, Profac, 1996, 170 pp.

He aquí un libro muy actual y de gran utilidad para los estudiosos de los programas, métodos y significado de la acción humanitaria en nuestros días.

Efectivamente, el libro nos presenta una colección de doce ponencias presentadas en la *Université Catholique de Lyon*, el 13 de marzo de 1993, bajo la iniciativa de *Chaire Jean Rodhain* (Facultad de Teología) y numerosas organizaciones humanitarias dedicadas al desarrollo o a la solidaridad internacional.

La conveniencia actual de una clarificación en estos temas urgía cada vez más. El valor del presente libro reside en que sale al paso de la múltiple confusión de significados, a veces, yuxtapuestos o claramente distorsionadores del trabajo tan meritorio como es la acción humanitaria, en sus diversos campos de actuación.

Los autores presentan un significado marcadamente ético-social de la acción humanitaria. Eso sí, presentan los diversos tipos o modelos de solidaridad entre individuos y entre las comunidades locales e internacionales. Clarifican, a su vez, la distinción entre «acción humanitaria», «ayuda humanitaria», «solidaridad de compasión» y «solidaridad de promoción». Bajo estos conceptos está en juego el debate actual del significado de la acción humanitaria. Describe la presente problemática en torno a la ayuda y asistencia, el eventual «derecho de ingerencia humanitaria», los compromisos derivados de una relación de ayuda, las condiciones y las convicciones que mueven la empresa humanitaria sobre el teatro de operaciones, tales como las ONGs, Cáritas, las organizaciones de doble compromiso profesional-militante (Médicos sin fronteras, Veterinarios sin fronteras).

Urgía superar el antagonismo teórico-práctico entre solidaridad y caridad, entre profesionales y base militante, entre urgencia de una ayuda a corto plazo y acción de desarrollo a largo término. Propugnan el retorno al concepto de «misión» entendida como una aproximación entre las personas. Es decir, descubrimiento del otro, que tal vez es extranjero, aquél que está más alejado de mí, no solamente por la distancia sino por su cultura, su historia, su realidad. Ello implica situarse en una relación de cooperación o de trabajo conjunto entre los de aquí y los de allí, consiguiendo aproximar las perspectivas y los corazones.

Merece destacarse en el mencionado libro, su realismo, sus convicciones ético-sociales, las ambigüedades que en ocasiones suscita la empresa humanitaria a todos los niveles, desde la opinión pública hasta los compromisos políticos. No se excluye, en absoluto, el interés teológico por el tema, dado que la Iglesia católica mantiene un serio compromiso en el campo de la solidaridad, de la reflexión teológica, de la aportación de su discurso social al panorama de desarrollo de los pueblos. Ante los ojos de la teología se presenta el árduo problema del hambre en el mundo, las enfermedades, el subdesarrollo en amplias regiones de la tierra.

Las convicciones mayores que los autores proponen para el desarrollo consisten en las siguientes referencias éticas: 1) el destino universal de los bienes; 2) la opción preferencial por los pobres; 3) el deber de solidaridad. Se acompaña a estas referencias éticas unos criterios de desarrollo: 1) educación para desarrollo, revelar las situaciones de exclusión, búsqueda de sus causas, proponer acciones de solidaridad y, para los cristianos, considerar que nuestro Dios se identifica con el hombre sufriente; 2) fi-

nanciación de proyectos de desarrollo cualitativamente significativos; pero ¿cuáles pueden ser éstos?

En el último capítulo aflora la reflexión teológica mediante unas premisas de capital importancia para el testimonio de Cáritas (*Secours Catholique - France*). Los postulados imprescindibles se basan en las siguientes convicciones: 1) el hombre es imagen de Dios; 2) creer en el perdón, pues ello nos permite «resucitar» haciendo posible un espacio para la esperanza; 3) la caridad es de cada día, mediante pequeños gestos evidentes que cambian la vida: la acogida a la persona, aliviar las necesidades, denunciar y transformar son las consignas claras para ser solidario y comprometerse en la acción humanitaria.

Finalmente, estas reflexiones y propuestas señalan una oportunidad para la clarificación terminológica, significado ético, función y actuación de la acción humanitaria en las condiciones presentes de solidaridad internacional o de caridad universal.

Antoni Babra

Ferran VALLS I TABERNER, *Sant Ramon de Penyafort*, Barcelona, La Formiga d'Or, 1996, 320 pp.

No és usual el relleu que ha acompanyat l'aparició de la versió catalana de l'obra de Ferran Valls i Taberner, i de la seva presentació a la Pontifícia Universitat de Sant Tomàs (Angelicum), a Roma, el dia 13 de març de 1997. Una llarga llista de representants de congregacions romanes i d'institucions acadèmiques i civils hi eren presents. Cal remarcar també la presència d'una colla de catalans significats en el món de la cultura i del dret, que es trobaven a Roma, o vinguts expressament, com era el cas del degà del col·legi d'advocats de Barcelona, Eugeni Gay, o del mateix cardenal, Ricard M. Carles. Naturalment, no hi mancà una bona representació de l'Associació d'Amics i Devots de sant Ramon, amb el seu vicepresident senyor Manuel Rucabado.

A Catalunya la premsa se'n féu ressò a través de la presentació de J.M. Benítez, degà de la Facultat d'Història, de la Universitat Gregoriana, apareguda en l'*Avui* i en *La Vanguardia*, i d'una recensió dins *Catalunya Cristiana*; la notícia no va manca tampoc en l'*Osservatore Romano*.

L'original en castellà va aparèixer l'any 1936. Segons els entesos, l'obra, fins avui, resulta insubstituïble. És curiós de constatar, com feia Martí de Riquer en el pròleg de la tercera edició, que «no és usual que s'arribin a fer tres edicions de la biografia d'un personatge del segle XIII, com és el cas d'aquesta biografia», i menys en el temps que tingueren lloc. Per tot plegat era prou evident que no podia esperar més temps l'edició catalana. En plantejar-se la publicació es va recórrer a l'autoritat del P. Batllori, el qual reiterà el que ja havia dit l'any 1975, referent a l'obra: «amb prou feines podríem afegir-hi res de rellevant». Els impulsors de l'edició, curiosos que no hi manqués ni aquest mínim, l'han encapçalada amb un pròleg de l'eminent historiador del Dret, Dr. Josep M. Font i Rius, president de l'Associació d'Amics i Devots de sant Ramon de Penyafort; compta, a més, amb el treball del P. Llorenç Galmés, que s'ha ocupat de la revisió del text i ha aportat les notes d'actualització a cada capítol, amb la bibliografia posterior a les edicions que l'havien precedit.

L'obra també s'ha enriquit amb complements d'altres textos. Inclou tres treballs



posteriors del mateix autor sobre sant Ramon de Penyafort: *El problema de la licitud de la guerra segons sant Ramon de Penyafort; L'acció política i el pensament moral, jurídic-polític i jusinternacionalista de sant Ramon de Penyafort i Sant Ramon, compilador de les Decretals*, amb els quals s'aconsegueix de reunir en un sol volum l'obra de Valls i Taberner relativa a sant Ramon de Penyafort a part del Diplomatarí (*Analecta Sacra Tarraconensia* [1928], *Biblioteca Jurídica*, Saragossa [1991]).

Un motiu de valoració afegit ve del fet que l'edició catalana hi publica tres apèndixs de Ll. Galmés sobre aspectes de gran interès en la vida i l'obra del sant; faciliten una visió actual sobre sant Ramon i el legat, cardenal Abbeville, sobre la relació del sant amb Ramon Llull, i, un tercer, sobre la «transfretació».

El llibre ajuda a conèixer l'activitat d'un dels homes més rellevants del seu segle, en els ambients jurídics, d'ensenyament, de cúria, de cort, de convent. Ramon el jurista, el tractadista, l'acompanyant del legat pontifici, el compilador de les *Decretals*, el conseller del rei Jaume, de papes i de bisbes, el coneixedor de l'Església i del seu país, el capellà i penitencier papal, el general de l'Orde, el confessor i orientador de consciències, el miracler, el missioner, el sant, només per dir alguns dels aspectes que es desprenen de la lectura de l'obra.

Ramon, després de quatre anys de treball, un cop acabada la compilació jurídic-canònica, coneguda com a *Decretals*, l'any 1236 aconsegueix de tornar a Barcelona, on viurà els darrers trenta-cinc anys de la seva vida, llevat dels dos que segueixen la seva elecció, com a tercer general de l'Orde. Atès que la vida del sant omple tres quartes parts del segle XIII, a través d'ella hom se submergeix en la història d'una època de les més glòries del nostre país. La vida eclesiàstica de la província Tarraconense hi és reflectida amb molts detalls, que sovint demanen la intervenció del fra Ramon, així com la seva actuació en controvèrsia, com la del comte de Foix i el bisbe de la Seu d'Urgell, sobre els respectius drets d'Andorra. Ben segur que agradarà de saber com van actuar els trenta-dos compromissaris encarregats de designar el successor del bisbe de Barcelona, Berenguer de Palou, l'amic del sant, o el seu paper en l'elecció del metropolità, Pere Albalat. No menys interessant és l'accés a criteris de discerniment històric que permeten destriar la història de les llegendes sobre els obscurs orígens de l'Orde de la Mercè. L'amor de Ramon pel país es reflecteix en la seva compromesa actuació per salvar la continuïtat de la Corona d'Aragó enfront de les febleses del vell monarca a l'hora de testamentar. L'amistat amb el rei Jaume I no el privà de fer-li retrets davant actituds reprovables del monarca.

De retorn a Barcelona, abandonada la cúria romana, la seva condició de capellà pontifici i d'home de confiança dels papes l'acompanyarà tota la vida i el mantindrà compromès en molts afers eclesiàstics i socials. D'aquí ve que, aquest que ha estat anomenat el primer català universal, aconsegueix que sant Tomàs d'Aquino escrigui la *Summa contra gentiles*, i ell mateix redacta la seva *Summa de poenitentia*. La seva obra escrita és de les més reproduïdes durant l'Edat Mitjana.

El llibre, pulcrament editat, inclou algunes fotografies de llocs relacionats amb la vida i mort del sant i, cosa encara més important, un conjunt iconogràfic sobre sant Ramon que reproduïx obres de diverses èpoques, com les de fra Angèlic o de Rafael Sanzio.

Josep PERARNAU I ESPELT, *De Ramon Llull a Nicolau Eimeric. Els fragments de l'Ars amativa de Llull en còpia autògrafa de l'inquisidor Eimeric integrats en les cent tesis antilul·lianes del seu Directorium Inquisitorium* (Lliçó inaugural del curs acadèmic 1997-1998), Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1997, 132 pp.

En la *Introducció* (7-18), l'autor comença recordant la «tírria» de Nicolau Eimeric envers Llull i el lul·lisme: trenta anys d'activitat frenètica proclamant Ramon Llull herege i la seva doctrina herètica i, després, sis segles de sospita. Tot això personificat en els cent articles del *Directorium Inquisitorium*.

Perarnau es fa aquesta pregunta: els escrits de Llull donaven base per a les greus acusacions que es troben en el *Directorium Inquisitorium* d'Eimeric? Pensa que el volum manuscrit 7199 de la sèrie Vat. lat., que pertany a la Biblioteca Apostòlica Vaticana, pot ajudar a contestar la pregunta.

Es tracta de l'*Ars amativa* de Ramon Llull. Què té aquest volum? En primer lloc, estigué molts anys en el Sant Ofici, des d'on passà a darreries del segle XVIII a la biblioteca pontificia. Però, sobretot, es pot afirmar amb absoluta certesa que fou un dels exemplars que tingué Eimeric a les seves mans. Ho proven els trenta-vuit extrets autògrafs d'ell mateix, literalment transcrits de la dita *Ars amativa* en els darrers folis, sis dels quals formaren part dels cent articles (82-87) del *Directorium*.

Perarnau té a la mà tota la cadena de transmissió: text original català, traducció llatina, extrets de l'*Ars amativa* autògrafs d'Eimeric amb indicació del foli del volum del qual ha estat transcrit i, finalment, els articles del *Directorium Inquisitorium*.

Perarnau fa un viatge des de les pàgines de Llull a les de l'inquisidor. En la primera part analitza el manuscrit Vat. lat. 7199 i els seus textos. El contingut de la segona part és passar dels extrets de l'*Ars amativa* als articles del *Directorium*. I dedica la tercera a estudiar el valor jurídic de les cent tesis antilul·lianes del mateix *Directorium Inquisitorium*.

#### *Primera part: el Vat. lat. 7199 i el seu text i extrets*

La divideix en tres apartats. Dedicà el primer a la descripció del Vat. lat. 7199 (21-27). Fa una detallada presentació del volum i parla, després, de les quatre etapes en què el text fou copiat o escrit, mans que el van copiar, tipus de lletra, notes marginals de mans posteriors i anotacions autògrafes de Nicolau Eimeric. Primera etapa: [Ramon Llull], *Ars amativa boni*, seixanta quatre folis constitueixen la part bàsica del volum, còpia, segons Perarnau, de la primera meitat del segle XIV. Pensa que fou escrita a París sota el control personal de Ramon Llull. Segona etapa: [Nicolau Eimeric], *Articuli ex Arte amativa Raimundi Lulli extracti*. Els trenta-vuit extrets són autògrafs de Nicolau Eimeric. Perarnau els data entorn de 1372, en què comencen a examinar-se les obres catalanes de Llull d'acord amb la butlla de Gregori XI. Tercera etapa: [Ramon Llull], *Ars amativa boni*: fragments del pròleg que foren copiats, segons l'autor, durant els segles XVI-XVII. Quarta etapa: els folis del cardenal Zelada afegits a les darreries del XVIII. El volum ha passat per aquestes tres etapes: des que fou copiat fins a caure en mans d'Eimeric; el temps que estigué en poder de la Inquisició fins que el cardenal Zelada el portà a la Biblioteca Apostòlica Vaticana el 25 de febrer de 1780; forma actual.

El segon apartat és dedicat a l'estudi de la transcripció i identificació dels trenta-vuit fragments (27-59) extrets del text de l'*Ars amativa* copiada en el mateix volum. Perarnau pensa que no hi ha cap dificultat sobre la identificació perquè cada fragment acaba amb la indicació d'un foli. Són de l'*Ars amativa* transcrita en el mateix volum. Per a

cada un dels extrets, tot el conjunt de dades queda estructurat així: [A] Número de l'extret. [B] Text de la pregunta si n'hi ha. [C] Text encarat en columnes paral·leles tant de l'extret autògraf d'Eimeric com de l'*Ars amativa*. [D] Aparat crític. [E] Text català corresponent als fragments de l'aparat [C] amb puntuació normativa actual (pp. 29-59).

En el tercer apartat (59-68), demostra que els trenta-vuit extrets són autògrafs de Nicolau Eimeric. Perarnau aporta escrits sobre els quals no hi pugui haver cap dubte que són autògrafs de l'inquisidor. Els compara amb els extrets i constata la identitat de grafia. En trau la conclusió que la mà que els copià és la mà de l'inquisidor. Acut a les signatures d'Eimeric, a les moltes anotacions marginals del *Llibre de contemplació en Déu* de la Biblioteca Ambrosiana, on el legítim propietari anotà: «Haec scripta sunt de manu persecutoris.» Però, fonamentalment, basa l'estudi comparatiu en la lletra adreçada per Eimeric a Gregori XI amb aquesta datació: «Scriptis de manu propria XXVI Septembris.» Perarnau invita a comparar lletra per lletra i conclou el caràcter fortament personal de la lletra d'Eimeric i la seva característica: «lletra gòtica catalana minúscula i no formada, personal i tirant a cursiva». Ho il·lustra amb cinc làmines amb fragments de l'*Ars amativa*, lletra d'Eimeric a Gregori XI, i part dels extrets 31 i 32 també autògrafs d'Eimeric. Hi afegeix una pàgina del *Directorium Inquisitorium* amb correccions autògrafes de Francisco Peña.

*Segona part: dels extrets de l'Ars amativa als articles del Directorium Inquisitorium (69-108)*

Aquesta part constitueix el cor del problema. Eimeric, a partir dels trenta-vuit extrets, elabora les sis formulacions que inclou, també de forma autògrafa, dins el *Directorium* en l'exemplar que cal suposar més primitiu d'aquesta obra, conservat a la Biblioteca March de Mallorca. Perarnau té el convenciment que la llista d'articles antillul·lians d'Eimeric foren quatre: la més antiga tenia cinc-cents articles amb el nom de «*Compilatio viginti magistrorum*»; la segona en tenia dos-cents i no té relació directa amb el *Directorium Inquisitorium*; la tercera fou la primera redacció dels cent articles extrets de la llista dels cinc-cents; finalment tenim la quarta llista o redacció definitiva dels cent articles entre els quals es troben els sis extrets (números 82-87) de l'*Ars amativa*.

Perarnau divideix aquesta segona part en dues seccions. En la primera copia els sis articles i en la segona els estudia un per un. En la còpia compara tres fragments paral·lels: el llatí de l'*Ars amativa*, l'extret del Vat. lat. 7199, i l'article d'Eimeric tal com es troba en el manuscrit de Mallorca. Col·loca l'aparat crític i una «*collatio diversitatum*».

Al final de la primera secció, l'autor en trau algunes conclusions: bé per supressió, addició, canvi de paraula o frase, el text dels sis articles no es pot atribuir a Ramon Llull.

En la segona secció estudia el text i el sentit de cada un dels articles. Fa, però, una observació general: l'*Ars amativa* té un gènere literari propi. És una «art» amb una finalitat pedagògica que exposa el mateix Llull: «com hom sàpia ligar sa voluntat a bo amar, e son enteniment a ver entendre, aplicant estes regles» (22, núm 1). Per tant, en aquesta obra, Llull no fa ciència. Aquesta observació de Perarnau encara queda més clara si tenim en compte que, dels sis articles, tres han estat elaborats a base de la part dedicada a les «condicions» que ni són una afirmació ni una negació sinó una formulació hipotètica de relació entre l'amic i l'amat. I els altres tres procedeixen de les «qüestions», que són les condicions convertides en pregunta. Sobre l'amic i l'amat fa notar que l'amat només significa «Déu» quan l'amic l'interpel·la en segona persona.

Perarnau estudia els sis articles de l'*Ars amativa* inclosos en el *Directorium Inquisitorium*. Resumeix algunes de les seves conclusions:

Article 82. L'inquisidor ha tergiversat el genuí sentit lul·lià: ha transformat una pregunta en resposta i ha passat d'una formulació genèrica a una relació específica entre Déu i l'home.

Article 83. Eimeric atribueix a Llull tesis relatives a la relació d'amor entre Déu-amat i l'home-amic, on Llull fa un exercici dialèctic entre principis absoluts i relatius de l'Art lul·liana. Més encara, Eimeric equipara Déu amb el «principium» que és tan sols un principi relatiu de l'alfabet lul·lià, el primer de la tríada «principium, medium et finis».

Article 84. El text d'Eimeric no és materialment el de Llull. Ni tampoc el sentit. El fet d'estar units per amor l'amic i l'amat ho interpreta com si fossin una sola essència. I, on Llull parla de concordança, ho tradueix com a identitat.

Article 85. Perarnau demostra que Eimeric ha confegit aquest article a partir de dos paràgrafs lul·lians separats per més d'una pàgina. Ha suprimit «estants distincts e inconfuses», que elimina tot panteisme. I transforma en tesi metafísica el que en Llull era solament una hipòtesi de treball.

Article 86. Eimeric transforma la paraula lul·liana «substantia» en «persona». Segons Perarnau: «Si fou per pressa, proporcionà una mostra de lleugeresa i precipitació (...) que presidí una feina tan compromesa com la d'acusar d'heterodòxia la doctrina d'un autor; i si, en canvi, ho féu conscientment, no va fer cap favor ni a la seva capacitat ni, encara menys, a la seva honestat intel·lectual» (p. 101).

Article 87. Ací, amic i amat es refereixen ambdós a Déu. Eimeric s'ha inventat el mot «divina» entre «natura» i «indistinta et indivisibilis» facilitant l'acusació de panteisme.

Al final d'aquesta segona part, l'autor del treball recapitula en quatre punts la distància entre la font lul·liana i la versió inquisitorial: la lleugeresa i precipitació d'Eimeric en l'ús dels textos lul·lians; el fet de prescindir del marc i sentit «artístic» de l'*Ars amativa*; la identificació amic-home i amat-Déu; el tractament del contingut doctrinal.

### *Tercera part: valor jurídic dels cent articles*

El tema d'aquesta última part és el valor jurídic de les cent tesis antilul·lianes del *Directorium* (109-127). Perarnau constata que els sis articles estudiats no coincideixen ni materialment ni quant al sentit amb els textos lul·lians. El lul·lista català es pregunta com es pot explicar el predicament que, durant segles, ha acompanyat els dits cent articles. Va seguint l'enrevessat i novel·lesc procés històric de la cobertura del magisteri oficial del papa per a concloure que els cent articles antilul·lians del *Directorium* no tenen cap cobertura jurídica del magisteri pontifici. Diu: «...ningú, que jo sàpigui, no pot afirmar que mai hagin estat condemnats per cap papa» (p.123).

En la *Cloenda* manifesta que és possible aquest triple resultat: els articles de l'*Ars amativa*, atribuïts per Eimeric a Ramon Llull, són reelaboracions de l'inquisidor contràries, algunes vegades, a les indicacions explícites de Llull; Eimeric presenta com a tesis metafísiques o teològiques el que són solament formulacions «artístiques»; no consta que els cent articles del *Directorium* ni cap d'ells per separat recolzi en cap acte del magisteri suprem de l'Església catòlica. Perarnau acaba manifestant un desig: que aquest estudi pugui desencallar o impulsar el reconeixement oficial de la figura de Ramon Llull dins l'Església catòlica. També té una convicció: Ramon Llull podria contribuir –i qui sap si com a patró presidir– el diàleg entre diferents confessions religioses.

Per acabar, voldria fer algunes consideracions.

En aquest estudi, l'autor no ha volgut qualificar ni polemitzar amb Nicolau Eimeric. Avançant sempre «arran de terra», fugint de «l'assaig baladrer i pirotècnic», i seguint el camí de la «investigació rigorosa», ha demostrat l'ortodòxia lul·liana.

Vull remarcar, també, la riquesa bibliogràfica emprada, sobretot pel que fa al procés entorn de l'ortodòxia de Ramon Llull.

Donat l'enfrontament secular entre l'Orde de Predicadors i els franciscans sobre la doctrina lul·liana, cal celebrar la presència del provincial dels dominics concelebrant en la missa i assistint a l'acte inaugural en què fou llegit aquest treball.

L'any 2004 es commemorarà el 150 aniversari de la definició del dogma de la Immaculada. Tradicionalment s'ha considerat Duns Escot com el banderer de la doctrina immaculista amb el seu «potuit, deuit, ergo fecit». Uns anys abans, Mestre Ramon ja havia defensat la tesi següent: «Beata virgo non contraxit peccatum originale, immo sanctificata fuit sciso semine de quo fuit a suis parentibus.» Seria aquesta una data adient per al reconeixement oficial de la figura de Ramon Llull dins la nostra església. Com escriu Gabriel Ramis, postulador de la causa de canonització de Ramon Llull: «Tothom s'ha adonat que això (el treball objecte d'aquesta recensió) podria capgirar la situació d'atur secular en què es trobava, fins ara, la causa de canonització de Ramon Llull.»

Finalment, em consta que aquest treball d'investigació fou enviat al sant pare Joan Pau II per Ramon Sugranyes de Franch, amic personal del papa i col·laborador seu en el Concili Vaticà II. La Secretaria d'Estat del Vaticà acusà rebut i transmeté, en nom del papa, una benedicció especial per a Sugranyes de Franch i per a Josep Perarnau, autor del treball. És un bon presagi.

Domingo Escuder Giner