

COMUNICACIÓ

REVISTA DEL CENTRE D'ESTUDIS TEOLÒGICS DE MALLORCA



Beat Ramon
Llull:
VII
CENTENARI

Joan Andreu Alcina
P. Joan Nadal Cañellas, SJ (+)
Francesc Ramis Darder
Jordi Gayà Estelrich
Gabriel Amengual Coll
Joan Bestard Comas

132
—
2016

COMUNICACIÓ

Núm. 132
2016

Centre d'Estudis Teològics de Mallorca

COMUNICACIÓ

Revista del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca

Director:

Francesc Ramis Darder

Consell de Redacció:

Jordi Gayà Estelrich
Gabriel Seguí Trobat
Joan Andreu Alcina
Ramon Lladó Rotger
Francesc Ramis Darder

Correcció lingüística:

Santiago M. Amer

Redacció i Administració:

Seminari, 4 · Telèfon 971 21 46 04
Fax 971 72 58 47
07001 Palma (Mallorca)
E-mail: cetemisucir@yahoo.es

Dipòsit Legal:

P.M. 197-1975

Fotocomposició i impressió:

Serveis Gràfics Eugeni
Temple, 16 - Tel. 971 24 49 79
07001 Palma (Mallorca)
E-mail: tgeugeni@gmail.com

SUMARI

1a PÀGINA	7
Joan Andreu Alcina CONTEMPLACIÓ, CONVERSIÓ, LLENGUATGE I MISSIÓ: QUATRE CLAUS PER A COMPRENDRE LA VIDA I EL PENSAMENT DE RAMON LLULL	9
P. Joan Nadal Cañellas, SJ (+) EN QUÉ CONSISTE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, SEGÚN RAMÓN LLULL	35
Francesc Ramis Darde SENTIT METAFÒRIC DE LA DONA ANOMENADA «INTEL·LIGÈNCIA» AL LLIBRE DEL GENTIL E DELS TRES SAVIS	59
Jordi Gayà Estelrich ENTRE LA TEOLOGIA I L'IMAGINARI POPULAR. L'INFERN EN LA RELIGIOSITAT I LA TEOLOGIA DE RAMON LLULL	77
Gabriel Amengual Coll G. W. F. HEGEL I RAMON LLULL	107
Joan Bestard Comas VINT-I-UNA REFLEXIONS ÈTIQUES SOBRE FRASES DE RAMON LLULL EN EL SET-CENTÈ ANIVERSARI DE LA SEVA MORT	121
Francesc Ramis Darder RECENSIO	133

La celebració del setè centenari de la mort de Ramon Llull ha estat acollida fervorosament per l'Església de Mallorca i per la societat que reconeix en ell el mestre i l'exemple que ha de continuar esperonant-la cap a un futur de convivència i diàleg. A aquesta celebració, la nostra revista hi vol contribuir amb una aportació que ens recorda alguns dels punts més significatius de l'obra de Ramon Llull.

El recull s'obri amb l'aportació del prof. Joan Andreu, que reflexiona d'una manera orgànica sobre la unitat de la vida i de l'obra del Beat. És una proposta rigorosa per fer front a la dispersió amb què moltes vegades es presenta una figura que deixà la seva petjada en tants d'aspectes religiosos, culturals i científics.

Entre els objectius que es proposà Llull, a més del missional, hi figurà la promoció del diàleg amb els cristians de l'Orient, per tal d'arribar a la unitat. El P. Joan Nadal, recentment traspasat, tractà aquest tema en l'acte acadèmic de la festa de Ramon Llull de l'any 2014. En reproduïm el text que ens entregà, encara que a ell no li fou possible una revisió definitiva.

Una de les opinions molt esteses és que Ramon Llull no cita la Bíblia en els seus escrits. El treball del professor Francesc Ramis ens suggereix que, més enllà de les citacions literals, cal descobrir aquella presència que n'amarava el llenguatge i les formes per a tot home medieval.

En l'anunci de la seva peculiar Art, mestre Ramon insistia sovint que l'havia descoberta com a do diví i era ben conscient de la distància que mantenien les seves doctrines respecte de l'expressió teològica del seu temps. El professor Jordi Gayà es refereix a un exemple de la teologia de Ramon Llull, l'infern, per tal d'avaluar el seu estil teològic.

La posteritat de Ramon Llull ha estat permanent i molt diversificada, com fou la seva obra mateixa. Entre els molts d'autors que es refereixen a ell, hi figura el gran filòsof alemany G. Hegel. El prof. Gabriel Amengual, a més de comentar-ne els passatges on Llull és citat, s'endinsa en l'obra hegeliana per suggerir sorprenents convergències entre ambdós autors.

Ramon Llull no és sols memòria. Els seus textos alimenten la meditació i ofereixen infinitats d'exemples per a la pregària. Un dels recursos que facilita la reflexió pràctica dels textos lul·lians és l'ús massiu que ell va fer dels proverbis. El professor Joan Bestard ens ofereix un grapat de reflexions que actualitzen el missatge ètic del Beat.

La disparitat de temes apuntats reflecteix una mica l'univers de mestre Ramon. Apropar-se a la seva obra resulta encara difícil. Per l'escassa accessibilitat de les obres i per la ingent multiplicitat dels temes que tractà. Confiam, però, que els articles inclosos en aquest quadern mostrin que d'una manera o altra en el cas de Ramon Llull la memòria empeny vers el futur.

CONTEMPLACIÓ, CONVERSIÓ, LENGUATGE I MISSIÓ: QUATRE CLAUS PER A COMPRENDRE LA VIDA I EL PENSAMENT DE RAMON LLULL

Joan Andreu Alcina

1. Contemplació, conversió, llenguatge i missió: una unitat hermenèutica dinàmica que ajuda a explicar la densitat i l'experiència de la vida i de l'obra de Ramon Lull

Quan hom s'aproxima per primera vegada a la persona i a les obres de Ramon Lull se n'adona de la complexitat de la personalitat del beat i de l'extensió de la seva producció intel·lectual. Les primeres impressions són decebedores perquè és difícil imaginar a priori allò que Ramon Lull ens va posant davant els ulls. Feta aquesta primera aproximació, hom ha de cercar una pauta d'intel·ligibilitat per tal d'orientar-se i de relacionar de manera ordenada tot el material que un té al seu abast. A partir d'aquí, dues són, al meu parer, les alternatives bàsiques que es presenten per tal d'entendre la proposta de Ramon Lull, alternatives que, finalment, mostren ser complementàries. La primera alternativa consisteix a sistematitzar la vasta producció de Ramon Lull al voltant d'un eix o esquema d'exposició teològic. A partir de la definició de Déu per les dignitats es pot articular un esquema teològic descendent capaç de comprendre tota la problemàtica que la teologia implica. Aquest camí és el que vaig emprendre en el meu estudi anterior. La segona alternativa és deixar-se glapir

pel desconcertant i alhora apassionant itinerari existencial del Doctor Il·luminat. No es tracta tant de fer-ne una biografia sistemàtica de la vida com de prendre consciència de les motivacions fonamentals que li aportaven el necessari impuls per dur a terme totes aquelles coses que visqué i realitzà. És el que propòs fer en aquestes pàgines. Anys després d'haver fet una immersió de certa profunditat en el pensament de Ramon Llull cada vegada se'm feia més evident la necessitat de connectar l'obra amb la seva vida, l'escriptor amb la seva experiència fonamental. Posats a cercar un llenguatge que permetés establir de manera adequada aquesta connexió, progressivament es varen anar presentant quatre categories claus que, per altra banda, apareixen per tot arreu de l'àmplia bibliografia sobre Llull: la contemplació, la conversió, el llenguatge i la missió. Tots aquests aspectes han estat destacats per diferents autors a l'hora de presentar-nos la figura de Ramon Llull però, fins on jo conec, s'ha fet des d'uns esquemes excessivament lineals com si aquests quatre moments estructurals de la seva vida s'haguessin succeït cronològicament d'una vegada per sempre.¹ El plantejament que m'interessa mostrar és que, una vegada posats en marxa, aquests quatre moments varen ser presents fins al final dels seus dies. Per altra banda, més que d'una seqüència d'etapes biogràfiques més o manco datades cronològicament, estam convençuts que es tracta d'una estructura circular els moments de la qual (contemplació, conversió, llenguatge i missió) operen en tot moment. És des d'aquest convenciment que, forçant el llenguatge, hem de fer un ús dialèctic d'aquest cercle hermenèutic i parlar, per exemple, d'una contemplació que, a més de mirar, converteix i transforma la persona.

¹ Una certa anticipació del que estic dient es troba al llibre d'A. VEGA, *Ramon Llull y el secreto de la vida*, Madrid 2002, quan afirma que «es desde esta perspectiva desde la que llevamos a cabo la lectura de la vida de Ramon Llull, teniendo presente la estrecha relación que se ha dado en algunos autores medievales entre vida y lectura, de modo que experiencia y comprensión puedan ser también vistas como dos niveles que se alternan en el curso de la existencia y se iluminan mutuamente», pàg. 17.

Haurem de parlar, també, d'una conversió que en la mesura que va transformant interiorment la persona posa en marxa un mecanisme de recerca d'una determinada expressivitat per tal que allò que es viu pugui ser autocomprès per la persona que fa l'experiència i pugui ser, també, comunicat de manera entenedora (racional) als altres. Estam, doncs, davant d'una conversió que des del silenci que requereix assimilar allò que Ramon Llull està vivint vagi trobant unes categories lingüístiques per tal de poder ser expressada. Per altra banda, a mesura que les estructures lingüístiques es van explicitant (es van trobant) va guanyant força el darrer aspecte del cercle hermenèutic: la necessitat vital de posar en acte totes aquelles coses que d'una manera marcadament personal es van integrant en la mateixa personalitat del beat. Emergeix, així, la dimensió missionera de l'activitat de Ramon Llull. Aquest és, doncs, el plantejament metodològic que em propòs desplegar en les següents pàgines i que ha de servir de guia i clau de comprensió del que es pretén dir. Per altra banda, una vegada arribats en aquest punt s'ha de fer notar una altra aportació fonamental que se'n deriva de tot aquest plantejament. Una de les qüestions que encara resta oberta als diferents estudiosos és el fet de si Ramon Llull fou un místic o no. Tal vegada influïts per la vella qüestió del suposat racionalisme de Ramon Llull, molts són els que es decanten per un posicionament negatiu o, en tot cas, tebi en relació amb aquesta qüestió. Per la meua part, sempre he vist en Ramon Llull una clara obertura al que es podria anomenar com a *mística sapiencial*. De manera molt sintètica es podria dir que tal com Ramon Llull interpreta l'activitat de l'enteniment estariem davant d'un dinamisme que possibilita l'assentiment creient de la fe al qual perfecciona, però que es mostra obert al do de la saviesa de la qual l'enteniment és encara un estadi previ. El desplegament de tot aquest procés intel·lectual fa possible la conversió total

de les potències de l'ànima vers la seva finalitat pròpia o, en terminologia lul·liana, vers la seva primera intenció,² és a dir, fa possible una completa obertura de la persona vers Déu. Ara bé, aquesta obertura incondicional a Déu no és completa si no és acompanyada d'una dimensió vital que mobilitzi i proporcioni el contingut i l'experiència que la vida requereix. Com veurem en el seu moment, aquest àmbit existencial només és adquirit per la persona, essent-ne Ramon Lull un clar exponent, quan les quatre dimensions esmentades (contemplació, conversió, llenguatge i missió) són viscudes com una unitat hermenèutica integradora i dinamitzadora de la pròpia personalitat. És a dir, quan aquest cercle hermenèutic configura de manera activa la personalitat de l'home es pot besllumar una presència de Déu que és viscuda de manera inequívoca per aquell que l'experimenta.³ Quan això es dona, ha emergit la dimensió mística de la persona. Aquesta nova dimensió és viscuda com el descobriment de la força transformadora de la mística sapiencial que permet a la persona prendre consciència de la primera intenció com la vocació més profunda de la seva existència i que atorga el sentit a la seva vida.

Finalment, la coherència d'aquest esquema hermenèutic es veu reforçada per les derivades teològiques que presenta i que connecten aquest recorregut amb l'esquema que es decanta per accentuar l'exposició teològica sistemàtica dels escrits de Ramon Lull. Així, el moment contemplatiu del cercle hermenèutic deriva en la teologia de la creació entesa com a contemplació del món i l'escala de les criatures que manifesta i significa el gran desplegament de l'omnipotència creadora de Déu. En segon lloc, el moment de conversió vers Déu deriva en

2 «Tant es, fill, Deus digne de esser conegut e amat, que la intenció que hom ha en coneixer e amar Deu, cor n'és digne, no pot pujar en pus alt grau», *Llibre d'intenció*, NEORL, XII, pàg. 127.

3 «[...] humanus intellectus potest attingere, quod deus est ens absolutum», *Liber de essentia et ese Dei*, X, ROL I, p. 372: «[...] l'enteniment humà pot "tocar" que Déu és ens absolut.»

una cristologia còsmica i en la comprensió trinitària d'aquest Déu vers el qual s'ha girat la mirada. En tercer lloc, el moment expressiu que es tradueix en la creació d'un llenguatge capaç de comunicar la transformació vitalment experimentada deriva en l'*Ars*. Aquest llenguatge artístic té la pretensió de ser una gramàtica universal que fa possible explicar tota la realitat (Déu, món i home) a partir de l'articulació dels seus principis ontològics i epistemològics que, com veurem més endavant, són entesos de manera unitària com dues cares d'una mateixa moneda. En quart lloc, el moment de missió ens empeny vers el diàleg interreligiós, que és possible gràcies a aquell llenguatge universal. Per altra banda, aquest diàleg ens porta a l'oceà infinit de la fe per tal de dur-ne a terme la millor comprensió. Una comprensió que, sense esgotar mai el seu contingut ni el seu dinamisme, fa que el cercle hermenèutic no s'aturi mai alimentant, d'aquesta manera, la realització i maduració indefinida de les persones com a fruit de l'intercanvi vivencial d'aquest diàleg. Finalment, tot aquest recorregut desembocarà en una mística sapiencial com a clau de volta de tot el sistema que farà possible una pregustació des de l'experiència de l'amor que ens apropa tangencialment a una experiència de cada vegada més rica i de més densitat amb l'origen i la font de totes les coses: Déu entès i estimat de manera trinitària.

2. Una contemplació que transforma i converteix la persona

Fruit d'un treballós i llarg procés de maduració personal (que es traduí en un profund canvi de vida), Ramon Llull va experimentar una forta transformació interior. La progressiva presa de consciència d'aquesta transformació interna que

està experimentant necessita ser compresa pel protagonista que la viu. De cada vegada es fa més clara la necessitat de *contemplar* allò que s'experimenta per tal de trobar les claus hermenèutiques que expliquin tot allò que li està passant. Però, per altra banda, aquest desig de contemplació esdevé íntimament connectat amb un altre element: es tracta de contemplar allò que sempre s'havia tengut davant els ulls però des d'una perspectiva diferent, és a dir, des d'un canvi de mirada. Incoada en la contemplació, la conversió de Ramon Llull va emergint de manera explícita. És des d'aquest rerefons que Llull escriu la primera seva gran obra de 1274: el *Llibre de contemplació en Déu*. Aquest llibre fou el fruit d'una intensa experiència interior que es configura a partir d'una mirada de la realitat interpretada des de la presència de Déu en totes les coses. Allò que abans es veia des del centrament en un mateix ara es llegeix des del seu fonament, des d'aquella instància que dóna consistència a la contingència i fragilitat de les coses creades:

«Ah Sènyer honrat, ple de pietat é de tota misericòrdia. Jo som aquell fals culpable qui vos he injuriat e oblidat e he girada ma cara a altres coses, la qual culpa és en mi per ço he leixades vostres obres per altres.»⁴

En aquest text podem veure com Ramon Llull canvia la perspectiva dels seus ulls, s'adona que fins ara havia ignorat Déu i havia dirigit la mirada a les persones i a les coses al marge del seu fonament. Aleshores, la primera mesura que ha de prendre és contemplar el món en què ell mateix està inserit des d'una mirada diferent, des d'una mirada que tengui com a rerefons la presència constitutiva del seu creador. Una segona derivada d'aquest text és la immediata connexió que es dóna entre contemplació i conversió. El canvi de mirada

⁴ *Llibre de contemplació*, OE, 10, pàg. 120.

(girar la cara a Déu) implica una progressiva conversió interior que s'anirà concretant en una nova visió de la realitat. La transformació interna que Llull viu, s'ha d'anar consolidant en l'adequada contemplació del món exterior. Per tal d'anar confirmant la veritat del procés interior que està vivint, Ramon Llull necessita experimentar que totes les coses són en Déu. Es tracta, doncs, d'una immersió en la incomprensió i el misteri de la realitat, l'adequada interpretació de la qual només es beslluma des del rerefons del que entenem per Déu. Llull experimenta, doncs, la necessitat de deixar emergir des del fons del seu interior aquesta presència de Déu que sent bategar dins ell i que ara és capaç de contemplar per tot allà on dirigeix la seva mirada. Per tot arreu de la creació és capaç de percebre que l'interior de les coses significa el seu Creador, significa Déu. Dit d'una altra manera, el sentit de les coses es troba en Déu mateix, origen i meta de tota la realitat. Ens trobam, doncs, a les portes del que més endavant esdevindrà el nucli de tota la seva teologia: la definició de Déu a partir de les seves dignitats desplegades arreu de tota la creació. Però abans d'arribar en aquest punt, Ramon Llull es veu en la necessitat d'anar aprofundint en la transformació que viu i experimenta contrastant allò que contempla amb les categories explicatives de la filosofia i la teologia del seu temps. Com veurem més endavant, la necessitat de trobar un llenguatge adequat per tal de comprendre i poder comunicar de manera comprensible (racional) als altres la certesa indubtable de la revelació interior que està vivint, explica l'inevitable interès per submergir-se en un procés formatiu⁵ que podem datar

⁵ En relació amb el procés formatiu de Ramon Llull són aclaridores les següents reflexions d'A. VEGA, quan afirma que «a esa edad, pasados ya los treinta años, Lull no parecía un candidato idóneo para el estudio académico según los programas tradicionales, al tiempo que su propósito personal necesitaba un tipo muy diferente de formación de la que se impartía en las escuelas europeas. La realidad en la que Lull quería aplicar su celo misional en tierra de infieles precisaba unas condiciones para la disputa muy especiales, empezando por el conocimiento fluido de la lengua árabe [...]. En ningún lugar como en Mallorca iba a encontrar mejores condiciones para su preparación. Una vez confirmada su realidad por un gran maestro, puede proseguir entonces con su propio modelo de formación. ¿Para qué ir a buscar argumentos para la conversión de los infieles en los grandes tratados de teología que se leían en París, bien lejos de la realidad meridional en donde a diario convivían cristianos y

entre l'any 1263 fins a 1273-74 en què amb tota probabilitat acabà la redacció definitiva del *Llibre de contemplació en Déu*.

3. Una conversió que contempla des del silenci i esdevé testimoni sonor

Una vegada que Ramon Llull ha pres consciència clara de la revelació interior que va transformant la seva vida i que l'empeny a contemplar la realitat que havia viscut fins ara canviant l'angle de visió des de la qual s'interpreta, de cada vegada es fa més palesa la radical conversió que està experimentant. Crec que no es pot posar en dubte que Ramon Llull, més que viure una conversió immediata o sobtada (identificada, doncs, amb un moment biogràfic específic), s'ha d'entendre com el fruit d'un llarg procés de maduració personal. Prova del que estam dient són les cinc visions de Jesucrist en diferents moments de la vida del beat que es relaten en la *Vida coetània* i el temor amb què Ramon Llull les viu:

«[...] stant vna nit dins la sua cambre sopra lo bancal del seu llit ymaginant e pensant vna vana canso e aquella scriuint en vulguar per vna sua enamorada la qual llavors d amor vil e fada amaua, com doncs tingues tot lo seu enteniment ences e ocupat en dictar aquella vana canso, remirant a la part dreita vahe nostre senyor deu Jhesuxrist pengant en creu molt dolorat e apassionat. Lo qual vist hac gran temor en simatex e lexant totes aquelles coses que tenia enfre les mans anàs metra en lo llit e vas calgar.

E lo sent dema de mati leuant sa, no crant de la visio que

musulmanes? Llull confiaba encontrar en el mismo lugar de su primera experiencia, y con el contacto directo con el otro, los elementos de su propia gramática, para sólo después elevar ésta a la categoría de libro académico. De nuevo vemos cómo la experiencia sirve como base de comprensión» (*Ramon Llull y el secreto de la vida*, Madrid 2002, pàg. 276).

la nit passada hauia hauda, torna a dictar aquella vana e folla canso que comensada hauia, e com altra vegada aquella hora e en aquell loch matex tornas a ascriura e a dictar aquella matexa canso altra vegada nostro senyor li aparech en creu en aquella forma matexa, de la qual visio ell molt pus spauentat que no de la primera, lexades totes coses, anas metra en lo llit. [...] pochjs jorns tornant ell en acabar aquella canso e no curant daquellas visions marauellosas fins que tersament, quarta e quinta li aparech, per les quals aparicions axi souinegades ell molt spauentat cogita que volien dir aquelles visions ten souinegades, e lo stimol de la consciencia li dictaua que nostro senyor Deu Jhesuxrist no volia altra cosa sinó que lexant lo mon totalment se dones a la sua seruitut.»⁶

En aquest text queden molt clars tota una sèrie d'elements que cal sistematitzar en tres punts.

En primer lloc, es mostra la lluita interna i silenciosa de Ramon Llull entre les dues intencions. La segona intenció és simbolitzada en la «vana cançó» que Ramon Llull pretén escriure; la primera intenció és Déu mateix que se li presenta en la persona de Jesucrist crucificat. En aquest moment Ramon Llull va experimentant un canvi interior que l'empeny progressivament a un canvi de perspectiva en la contemplació del món, un canvi de perspectiva que passa per mirar les coses des de Déu. A partir d'aquí, entre 1265 i 1274, Ramon Llull visqué nou anys d'un significatiu silenci que es compagina amb la necessària formació i estudi per tal de poder dur endavant les exigències que el nou horitzó existencial li marcava.

⁶ *Vida coetània*, segons el manuscrit 16432 del British Museum transcrita i publicada per F. DE B. MOLL (Palma de Mallorca, Edicions de l'Obra del Diccionari, 1933), pàg. 9-10.

En segon lloc, el «gran temor» que experimenta davant la contemplació de Jesucrist indica la resistència i la por existencial que Llull experimenta davant el nou canvi de mirada. El Doctor Il·luminat es resisteix a contemplar les coses des de Déu i torna als esquemes de sempre simbolitzats en l'intent d'escriure la vana cançó que té començada.

En tercer lloc i fruit d'un llarg procés, Ramon Llull capgira la seva vida i comprèn, finalment, el nou itinerari que l'ha de marcar. La presència constant de Déu en el seu interior li fa prendre consciència que Déu és el centre de la seva vida i de tota la creació, és a dir, la conversió personal de Ramon Llull s'ha consumat. El que havia començat com una transformació personal ha esdevingut, finalment, una conversió radical de la persona.

Per altra banda, un cop que la conversió de Ramon Llull ja no pot tornar enrere, esdevé acompanyada per un sentiment de culpa que brolla des de l'interior de la consciència. Dit d'una altra manera, la conversió, quan és profunda i autèntica, sempre va acompanyada d'un cert sentiment de culpa responsable per la vida que s'havia viscut fins ara. És a dir, el nou angle de visió que contempla les coses de manera distinta implica assumir un fort grau de responsabilitat per tot allò que es venia fent fins ara i que s'entén inadequat:

«Car mal de culpa, Sènyer, no pot néxer ne derivar si no de cosa desordenada per les dues entencions; lo qual desordonament se fa per so car la primera entencio es posada là on deuria esser posada la segona, e la segona là on deuria esser posada la primera. On, aquest desordenament aital, Sènyer, es rayl on es nat e dirivat peccat, e on néx e diriva cada dia en aquells qui han lurs

intencions desordenades» (ORL II, pàg. 229).⁷

Si fins ara tota la visió de les coses es feia en funció de la segona intenció, és a dir, en l'autocentrament egolàtric en la pròpia persona, ara Ramon Llull experimenta un descentrament radical de si mateix i un penediment que l'empeny a posar la nova mirada en la primera intenció, és a dir, a contemplar les coses i a ell mateix en Déu:

«Mas, ¿qué serà del vostre servu, Sènyer, qui es estat tan desordenat que la primera entencio ha posada en les vils coses e en les mesquines, e la segona entencio ha posada en vos? Car jo, Sènyer, posé la primera entencio en servir mi mateix, e he posada la segona entencio en servir vos. On aquest es estat dels majors desordonaments que pusquen esser en null home» (ORL II, pàg. 228).⁸

Una vegada que el procés de conversió ja s'ha consolidat suficientment, les conseqüències pràctiques són prou evidents. Ramon Llull sap que entre el present que viu i el passat que vivia, entre allò que li cal fer ara i allò que feia abans, hi ha una ruptura de nivell, hi ha un hiati infranquejable. El canvi de mirada de la realitat es va concretant de manera progressiva en una nova valoració del món, dels homes i dels esdeveniments. Una vegada que la transformació interior de la persona de Ramon Llull ha esdevingut en radical conversió ja no hi ha dubte del nou horitzó existencial del beat: fer la voluntat de Déu i servir-lo cordialment amb totes les seves forces fins al martiri per tal de dur a terme una vertadera *imitatio Christi*. Arribat en aquest punt, Ramon Llull necessita posar en acte les exigències del seu nou horitzó existencial,

⁷ Llibre de contemplació, ORL II, pàg. 229.

⁸ Llibre de contemplació, ORL II, pàg. 228.

un horitzó que impregnarà la resta de la seva vida. Ara bé, el primer que li cal fer és trobar el llenguatge adequat a aquest nou desafiament. És el que veurem a continuació.

4. Un llenguatge que teoritza i a la vegada empeny vers l'acció missionera

Hem vist com Ramon Llull visqué un procés existencial de progressiu descentrament del seu jo. L'egolatria pròpia dels seus anys de joventut progressivament va deixant pas a un recentrament de la seva vida en Déu. Tot el que fins ara havia estat mirat des d'ell mateix, ara és contemplat en i des de Déu. A partir d'aquí, obrint-se confiadament a Déu, totes les intuïcions que es desprenen del descentrament de si mateix i que Ramon Llull viu i experimenta de manera intensa, l'empenyen a la recerca d'unes formes d'expressió que encara no té clares. Per altra banda, un cop que la certesa subjectiva de la nova vida en Déu li ha obert un nou horitzó existencial, Llull comença a prendre consciència de la dificultat i grandesa del desafiament que aquest nou horitzó implica:

«[...] tornant dins simatex dupta ell esser apte ne dispost a ten alt ministeri, car considerant esser illiterat com en sa jouentut nelex hun poch de gramàtica no hagues apres, e considerant aquest ten gran defalliment defectiu en ten alt ministeri e contrari desso que ell desijaua, comensa hauer tanta dolor que quasi isque de simatex [...]»⁹

A partir d'aquí, al llenguatge de la conversió i pregària interior més propi del *Llibre de contemplació en Déu* s'anirà

⁹ *Vida coetània*, segons el manuscrit 16432 del British Museum transcrita i publicada per F. DE B. MOLL (Palma de Mallorca, Edicions de l'Obra del Diccionari, 1933), pàg. 11.

contraposant un llenguatge capaç de ser el vehicle adequat per a la comunicació exterior capaç d'anar més enllà de la pròpia subjectivitat. En aquest sentit, la nova consciència assolida per Ramon Llull, una consciència fonamentada sobre l'experiència de la conversió transformadora, necessita ser expressada en una nova gramàtica. Ramon Llull es veu, doncs, davant la necessitat d'escriure el «millor llibre del món» en un llenguatge universal adequat capaç de ser comunicat racionalment als altres. Però enfront de tan alta exigència que el mateix Llull s'ha autoimposat i que desborda clarament les seves capacitats i forces humanes, no cal altra alternativa que posar-se en les mans de Déu i confiar que el procés que s'està gestant dins ell finalment arribi a bon termini. Del que es tracta és de trobar un llenguatge capaç de traduir en categories teològiques objectives (científiques i, per això mateix, universals) el canvi interior que està experimentant per tal de poder dur a terme una predicació basada en el testimoni personal orientada clarament a la missió. La il·luminació del puig de Randa és el punt final de tot aquest itinerari, però també n'és el punt de partida per poder dur a terme l'anhelada teologia per a la missió:

«Apres dochs totes aquestes coses, [...Ramon Llull anà a] una muntanya apellada randa la qual no era molt luny de la sua casa, per so que aquí millor posques nostro senyor pregar e servir. E com hagués stat aquí quasi per viij dies, e hun die stigues contemplant e tenint lo ulls vers lo cel, en hun instant li vench certa il·lustració diuinal donant li orde e forma de fer los dits llibres contra les errors dels infaels [...] ordena hun molt bell libre lo qual apella la art maior e apres la art general»¹⁰

El procés de contemplació que ha anat transformant

¹⁰ *Vida coetània*, segons el manuscrit 16432 del British Museum transcrita i publicada per F. DE B. MOLL (Palma de Mallorca, Edicions de l'Obra del Diccionari, 1933), pàg. 15.

la consciència interior de Ramon Llull, el canvi interior experimentat que ha esdevingut autèntica conversió en Déu desemboca, finalment, en la trobada d'un nou llenguatge fruit de l'experiència de la gràcia divina que li permetrà traduir el diàleg interior amb Déu en un diàleg exterior amb els homes. La il·luminació del puig de Randa simbolitza la catalització de tot un procés de recerca de noves formes d'expressió. Ramon Llull experimenta una certa «il·lustració» que, viscuda en el seu interior, és interpretada com la presència vivificadora de Déu que l'autoritza i l'empeny a seguir endavant el projecte que ha anat besllumant. La interna i gradual cristificació que Llull està vivint i que se'ns ha donat a conèixer en les cinc aparicions de Crist penjat a la creu es veu consolidada en les claus interpretatives de què ara disposa per tal de llegir i comunicar adequadament Déu, el món i l'home en un llenguatge que transforma o tradueix l'experiència personal en unes estructures lògiques racionals que poden ser compreses, contrastades o desmentides universalment per tothom.¹¹ El resultat de tot això serà la primera formulació escrita de l'Art el títol de la qual fou *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (*Art abreujada d'atobar veritat*) el 1274:

«Encara us dic que port una art general,
que novament es dada per do espiritual,
per qui hom pot saber tota res natural
segons que enteniment ateny lo sensual.

A dret e medicina e a tot saber val,
e a teologia, la qual m'és mais coral [...]»¹²

És cert que el *Llibre de contemplació en Déu* mostrava, ja

11 A. VEGA fa una suggerent lectura d'aquests episodis de la vida de Ramon Llull que estam comentant: «La revelación a través de un libro sigue aquí voluntariamente el modelo más prestigioso entre las comunidades religiosas monoteístas, y muy particularmente en el modelo alcoránico de lo que se ha llamado “inlibración” para poner de relieve el parentesco teórico que se da en relación con el proceso de la Encarnación; de este modo, la Palabra de Dios se hace Libro. Y éste proporciona a Llull el vehículo de comunicación y un modelo de predicación» (*Ramon Llull y el secreto de la vida*, Madrid 2002, pàg. 30-31).

12 *Lo Desconhort*, VIII, 85-90.

en el final de les seves pàgines, un llenguatge que s'anava apropant de cada vegada més al llenguatge artístic. Però hem d'esperar a la formulació de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* perquè aquest nou llenguatge s'expliciti en tot el seu potencial i força. Aquesta obra, experimentada com un vertader regal del cel, proporciona a Ramon Llull una gramàtica i tota una sèrie de principis lògics universals que esdevenen els instruments adequats per a la predicació missionera. En definitiva, sorgit de la vivència d'una meditació contemplativa que transforma, l'Art és l'eina que Ramon Llull necessitava per tal de poder concloure completament el cercle hermenèutic que està vivint sense que quedàs definitivament interromput per sempre. A través de l'Art, Ramon Llull podrà exposar de manera objectiva (coherent i exhaustiva) i no tan sols subjectiva, els veritables principis en què la fe cristiana se sustenta i començar a posar en pràctica la seva teologia per la missió. Però, abans d'això, el llenguatge que s'ha descobert necessita ser contrastat i assimilat definitivament per Ramon Llull. El nou llenguatge trobat esdevé un nou graó en la cadena de la contemplació del món, de Déu i dels homes. Una vegada que el Doctor Il·luminat ja està en possessió del llibre, torna a pujar a la muntanya per donar gràcies a Déu i, durant quatre mesos més, contemplar tota la realitat a partir de les Dignitats o Noms de Déu i de les figures de què ara disposa:

«E com [Ramon Llull] hagués la dita obra acabada, munta altra vegada al puig de randa, [...] en lo qual stech per spay de quatra mesos die e nit suplicant a nostro senyor que aquella art que hauia ordonada fos a honor sua e a profit de la sancta fe catholica e que li plagues aquella prosperar.

[...] stant [Ramon Llull] en aquesta forma e manera, esdeuench se que hun jorn li vench un pastor de ouelles

joue ab la cara molt placent e alegra, lo qual dins vna sola hora li recompta tanta singularitat de la essència diuina e del cel, e singularment de natura angelica, com hun gran home de sciencia en dos dies haguera puschut splicar; e vahent lo dit pastor los dits llibres que [Ramon Llull] havia ordonats, [...] dix que per aquells llibres sa seguiria molt de be en la sglesia de deu, e benehint a [Ramon Llull] ab lo senyal de la creu axi com si fos hun gran profeta, partís dell, e romas lo dit [Ramon] tot esbalayat, car no li dona de parer que may hagués vist lo dit pastor e de aquell may hagués huit parlar.»¹³

Ens trobam ja al llindar de la missió. El Doctor Il·luminat, configurat amb el carisma de la predicació a la manera dels profetes i una vegada que l'Art ha mostrat la seva capacitat expressiva, és impel·lit a baixar de la muntanya inaugurant-se un nou moment existencial: la vida activa marcada per un inesgotable afany de predicació. Ho veurem de seguida.

5. Una missió que actua convidant a la contemplació que transforma la persona

Hem vist com, finalment, Ramon Llull trobà el llenguatge adequat per començar la seva missió, un llenguatge vàlid per a tots: gentils, jueus, cristians i musulmans. La sistematització d'aquest llenguatge en l'Art farà possible que el projecte que ha anat dissenyant pugui seguir endavant. El Doctor Il·luminat està convençut que amb l'Art està en disposició de mostrar quins són els principis de l'única religió vertadera. A partir de l'estructuració d'un llenguatge universal Ramon Llull està convençut de la possibilitat d'integrar els dos

¹³ *Vida coetània*, segons el manuscrit 16432 del British Museum transcrita i publicada per F. DE B. MOLL (Palma de Mallorca, Edicions de l'Obra del Diccionari, 1933), pàg. 15-16.

grans principis teològics de la religió cristiana, la Trinitat i l'Encarnació, derivant-los de la combinació adequada dels principis metafísics de partida. Els principals símbols utilitzats per Llull (el cercle de les figures A, S, T, V, X, Y i Z, l'arbre i l'escala) són símbols universals que es troben abundantament incorporats en les tres religions monoteistes. Una de les primeres aplicacions del nou llenguatge que Llull ha trobat és el *Libre del gentil e dels tres savis*. En aquest llibre, Llull projecta la necessitat d'expressar la potència del seu esquema teològic missional (contemplació, conversió, llenguatge i missió) i, d'aquesta manera, contrastar-lo amb altres propostes del moment. Una de les principals aportacions de la teologia missional de Llull és la perfecta articulació entre les veritats revelades de la fe i els principis lògics i racionals del seu sistema. Fe i raó, teologia i filosofia no són dos àmbits separats, sinó que constitueixen un cercle hermenèutic que es va retroalimentant indefinidament. A tota nova comprensió li segueix un nou desafiament intel·lectual que l'horitzó infinit de la fe posa al davant dels ulls de la raó. Aprofundirem dins aquesta qüestió en el moment oportú. A partir de la vivència contemplativa de les Dignitats o Noms de Déu i de la seva traducció en un llenguatge adequat, es crea un espai comú de diàleg interpersonal que permet un aprofundiment circular de tots els que intervenen en aquest diàleg. Malgrat les diferències de les religions que professen, jueus, cristians i musulmans comparteixen un àmbit de racionalitat que pot ser expressat significativament a partir d'unes estructures conceptuals comunes. A partir d'aquest espai lingüístic compartit, es produeix un intercanvi dialògic entre el jueu, el cristià i el musulmà que interactuen amb les categories prerreligioses del gentil. En aquest intercanvi, es va traspuant la força transformadora de la contemplació sapiencial dels tres savis que va interpel·lant la consciència del gentil. És aquesta contemplació sapiencial la que aporta

al diàleg el rerefons experiencial dels interlocutors i prepara el no iniciat (el gentil) a poder emprendre un itinerari vital de progressiva contemplació que anirà transformant el seu interior. Una vegada més, quan aquesta transformació interior del gentil adquireixi la densitat suficient, tal volta pugui esdevenir una autèntica conversió en Déu. Quan s'assoleix aquest punt, es beslluma l'horitzó d'una mística sapiencial o una ciència de l'amor (*amància*) fruit del respecte i de l'amor a la naturalesa i a les persones que brolla de la contemplació en Déu de tota la realitat i a la qual tots els homes estan cridats per imperatiu de la seva primera intenció: posar Déu al centre de la seva vida. Un cop més, el cercle hermenèutic no es pot aturar aquí. Una vegada que la persona ha posat el centre de la seva vida en Déu, l'experiència interior que l'oració contemplativa li proporciona la fa sortir del seu interior i l'empeny a l'acció per tal de comunicar als altres allò que experimenta i viu. En el cas de Ramon Llull, aquesta empenya missionera anà, endemés, acompanyada d'una sincera predisposició al martiri com a culminació del seguiment total de Crist. Amb aquesta actitud, Ramon Llull incorpora en el seu esquema el caràcter històric i kenòtic de la missió, un caràcter que està en plena sintonia amb la dimensió kenòtica i d'autohumiliació que Crist mateix visqué en l'Encarnació (cf. Flp 2, 8).

Aquest és, en síntesi, el dinamisme articulat d'una contemplació que va transformant l'interior de la persona, d'una conversió que descentra i posa la seva vida en Déu, d'una expressió que interpreta racionalment aquesta experiència i d'una missió que interpel·la els altres i a un mateix. Una vegada que és posat en marxa, aquest cercle no s'atura mai, sinó que va configurant una i altra vegada tot el dinamisme vital de la persona. Aquest és, doncs, el nucli de la vida i de la teologia per la missió que Ramon Llull anirà

articulant a través de les seves obres i del testimoni de les seves accions.

6. La clau de la vida: una mística sapiencial fruit de l'amor resultat d'una adequada articulació entre contemplació, conversió, llenguatge i missió

Hem vist com Ramon Llull ha anat experimentant un progressiu desplaçament de la seva vida en Déu. Aquest desplaçament vers Déu s'ha anat consolidant a mesura que el cercle existencial contemplació, conversió, llenguatge i missió ha esdevingut un autèntic canvi de mirada en Déu. Des d'aquest nou angle de lectura, Ramon Llull està en disposició de fer la darrera passa: trobar les claus de la realitat que obrin l'horitzó del sentit de la vida. Però, per a això, el cercle que ha experimentat ha de ser fecundat per l'ingredient que finalment mostrarà ser essencial: l'amor. Els quatre moments del cercle (contemplació, conversió, llenguatge i missió) han de ser rellegits des de l'experiència profunda de l'amor. Que l'amor és un dels mòbils que acompanyà tota la vida de Ramon Llull no es pot posar en dubte. Per dir-ho de manera sintètica: la progressiva transformació que Llull va experimentant pivota al voltant d'una gradual reinterpretació de l'amor que viu. L'amor profà, tan bellament cantat en les cançons que Ramon Llull escriví, és el rerefons emocional a partir del qual s'anirà destil·lant l'amor diví, és a dir, l'amor que ho vivifica i ho abraça tot. El gradual centrament en Déu anirà sublimant l'amor mundà que fins ara Llull havia experimentat i que li permetrà tastar la fondària de l'amor total condensat en l'entrega incondicional de Crist en la creu. D'aquesta manera, l'amor egoista centrat en el propi jo, que

tan sols cerca en l'altre satisfer les carències que un té, va deixant pas a l'entrega desinteressada d'un mateix. L'eròtica de l'amor va incorporant una dimensió agàpica que descentra la persona i li fa girar la mirada vers allò que interpreta com el vertader fonament i do del seu ésser: Déu. Dit de manera gràfica, la nova mirada contemplativa de Llull es desplaça del rostre de l'estimada al rostre de l'Amat. Fetes aquestes consideracions generals, és important destacar que tota l'estructura hermenèutica configurada per la contemplació, la conversió, el llenguatge i la missió no fan sinó explicitar el dinamisme de l'amor que Llull articularà a través de la temàtica de l'amic i de l'amat. Ja en el *Llibre de contemplació en Déu* (1271-1274) trobam aquesta estructura. En el capítol 278 d'aquest llibre podem llegir el següent:

«Gloriós Senyor [...]. Qui vol amar la vostra gloriosa humanitat, cové, Sèner, que son remembrament sia semblant en recordar so que'l remembrament de vostra humanitat remembre, e cové que l'enteniment sia semblant en entendre al enteniment de vostra humanitat, e cové que lo voler vulla so que vostre voler humà vol; car natura es d'amor que l'amic remembre e entena e vulla so que remembra e entén e vol l'amat.»¹⁴

A partir d'aquí, Llull no deixarà mai d'utilitzar aquesta temàtica durant tota la seva obra. En farà un tractament monogràfic al *Llibre d'amic e Amat* (1276-1283), reapareix a l'*Art amativa* (1290) i a les *Flors d'amors e flors d'entel·ligència* (1294), i torna a tenir un paper essencial a l'*Arbre de filosofia d'amor* (1298).¹⁵ En definitiva, podem afirmar que la creació mística de Ramon Llull està articulada al voltant de la temàtica de l'amor entre l'amic i l'amat. Precisament, en el

¹⁴ *Llibre de contemplació en Déu*, ORL VII, p. 89.

¹⁵ Per aprofundir sobre el significat i l'evolució de l'estructura amic i amat es pot consultar l'article de SOLER, A: «Origens, composició i datació del *Llibre d'amic e Amat*», SL 32 (1992), pàg. 135-151.

Llibre d'amic e Amat hi trobam la dita temàtica perfectament elaborada. El *Llibre d'amic e Amat* fou amb molta probabilitat fruit d'un llarg procés de gestació que començaria el 1276 i acabaria el 1283 i que constitueix el resultat madur de tota l'evolució del tema que gira al voltant de l'amic i de l'amat. La contemplació còsmica de Déu i en Déu que Llull plasmà en el *Llibre de contemplació en Déu*, serà completada per la incorporació de l'amor vers l'Amat.

«[...] l'obra que l'amat ha en lo món és de les seues obres que ha dedins si mateix; car la sua bonea bonifica, amb son bonificar, les obres bones que fan los hòmens.»¹⁶

Tota aquesta dinàmica de l'amor parteix de la progressiva interpretació d'una vivència que va explicitant el caràcter sustentador de Déu, tant de l'home com del món. La contemplació de la realitat en Déu posa al descobert dos eixos la comprensió dels quals mostra la seva indissoluble compenetració: la necessitat de fonament de les creatures derivada de l'experiència de la seva fragilitat i contingència, i el caràcter gratuït i de liberalitat que aquest fonament presenta. Déu és experimentat com aquella dimensió que sustenta i fonamenta des de l'amor tota l'extensió de l'ésser creat. Les derivades metafísiques d'aquesta experiència són recollides de manera magistral en el *Llibre d'amic e Amat*. En un dels seus passatges podem llegir:

«Alegrava's l'amich cor era son Amat. Cor per son esser es tot altre esser sdevengut, e sostentat [...]»¹⁷

Aquesta experiència radical de dependència ontològica de la criatura obri l'horitzó d'un pèlag d'amor que finalment serà identificat amb la realitat de Déu. Dit d'una altra manera, la

¹⁶ *Arbre de filosofia d'amor*, OE, 2, pàg. 75.

¹⁷ *Libre de amich e amat*, 296. NEORL VIII, pàg. 505.

ciència ha de donar pas a l'amància. Si això és cert en el pla especulatiu, també ho és en el pla existencial. Finalment, la persona, si completa adequadament el seu cercle existencial esdevindrà un savi contemplatiu amarat pels continguts configuradors d'una mística sapiencial. Tot el recorregut que hem posat de manifest a través de les quatre dimensions del cercle hermenèutic ens condueix a aquesta conclusió. Des d'aquesta perspectiva, la contemplació que va transformant interiorment l'home, la transformació que esdevé conversió vers Déu, la recerca d'un llenguatge teològic adequat per tal de verbalitzar aquest recorregut existencial i la sortida en missió per tal de comunicar-ho als altres desemboca en una mística sapiencial fruit de l'amor. Més endavant veurem com aquest recorregut que ara s'experimenta a un nivell bàsicament personal i biogràfic, informarà tot el dinamisme especulatiu a partir del qual Ramon Llull articularà tota la seva producció escrita. Malgrat la indiscutible densitat teòrica dels escrits de Ramon Llull, la seva obra està orientada a l'explicitació d'una mística sapiencial que li dona el vertader sentit. Des d'aquesta perspectiva, la ciència (la medicina, l'astrologia...), és reinterpretada progressivament a la llum dels principis filosòfics que la fonamenten. A la vegada, la filosofia, per tal de trobar el seu sentit, reclama ser rellegida des del rerefons de la teologia. Finalment, la teologia exigeix una comprensió ulterior que la transformarà en una saviesa superior proporcionada per una mística sapiencial que té en l'amor de l'amat el seu darrer fonament. Per altra banda, el teòleg tan sols assoleix la transformació de la ciència i de la filosofia en saviesa contemplativa a través de la conversió interior fruit d'una actitud de paciència i d'entrega desinteressada de la realitat i de l'ésser. Aquesta transformació interior, recordem-ho una vegada més, no és altra cosa que el recorregut complet del cercle hermenèutic de la vida que ha de desembocar, finalment, en l'experiència

de l'amor:

«Sciencia s à a esser materia a prudencia con sia ajent convertent sciencia en saviea; cor sciencia es saber be e mal, e saber fer be e mal, e saviea es saber be e mal, e amar lo be e desamar lo mal, e prudencia es so per que sciencia se convertex en saviea.»¹⁸

Una vegada més, la clau de tot aquest procés és la descoberta de l'amor en tant que és l'estructura metafísica bàsica de la realitat i del fonament que la sustenta (Déu). Conèixer el bé i el mal no és suficient. Tampoc no ho és entendre les raons per què es donen el bé i el mal. Aquest coneixement de les causes és l'aportació clarament insuficient que fan la filosofia i la teologia. Aleshores, la conversió de la ciència i la teologia en saviesa requereixen una implicació activa del subjecte que passa per estimar el bé i rebutjar el mal. En definitiva, l'amor rebut de l'amat és la font que infon la saviesa en l'amic i el capacita a revertir en el món l'amor que prèviament ha rebut. Ens trobam, doncs, davant una estructura metafísica de la realitat creada sustentada per l'amor que fa possible l'experiència i el retorn a la font de la qual prové.

Per tant, un cop que la persona humana, fruit de la contemplació en Déu de la realitat, ha estat iniciada en els misteris de la fe, va dirigint l'enteniment vers una millor comprensió de les raons necessàries dels continguts d'aquella fe. La profundització d'aquest recorregut fa possible la progressiva explicitació sapiencial de l'experiència fontal de Déu que anticipa la primera intenció de l'home: comprendre, estimar i contemplar Déu. En aquest punt s'inicia, per Llull, l'anticipació de la contemplació escatològica de Déu que

¹⁸ *Libre de demostracions*, IV, 17, ORL XV, pàg. 485.

esdevindrà al final dels temps i que no és altra cosa que la participació de l'home en el misteri de les comunicacions intratrinitàries de Déu:

«Anima de hom no pot tant entendre com saviesa de Déu; mas car Déu és tot en si mateix, e és tot si mateix sens que no fa part, e ha donada sa semblança a la ànima en tota sa totalitat, segons que la li ha donada en bonea, e en granea, e en duració, e en saviesa, e enaxí de les altres dignitats, per açò la ànima entén tot Déu, e membra tot Déu, e ama tot Déu en paradís, car si no ho feia, la totalitat de Déu no hauria assemblant a si tant l'ànima com la bonea, granea, e així de totes, e seria menor a assemblant, e la bonea e les altres serien majors; e açò és impossible.»¹⁹

Déu és una totalitat perfecta i acabada en si mateix que s'actualitza internament a través del dinamisme de les dignitats. Certament la finitud de l'home l'impossibilita a entendre completament la saviesa de Déu. Ara bé, precisament perquè l'home fou creat a semblança de Déu, totes les potències de l'ànima quan són adequadament dinamitzades poden entendre, recordar i estimar tot Déu en el paradís. No tan sols això, sinó que cada persona és creada per una crida personal de Déu. Déu ens crida des del moment mateix de la concepció i sempre està pendent que escoltem atentament aquesta crida:

«Amat –dehia l'amich–, a tu vaig, e en tu vaig, car m'apelles.»²⁰

¹⁹ *Fèlix o el Libre de meravelles*, OS, II, pàg. 375.

²⁰ *Libre de amich e amat*, 289, NEORL VIII, pàg. 503.

L'anticipació d'aquesta experiència escatològica és possible fer-la ja en aquesta vida si el cercle hermenèutic d'autocomprensió de la persona es viu adequadament. La inserció de la vida de l'home en una mística sapiencial centrada en l'amor fa possible que ens iniciem *hic et nunc* en els secrets de la vida trinitària de la qual després gaudirem plenament. L'home no pot experimentar adequadament el món si no el coneix i l'estima a partir de la descoberta de les petjades que Déu hi ha deixat de les seves dignitats. A partir d'aquí, l'home experimenta la unitat del món que l'envolta i descobreix el seu fonament (*sostent*) en Déu, experiència que el capacita a arribar a un contacte sapiencial amb Déu a través de la immersió en el pèlag d'amor que aquest Déu li ofereix sempre de manera incondicional.

En qué consiste la unidad de los cristianos, según Ramón Llull

P. Joan Nadal Cañellas, SJ (+)

En la llamada *Vida coetánea*, un texto que Ramón Llull, en septiembre de 1311, dictó a un monje de la cartuja de Vauvert, cerca de París, se dice que, siendo él senescal y mayordomo de Jaime II de Mallorca, llevaba una vida disoluta y que, según la costumbre trovadoresca de la época, componía canciones lascivas para conquistar el amor de las damas de corte. Durante cinco noches su labor poética se vio, sin embargo, interrumpida por la aparición de Cristo crucificado que le invitaba a dejar el mundo y entregarse al servicio del Señor Jesucristo.¹

Desde aquel momento, emprendió una reforma total de su vida y conducta. «Comenzó a pensar dentro de sí –dice el texto de la *Vida coetánea*– qué servicio podría hacer que fuese aceptable y agradable al Señor, su amado.² Y, centrado en este pensamiento, le vino a la memoria el versículo evangélico que dice que *nadie tiene un amor más grande que el que da su vida por el amigo* (Io 15,13). Por lo tanto, dicho Reverendo Maestro, ardiendo ya de amor por el crucificado, resolvió que no podía hacer por él nada más sublime y grato que conducir a los incrédulos e infieles a la verdad de la santa fe católica y, para ello, si fuese necesario, sacrificar la propia vida.»³

Ramón se retiró a continuación a la montaña de Randa y allí recibió una iluminación que le sugirió la estructura de su *Arte de hallar la verdad* y, una vez asimilado este mecanismo, le instó a componer un libro que fuese «el mejor

1 *Vida coetània del Reverend Mestre Ramon Llull*, ed. F. de Borja MOLL, Palma de Mallorca, 1933, pp. 9-10; ed. Ramon Llull, *Obres Essencials*, I, Barcelona 1957, p. 35.

2 *Ibid.*, p. 10.

3 *Ibid.*

libro del mundo». Luego, persuadido de que debía prepararse para la misión que Cristo le había encomendado, compró un esclavo para instruirse en la lengua, la filosofía y la religión de los mahometanos.

Esta preparación le ocupó nueve años, durante los cuales no salió de la isla más que para emprender un peregrinaje al santuario de Montserrat,⁴ etapa habitual en el camino de Santiago de Compostela, a donde se encaminó después, y, luego, para ir a Montpellier, hacia finales de 1274 o comienzos de 1275, llamado por su amigo, el infante Jaime, heredero del reino de Mallorca.

Durante este largo período, Ramón no se ocupó de la cuestión de la unidad de los cristianos. A algunos eruditos modernos esto les llama la atención, especialmente por el hecho de no haber mostrado interés por un acontecimiento significativo de su época, la asamblea ilusoriamente unionista que fue el Concilio II de Lyon, al que no se refiere en ninguna de sus obras. Creemos, sin embargo, que, sobre este hecho, es necesario hacer algunas consideraciones:

Antes de que Ramón hiciese el viaje a Montpellier, al que nos hemos referido, había tenido lugar, del 7 de mayo al 17 de julio de 1274, el segundo Concilio de Lyon. Pese a haber sido invitados los reyes de Europa, Jaime I de Aragón fue el único monarca que asistió. No pudo, sin embargo, estar presente hasta el final, habiendo debido regresar a su reino después de la segunda sesión conciliar, el 12 de junio. Ramón se encontraba entonces todavía en Mallorca y, por consiguiente, no pudo coincidir con Jaime I cuando este pasó por la ciudad de Montpellier, de regreso del Concilio. Esto podría explicar en parte el silencio de Llull con respecto

⁴ El texto latino de la *Vida coetània* traduce erróneamente el catalán Rocatallada, que fue el apelativo que anotó el cartujo que recogió al dictado la autobiografía de Ramón Llull, por Rocamadour, denominación del célebre monasterio mariano del sur de Francia (ed. Ramon Llull, *Obres Essencials*, p. 37). «Rocatallada», sin embargo, nada tiene que ver con Rocamadour y debe traducirse por «Monte aserrado», que es lo que en catalán significa Montserrat. Por otra parte, Rocamadour difícilmente puede considerarse estación de pasaje hacia Santiago de Compostela como lo es Montserrat, especialmente para alguien que viene de Mallorca.

a aquella asamblea eclesiástica que, sin embargo, se había fijado tres finalidades que iban a ser los ejes de su vida y de su actividad: la reforma de la Iglesia, la liberación de Tierra Santa del dominio musulmán, y la unión de los cristianos.

Bien es verdad que Ramón pudo conocer, incluso con detalle, las actividades del Concilio cuando, clausurado este, Pere de Morella, obispo de Mallorca, que había asistido a la asamblea, pasó por Montpelier, de regreso a su diócesis, en 1276. Es de creer que, de hecho, Ramón estuvo al corriente de estas informaciones, y que igualmente tuvo noticia del fracaso de los acuerdos tomados en el Concilio: en primer lugar, de que, por la desconfianza papal sobre la sinceridad de la unión de la Iglesia griega con Roma, el cisma seguía todavía en pie, y, en segundo lugar, de que las dificultades surgidas para la puesta en marcha de la cruzada de Tierra Santa parecían invalidar los esfuerzos de la asamblea.

Precisamente como fruto de estos antecedentes, conociendo el temperamento de Ramón, no es difícil imaginar que después de haber puesto en funcionamiento su escuela de lengua árabe en Miramar, tanto desde el punto de vista material como estructural y educativo, institución erigida con la ayuda de su amigo el infante Jaime de Mallorca, corriese a asesorarse personalmente de la situación de la fe cristiana en el mundo, interesándose tanto por los infieles como por los que él consideraba cismáticos, los griegos, o herejes, los nestorianos y los jacobitas. Recordemos que había fijado como meta de su vida reconducir todo el mundo a la fe cristiana católica, y que su optimismo no conocía límites, apoyado en la infalibilidad de su Arte para demostrar la verdad católica, en cuanto sistema inspirado por Dios.⁵

⁵ Para percatarse de la convicción de Ramón en la eficacia de su *Arte probatoria*, basta leer lo que escribió en su petición a Celestino V, en 1294: «Esta misma manera de proceder (la que él aconseja para los musulmanes) puede usarse con los cismáticos y sería conveniente hacerlo, de manera que se les propusiesen razones tan potentes y necesarias, que con ellas se derrotasen sus objeciones y posiciones, y ellos, por su parte, no pudiesen rebatir nuestros argumentos ni destruir nuestras posiciones. De estas razones necesarias está bien armada la santa Iglesia. Yo mismo, Ramón Llull, siervo indigno, creo tener a mano muchas de ellas» («Hic idem modus possit

Los estudiosos de Ramón Llull están de acuerdo en que los datos biográficos, esparcidos acá y allá en sus obras, nos dan la posibilidad de reconstruir el itinerario del viaje de nuestro misionero alrededor del Mediterráneo: Ramón Llull habría partido de Roma, dirigiéndose hacia el Norte de Italia. Su expedición comenzó, pues, por el norte del patriarcado romano; penetró a continuación en las tierras de los que, para él, eran cismáticos, los griegos del patriarcado de Constantinopla y, después, bordeando el Mar Negro hasta Georgia, llegó a la Turquía asiática. Luego, atravesando el patriarcado de Antioquia, descendió hasta la ciudad santa de Jerusalén, dato que ciertos autores establecen malinterpretando quizás la afirmación de Ramón que sostiene haber visto allí «un altar sobre el que había dos lámparas, de las cuales una estaba rota», texto que, a nuestro parecer, podría referirse más acertadamente al altar de la Natividad, en la ciudad de Belén.⁶ De Palestina descendió a Egipto; entró

teneri cum schismaticis, et esset conueniens, quod illis dicerentur tam fortes rationes et tam necessariae, cum quibus uincerentur omnes illorum obiectiones et positiones, et quod illi non possent soluere nostras obiectiones nec destruere nostras positiones; et istis rationibus ita necessariis est multum bene munita sancta ecclesia. Ego Raimundus Lullus, indignus aestimo me multas tales habere...», *Petitio Raimundi pro conuersiones infidelium ad Coelestinum V papam*, ROL XXXV, p. 432). Sobre este tema, puede consultarse S. GARCÍAS PALOU, «San Anselmo de Cantorbery y el beato Ramón Llull», SL 1 (1957) 69-72.

⁶ En el pasaje del *Liber de fine* (ROL IX, p. 272-273) en el que se halla la alusión a las dos lámparas, Ramón, después de haber ponderado la suntuosidad del altar de la basílica de San Pedro en Roma, para recalcar la necesidad de reconquistar Tierra Santa y devolver a los lugares sagrados la magnificencia que les es debida, escribe: «Existe, sin embargo, otro altar, que es el modelo y el referente de todos los demás. Cuando yo lo vi, sobre él (*in ipso*) había únicamente dos lámparas, de las cuales una estaba rota. La ciudad ha quedado vacía, de suerte que solamente habitan en ella alrededor de quinientas personas; numerosas serpientes viven en sus grutas, a pesar de ser la más excelente de todas las ciudades a los ojos de Dios. Pero, a nuestros ojos, mirad cómo se encuentra y a qué miseria se ve reducida. ¿No somos cristianos? ¿Qué es lo que somos, pues?» Jordi Gayá en su artículo «El Oriente griego en Ramón Llull», en J. NADAL CAÑELLAS (ed.), *RELACIONES INÉDITAS ENTRE GRECIA Y ESPAÑA*, Instituto Cultural «Reina Sofía» de Atenas, 1986, p. 294, a la vista del texto anterior, que él cree que hace referencia a Jerusalén, pone en duda que Ramón haya ido personalmente a Tierra Santa, porque Jerusalén no se ha hallado jamás en un estado tal de degradado. Nos preguntamos si este texto no se referirá más bien a Belén que a Jerusalén. De hecho, Belén había sido conquistada, en 1250, por los mamelucos circasianos que rompieron el clima de tolerancia y coexistencia que había caracterizado la historia de la ciudad. En 1263, sus murallas y bastiones fueron demolidos y las autoridades cristianas expulsadas. Luego, poco a poco, hasta el final del siglo, occidentales, franciscanos y agustinos, pudieron volver a instalarse allí. En 1300, la ciudad podía, pues, presentar un aspecto muy parecido al que describe Ramón. Por lo que se refiere a la denominación de «la más excelente de todas las ciudades» atribuida a Belén, no hay que olvidar que Ramón Llull era un cristiano occidental y que en Occidente se ha puesto siempre el acento más sobre el nacimiento de Jesús que sobre su resurrección, aunque litúrgicamente Pascua sea la fiesta de las fiestas cristianas. El cristianismo occidental es

en el patriarcado de Alejandría y, remontando el Nilo, visitó Etiopía. De allí, descendiendo hacia las costas de Alejandría, descubrió la pequeña isla de Rayset (la actual Roseta, famosa a causa de su «piedra»), a la que más tarde se referirá en algunas de sus obras.⁷ Durante su pasaje por la Cirenaica, Ramón pudo recoger información acerca del centro de África, «una tierra en medio de la arena donde hay una ciudad que se llama Gana», escribirá en su libro *Blaquerna*, «los habitantes de aquellas tierras son numerosos; son negros y no tienen ley».⁸

Podemos, por tanto, afirmar que después de 1282, fruto del citado viaje, Llull tenía una idea bastante precisa de las creencias de los cristianos que no estaban en comunión con Roma, lo mismo que de la religión de los otros pueblos paganos, especialmente de los musulmanes.

El silencio de Ramón sobre los cristianos no católicos que hemos constatado durante los doce o trece primeros años de su actividad apostólica se quiebra de modo evidente después de su regreso del primer viaje a Oriente. La primera alusión clara al cisma griego la encontramos en el opúsculo *Doctrina pueril*, acabado de escribir en 1283 y dedicado a su hijo Domingo. Allí leemos: «Los griegos son cristianos, pero pecan contra la Santísima Trinidad de nuestro Señor, porque dicen que el Espíritu Santo procede del Padre solo. Sin embargo, dado que tienen muy buenas costumbres y están muy cercanos a la fe católica, será fácil conducirles a la Iglesia romana si alguien quiere aprender su lengua y escritura y tiene una devoción tan grande para no dudar en aceptar la muerte por la honra de Dios, y va a predicarles la excelente verdad de que también el Hijo divino tiene que dar

claramente un cristianismo de encarnación, mientras que el de Oriente es un cristianismo de resurrección. Llull, de hecho, escribió un libro, su *Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu*, sobre la encarnación, mientras que las alusiones a la resurrección de Cristo son en él más bien raras.

⁷ Por ejemplo, en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, II, 3, ed. E. KAMAR, *Studia Orientalia Christiana* 6 (1961) p. 110.

⁸ *Blaquerna*, cap. 84, n. 6, NEORL VIII, p. 326.

procesión al Espíritu Santo.»⁹

Como se ve, la referencia a los griegos es exacta. Son cristianos y tienen muy buenas costumbres. Se hallan separados de la Iglesia romana porque, según él, creer que el Espíritu Santo procede del Padre solo, es un error dogmático.

Este texto se reduce a pocas líneas, pero es un argumento sólido para acreditar un conocimiento directo del mundo griego de parte de Ramón.

Al final de la obrita *Doctrina pueril*, dirigiéndose a su hijo, Lull dice expresamente que tiene prisa por terminar aquel escrito para comenzar el *Libro de Blaqueria*.¹⁰

El *Libro de Blaqueria*, ya a partir del título mismo, refuerza la convicción de que Ramón había estado personalmente en Constantinopla. ¿Por qué Lull puso el nombre de Blaqueria, tan insólito en catalán, al protagonista de su novela más famosa? Los intentos de ciertos autores de hacer derivar el nombre de Blaqueria de «blanquer» o «blanqueria», que, en catalán, significan curtidor y curtidería, no satisface en absoluto, puesto que no se ve la más mínima relación de estos significados con el personaje. Por el contrario, es muy plausible que Ramón, habiendo estado en Constantinopla y teniendo una inmensa devoción a la Madre de Dios (recordemos que inmediatamente después de su conversión emprendió una peregrinación a Montserrat, y que a lo largo de su vida dedicó muchos escritos a loor de Nuestra Señora), haya dado a su personaje principal el nombre de la advocación mariana más célebre de la capital bizantina: la Madre de Dios de Blaquerias, a cuya imagen el pueblo fiel de Constantinopla atribuía un milagro habitual cada viernes al ponerse el sol.¹¹ Creemos, pues, bien fundado

⁹ *Doctrina pueril*, c. 72, NEORL p. 187.

¹⁰ «On pus te parle, fill, de la celestial gloria, mes trop en mi de defalliment a recomptar e a significar la gloria del paradís; e per açò lexar-me-n'e, e parlarem del *Libre de Evast e de Blaqueria*». *Doctrina pueril*, c. 100, NEORL, p. 284.

¹¹ V. GRUMEL, «Le miracle habituel de Notre Dame des Blachernes», *Echos d'Orient* 30 (1931) 126-146.

que el personaje de la novela de Llull se llamaba Blaquerna, según escriben los manuscritos más antiguos,¹² por devoción al icono constantinopolitano de la Madre de Dios.

Después de la novela *Blaquerna*, enteramente escrita con la intención de ofrecer un modelo de reforma de la Iglesia, Ramón comienza a componer obras en las que trata directamente de los cristianos no unidos a Roma. No es este el momento de proceder al análisis de estos documentos, por muchos aspectos interesantísimos, que demuestran el conocimiento directo que Ramón tenía de la teología bizantina, conocimiento –es importante señalarlo– del que carecían las grandes figuras de la teología occidental, como Tomás de Aquino, Anselmo, Buenaventura y Tomás de Aquasparta, lo que hace que los planteamientos de estos en la cuestión de la unión puedan calificarse en muchos puntos de defectuosos. Aquí, por lo que se refiere a Llull, deberemos contentarnos con citar algunos títulos de sus obras, a las que tendremos que aludir a continuación subrayando su importancia. Los escritos principales donde Ramón trata directamente de los cristianos de credo no latino, son: el *Llibre de gentil e los tres savis*, el *Liber de Sancto Spiritu*, los dos opúsculos dirigidos a Nicolás IV en 1992: *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, y *Tractatus de modo convertendi infideles*, el *Disputatio quinque hominum sapientium*, el *Liber de natura*, y el *Liber de fine*.

Entrando directamente en el argumento de este trabajo, es necesario que nos preguntemos, en primer lugar, por qué Ramón se interesó por la unión de los cristianos

Aunque estaría fuera de lugar afirmar que no lamentaba personalmente el hecho de ver la cristiandad dividida, declaró repetidamente que su búsqueda de la unidad cristiana respondía primordialmente a finalidades misioneras. Veamos, por ejemplo, lo que dice al comienzo de su *Disputatio*

¹² Véase José Tarré, «Códices lulianos de la Biblioteca de París», *Analecta Sacra Tarraconensia* 14 (1941) p. 159, nota 9.

quinque hominum sapientium cuando, reunidos ya cuatro sabios, un católico romano, un griego, un nestoriano y un jacobita, se ponen a disputar sobre su fe, convencidos de que hay que buscar el medio de refutar los errores y ponerse de acuerdo sobre la verdad. Para esto deciden entablar un debate general permanente a propósito de los cismas y de las diferencias que separan a los cristianos, porque, dice el cuarto sabio: «Estando la cristiandad sometida a tantos y tan grandes peligros, ¿por qué los cristianos del mundo no se unen, ya que todos ellos creen en la Santa Trinidad y en la Encarnación?»¹³ Si los cristianos se ponían de acuerdo entre ellos –continúa–, podrían fácilmente vencer a los sarracenos y convertirlos, y guiar a la fe cristiana a los Tártaros y otros pueblos paganos.¹⁴ Para Llull, la desunión de los cristianos es, pues, uno de los mayores obstáculos para la conversión de los musulmanes. Nos lo confirma en su *Liber de sancto Spiritu*, en el que también dos sabios cristianos, uno griego y el otro latino, discuten sobre sus respectivos credos a propósito del Espíritu Santo. Se presenta allí un musulmán, quien, después de haber saludado a los cristianos, dirigiéndose a ellos, explica: «He venido aquí, a Constantinopla, para hacerme cristiano y creer lo que enseñan los griegos. Pero cuando, entrando en una iglesia, he visto a dos personas, un latino y un griego, que discutían a propósito de los artículos de su fe, ha surgido en mí la duda. Así pues, voy a ir a Roma para conocer la verdad, a saber, si la Persona del Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, o si, como dice el griego, procede del Padre solo. Por esta razón no quiero recibir el bautismo antes de haber adquirido la certeza sobre este

¹³ Esta asamblea permanente de cristianos de confesiones diversas que debía continuar sus trabajos hasta la completa desaparición de los cismas y herejías, era una idea fija de Ramón, expuesta en muchas de sus obras. La asamblea, destinada a obtener la plena unidad de todos los cristianos, no debía estar compuesta por obispos –idea también esta muy propia de Ramón Llull–, sino por teólogos capaces de convencer a base de razones necesarias. Sobre este punto véase: S. GARCÍAS PALOU «Una asamblea cristiana de teólogos, medio ecuménico ideado por Ramón Llull en 1294», *Verdad y Vida* 127 (1974) 375-388.

¹⁴ *Disputatio quinque hominum sapientium*, ROL XXXV, p. 276.

artículo de la fe.»¹⁵

En este y otros textos que sería prolijo aducir aquí, se hace evidente que Ramón persigue en todas sus obras y acciones la finalidad primordial que se había marcado al comienzo de su vida apostólica: la conversión de los musulmanes. Está convencido de que la abolición del cisma es absolutamente necesaria para suprimir el escándalo que provoca en los mahometanos la división de los cristianos. En obras posteriores, repetirá lo mismo a propósito de la división existente en la Iglesia por causa de las herejías de los nestorianos y de los jacobitas.

Refiriéndose en concreto a los Tártaros, de los que Ramón cree que debe ocuparse particularmente dada su multitud y poderío, y por el hecho de que «no tienen ley», como llama él a no profesar una religión determinada, nuestro misionero ve imprescindible, como paso previo a su conversión, la unificación de la fe de los cristianos, a fin de evitar cualquier escrúpulo para su cristianización, y así prevenir que, con la nación tártara convertida al islamismo, los secuaces de Mahoma aventajen numéricamente a los fieles de Cristo.¹⁶

Acabamos, pues, de ver que, por una parte, la unión de los cristianos era para Llull algo imprescindible para llevar a cabo la evangelización del mundo musulmán; por otra, habíamos indicado anteriormente la proveniencia del conocimiento que había adquirido de las creencias de los

¹⁵ *Liber de sancto Spiritu*, MOG II, Int. ii, p. 1-2 (115-116).

¹⁶ Escribe Ramón en su epístola al Papa Nicolás IV que, con el título *Quomodo Terra sancta recuperari potest*, se encuentra al inicio del *Liber de passagio*: «Estos [...] santos varones esfuércense todo lo que puedan en unir los cismáticos a los católicos y a destruir su cisma, lo que pueden hacer sin dificultad; una vez unidos los cismáticos a la fe católica, pueden sin gran esfuerzo convertir a los tártaros, porque estos no tienen ley [...]. Hay que tener mucho cuidado de que los tártaros no adopten la ley de Mahoma que ha destruido a casi la mitad de la cristiandad, porque si aceptan aquella ley por propia iniciativa o porque los sarracenos los introduzcan en su secta, toda la cristiandad se hallará en gran peligro.» *Liber de passagio*, ROL XXVIII, p. 329. El 4 de julio de 1274, durante las sesiones del Concilio Segundo de Lyon, se habían presentado al papa seis embajadores de los tártaros, enviados por Abaga, gran khan de los mongoles, nieto de Gengis Khan. Este, bajo la amenaza del Islam, proponía a Gregorio X una alianza con los cristianos. Sin embargo, no se trataba de un asunto religioso sino únicamente político y militar.

cristianos que él denomina cismáticos o herejes, según los casos. Toca ahora exponer con claridad su pensamiento sobre el proceso para la obtención de la unidad de los diversos credos cristianos. Lo haremos planteando tres preguntas.

Primea pregunta. En opinión de Ramón, ¿son los jefes de las Iglesias quienes deben realizar la unión de los cristianos?

Damos por sentado que Ramón Llull conocía el fracaso de la unión que se llevó a cabo en el Concilio II de Lyón. En aquella ocasión, la unión de las Iglesias había sido pedida por el emperador bizantino Manuel VIII Paleólogo para esquivar la amenaza que suponía la alianza de Carlos de Anjou -hermano del rey de Francia, y pretendiente al trono imperial latino de Constantinopla-, con el papado, al que Carlos de Anjou apoyaba en su lucha contra los Hohenstaufen.¹⁷ El genio político de Manuel Paleólogo, con sus promesas de unión (procedimiento al que tradicionalmente recurría la política bizantina en sus relaciones con Roma),¹⁸ logró detener la alianza occidental contra Bizancio. De momento, Gregorio X acogió las promesas orientales, pero la oposición del clero y pueblo ortodoxo fue tal que los resultados de la ceremonia de unión pronto tuvieron que ser considerados nulos.

Ramón se había, pues, convencido de que la unión

17 «Hay que decir, sin temor a exagerar, que los esfuerzos para el acercamiento entre Oriente y Occidente tuvieron como obstáculo principal, entre 1245 y 1275, el Imperio latino de Constantinopla, heredero de un pasado no siempre edificante ni siempre glorioso de los cruzados, que habían instaurado esta especie de feudo occidental. “Una vez más la cuestión política impidió cualquier solución del problema religioso, y se puso de manifiesto que la presencia de los latinos en Constantinopla, lejos de facilitar la extinción del cisma griego, constituía un obstáculo más para la unión de las Iglesias”». H. WOLTER y H. HOLSTEIN, *Lyon I et Lion II*, Paris: éd. l’Orante, Paris 1966, p. 135. El párrafo citado en el texto es de A. FLICHE, *La Chrétienté romaine*, (Fliche et Martin X), p. 448.

18 Un ejemplo explícito de esta constante táctica bizantina la hallamos en el testamento del emperador Juan VIII Paleólogo (1392-1448): «El único recurso que nos queda contra los turcos –escribe– es el temor que pueda inspirarles nuestra unión con los latinos. Tan pronto como te veas acosado por los infieles, hazles temer este peligro. Propón un concilio, empieza las negociaciones, pero prolongalas sin fin. Elude la convocación de esta asamblea, que no te será de ninguna utilidad. La vanidad de los latinos y la testarudez de los griegos no se conciliarán jamás. Si te empeñas en realizar esta unión, no harás otra cosa que confirmar el cisma y entregarte, atado de pies y manos, a merced de los bárbaros» (citado por PALMIERI en su artículo «Constantinople», *Dictionnaire de Théologie Catholique*, III, 1400).

no pueden hacerla los líderes, sean eclesiásticos o laicos. Error este en el que se ha caído muchas veces, incluso en tiempos relativamente recientes. Personalmente, puedo testimoniar, por las largas conversaciones mantenidas en 1968 con el entonces Patriarca Ecuménico Atenágoras I en su residencia de El Fanar, lo desacertado de esta manera de entender el modo de realizar la unidad de los cristianos. Cito textualmente las palabras que él me repitió una y mil veces: «La unión la haremos Pablo VI –a quien yo llamo Pablo II– y yo. Y nadie más.» En esta afirmación se ocultaban otros intereses políticos de los que no es ahora el momento de hablar, pero precisamente por estos constatamos que hemos vuelto a la política bizantina de Miguel VIII Paleólogo, de usar el proyecto de la unión, en la que tal vez no se crea de verdad, como espantajo de amenazas de otro género.

Volviendo a Llull, después del 18 de marzo de 1291, bajo el pontificado de Nicolás IV, cuando los musulmanes tomaron por asalto la ciudad fortificada de San Juan de Acre, el baluarte más firme de los cristianos, y además conquistaron Tiro, Sidón, Beirut y Tortosa de Oriente, se produjo en todo el mundo cristiano occidental una viva consternación. Sin perder tiempo, Ramón dirigió a Nicolás IV, en 1292, dos documentos: *Quomodo Terra Sancta recuperari potest* y *Tractatus de modo convertendi infideles*, que testimonian que, para él, la unión con los griegos era un preámbulo necesario para la reconquista de Tierra Santa. En estos escritos propone que el papa vaya al encuentro de los griegos y les manifieste claramente que «si se noluerint unire cum Ecclesia, oportebit eos terram amittere et gladium corporale subire».¹⁹ Ramón legitima la iniciativa del papa de ir al encuentro de los griegos para convencerlos de unirse a él o ser castigados, con el falso argumento de las dos espadas, según el cual el papa de Roma tendría plenos poderes tanto

¹⁹ *Liber de passagio*, ROL XXVIII, p. 338.

en el campo de la fe y las costumbres (espada espiritual) como en el de la política (espada temporal), de manera que los reyes no serían más que simples subalternos suyos. Esta absurda teoría, expuesta por san Bernardo de Claraval en su *Liber de consideratione*,²⁰ y consagrada por el despótico Bonifacio VIII en su bula *Unam sanctam*, expresión la más radical de la hierocracia pontificia, se aceptaba entonces casi como un dogma de fe.²¹ En todo caso, la sumisión de los griegos por la espada no significaba para Ramón Llull la obtención de la unión cristiana, sino solo un castigo que, a continuación –creía él–, facilitaría la posibilidad de entablar discusiones para llegar a la auténtica unidad de fe. En resumen, la intervención del papa no servía para promover directamente la unión de los cristianos.

Segunda pregunta. ¿Entonces, quién debe hacer la unión?

Ramón se ha dado cuenta de que la unión no se hará nunca imponiendo la propia voluntad ni las propias ideas, porque las diferencias dogmáticas responden a convicciones profundas de cada uno de los pueblos de las dos partes de la cristiandad. Dicho de otra manera, reflexionando inteligentemente sobre lo que había pasado en la falsa unión del concilio de Lyon, descubre que el pueblo griego se identifica más con la Iglesia que con el imperio. Esta visión tan acertada de la idiosincrasia ortodoxa se hará, desgraciadamente, evidente después de 1453, fecha de la desaparición del imperio bizantino bajo el alfanje de Mahomet II. De hecho, la supervivencia de la Iglesia bizantina durante los cuatro siglos de dominio turco que siguieron a la caída de Constantinopla, dan testimonio de la fuerza y de la inagotable vitalidad del helenismo. Llull tiene el honor de haber sido el primer occidental que se percató de ello.

20 PL 182, col. 751-752.

21 G. B. LO GRASSO, *Ecclesia et Status: De mutuis officiis et iuribus fontes selecti*, Roma 1939, n. 432-438.

Siendo esto así, la vía hacia la unión debe transcurrir necesariamente por la obtención del convencimiento popular. El pueblo fiel debe estar persuadido de la verdad para que desaparezcan las barreras de la división. Recordemos que ya en su primer escrito donde mencionaba a los griegos, la *Doctrina pueril*, Ramón decía de ellos que «están muy cercanos a la fe católica», y afirmaba que «será fácil conducirles a la Iglesia romana si alguien quiere aprender su lengua y escritura y tiene una devoción tan grande para no dudar en aceptar la muerte por la honra de Dios, y va a predicarles la verdad».²² Y hemos visto que en su opúsculo *Tractatus de modo convertendi infideles*, Ramón propone que el papa vaya personalmente a la frontera de los griegos, acompañado –dice–, además de con los representantes de los poderes seculares, de religiosos y laicos «scientes et sapientes in theologia et philosophia, habentes rationes necessarias ad destruendum scisma eorum».²³

El cisma, pues, desaparecerá cuando los no católicos se convenzan de la verdad, demostrada por medio del Arte Luliano, en cuya eficacia Ramón tiene fe ciega, por el hecho, como hemos dicho, de ser un sistema inspirado por Dios.

La confrontación de los controversistas a base de razones necesarias, es decir, de argumentos de orden filosófico que no pueden ser refutados, aplicados a justificar o verificar asertos teológicos, fue una de las ideas fijas de Ramón, quien en muchas de sus obras propone la creación de una asamblea de teólogos, excluyendo a los obispos y miembros de la jerarquía eclesiástica –otra idea, como hemos dicho, propia de Lull–, donde los católicos sean capaces de convencer a sus adversarios de la mayor consistencia de los propios argumentos, en virtud precisamente de sus razones necesarias. En su *Liber de Sancto Spiritu*, cuando termina la reunión del sabio musulmán con los dos sabios cristianos,

²² Véase la n. 9.

²³ *Liber de passagio*, ROL XXVIII, p. 338.

el latino y el griego, estos, «lentos de alegría –dice el texto–, deciden asociarse en un acuerdo de compañerismo para el resto de sus vidas, a fin de ir a los países de latinos y de griegos, discutiendo públicamente sobre cuál de las dos opiniones (acerca de la procesión del Espíritu Santo) se adapta mejor al misterio de la Santísima Trinidad, a la que los dos adoran».²⁴

Es necesario tener en cuenta una particularidad importante: en ninguno de los escritos de Lull se habla de «unión de las Iglesias»; él se refiere siempre a la «unión de los cristianos». Una distinción muy significativa que confirma, en primer lugar, la exclusión de los jerarcas en la reconstrucción de la unidad y, en segundo lugar, que la responsabilidad de decisión atañe únicamente a la persuasión de los fieles.

Tercera pregunta. Si la unión, como hemos visto, ha de surgir de un convencimiento y adhesión de todo el pueblo fiel, será necesario especificar el artículo de fe del que todos deben estar convencidos para poder considerarse «unidos». ¿Cuál es, pues, el punto dogmático que exige conformidad de fe para que se dé la unidad?

Descubrimos ahora la valiente y clarividente posición de Ramón Lull en el tema de la unidad cristiana. Para entenderla, es necesario tener presente la neta distinción que él hace entre el orden jurídico y el orden dogmático.

Gregorio X, poco después de su consagración, deseando urgentemente reunir un concilio, en 1273, realizó encuestas y pidió pareceres a diversas personalidades eclesíásticas sobre los temas a tratar en la asamblea. El informe más completo y objetivo fue el *Opus tripartitum*²⁵ de Humbert de Romans († 1277), maestro general de los dominicos.

24 «Sapientes gratanter acceperunt licentiam a Saraceno: dum autem Sapientes revertentur, intraverunt concordiam toto tempore suae vitae insimul societatem faciendi et eundi per terras Latinorum et Graecorum et diversarum credentiarum, disputando, quam legem deberet eligere Saracenus: hanc autem concordiam Sapientes fecerunt, ut haberent occasionem disputandi cum latinis et graecis Sapientibus, et ut essent in una fide, credendo in S. Trinitatem nostri Domini Dei». *Liber de Sancto Spiritu*, II, X, MOG II, Int. ii, p. 10 (124).

25 Ed. K. MICHEL, *Das Opus tripartitum des Humbertus des Romains*, O. P., Graz, 1926; ed. E. BROWN, *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, Londres 1590.

En este memorándum, la primera parte trata de la cruzada o, como él dice, de la guerra contra los sarracenos, y la tercera se ocupa de la reforma de la Iglesia. Aquí, sin embargo, nos interesa la parte segunda, la que se refiere al «cisma griego».

Esta segunda parte se compone de dos series de capítulos. El primero está consagrado a la unidad de gobierno de la Iglesia, que exige «una sola cabeza visible», el sucesor de Pedro. Este aserto se ilustra con curiosas consideraciones histórico-políticas, que demuestran cuán amalgamados estaban entonces lo temporal y lo espiritual, y concluye con la afirmación de que el papa debe residir en la ciudad que domina el mundo, y que Roma es un centro geográfico cómodo para la unidad. Siguen otras reflexiones históricas no muy rigurosas, para concluir, sin demasiado nexo causal, que los griegos y los que con ellos comulgan son los autores y responsables del cisma. Al final de su escrito, en el que se ocupa poco de las diferencias dogmáticas, dejándolas quizás para que las trate su hermano de Orden, Tomás de Aquino, la actitud ecuménica de Humbert de Romans se dulcifica al admitir que, una vez obtenido un acuerdo en materia de fe, la Iglesia podría conceder una dispensa a los griegos, consistente en no exigirles una obediencia plena y entera, mientras diesen su acuerdo a que la elección del patriarca fuese confirmada por el papa y los legados romanos fuesen siempre honorablemente recibidos en Bizancio.²⁶

Tomás de Aquino, por su parte, es el autor del libelo *Contra errores Graecorum*, que Humberto de Romans debía de conocer. Había sido compuesto en 1264, a petición de Urbano IV, sirviéndose del opúsculo *Libellus*, de Nicolás de Durazzo, obispo de Crotona, quien había compuesto un florilegio de textos patristicos, algunos de discutible

²⁶ «Non videtur quod Ecclesia Romana profundare se deberet in requirendo plenitudinem oboedientiae a Graecis, dum modo eorum patriarcha auctoritate Ecclesiae Romanae confirmaretur et Ecclesia Graecorum legatos Ecclesiae Romanae reciperent cum honore». *Opus tripartitum*, tom. II, p. ii, c. 19, ed. E. BROWN, p. 222-223).

autoridad, sobre la procesión del Espíritu Santo también a partir del Hijo (*Filioque*).²⁷

Cuando, a finales de enero de 1274, Gregorio X convocó a Tomás de Aquino para que acudiese al concilio de Lyón, este llevó consigo el libelo que había compuesto diez años antes, para hacer de él la maza con que aplastar el cisma griego, puesto que, según creía, ofrecía una base textual a las discusiones conciliares que evitaría errores, disputas y calumnias. No pudo, sin embargo, llevar a cabo su estrategia, porque, de camino a Lyón, murió el 7 de marzo siguiente en la abadía cisterciense de Fosanova. Su puesto lo ocupó en el concilio san Buenaventura, quien, además de no entender el griego, no dedicó ningún tiempo a mantener discusiones formales con los enviados del emperador bizantino, entre los que, por otra parte, no había auténticos teólogos.²⁸ Su intervención más notable fue el discurso lleno de optimismo que pronunció con ocasión del anuncio de la inminente llegada de los embajadores griegos, parafraseando el texto de Baruc 5, 5: «Levántate, Jerusalén, sube a la altura, tiende tu vista hacia Oriente y ve a tus hijos reunidos desde Oriente a Occidente.» En esta espera, ni el papa ni nadie en el Concilio dudaba de que los enviados del emperador traerían la sumisión plena y entera de la Iglesia griega y que, en consecuencia, la hora del fin del cisma había llegado.

El *Contra errores Graecorum* de Tomás de Aquino trata en la primera parte muy extensamente (31 capítulos) de la procesión del Espíritu Santo, punto dogmático considerado fundamental para la existencia del cisma. Esta sección

27 P. A. UCCELLI, *De testi esaminati da san Tomasso d'Aquino nell'opuscolo contro gli errori dei Greci, relativamente all'infalibilità pontificia*, Napoli 1870, 44 pp.; ÍD., *La scienza e la fede* (Napoli) XXX, serie 3, vol. 10 (1870) 291-321; S. MERKLE, «Antonio Uccelli und Thomas contra errores Graecorum», *Römische Quartalschrift*, 35 (1927) 226. El motivo de que Urbano IV pidiese a Nicolás de Crotona este florilegio sobre el Espíritu Santo fue la misión que le confió, en 1264, de viajar a Constantinopla, acompañado de dos Frailes Menores franciscanos, para animar al emperador Miguel VIII a llevar a cabo la unión.

28 A. FRANCHI, *Il concilio II di Lione secondo la Ordinatio Concilii generalis Lugdunensis*, Roma 1965, p. 132-133 y 150.

consiste en un trabajo de exégesis de cada uno de los textos recogidos por Nicolás de Durazzo, sacando la conclusión de que este florilegio permite «enseñar la verdadera fe y defenderla contra los errores». Pero Tomás añade una segunda parte mucho más breve (solo siete capítulos) en la que se refiere a las prerrogativas del primado romano, poniendo en el mismo nivel de error dogmático la negación del *Filioque* y el rechazo del primado,²⁹ e intercalando un capítulo (el 36) que titula «Quod ad Romanum Pontificem pertinet determinare quae sunt fidei».

Con posteridad a 1054, fecha arbitrariamente señalada como inicio del cisma entre las dos Iglesias, había habido numerosas reuniones teológicas entre latinos y bizantinos para tratar de la unión de las Iglesias, discutiendo sobre el tema de la procesión del Espíritu Santo. Todas habían acabado bruscamente cuando los latinos, como argumento definitivo, apelaban a la autoridad del primado pontificio. Memorable fue, años más tarde, la de 1334, donde los legados pontificios tuvieron que enfrentarse al sabio Barlaam de Calabria, representante de la Iglesia constantinopolitana, y, al final, acabaron como siempre, queriendo imponer su punto de vista por ser el que les exigía su adhesión al primado. De aquella reunión nació la herejía palamita que hasta nuestros días emponzoña aún más las relaciones entre nuestras dos Iglesias.

29 «Similis autem error est dicentium Christi vicarium, Romanae Ecclesiae pontificem, non habere universalis Ecclesiae primatum, errori dicentium, spiritum sanctum a filio non procedere.» *Contra errores Graecorum*, II, 32. Sobre este aserto de Tomás, el P. GREGORIO CELADA LUENGO, OP, en su libro *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe*, Salamanca: editorial San Esteban 2010, comenta acertadamente: «La concentración de poderes en el papado seguirá un proceso sorprendente en el curso del s. XIII [...]. La plenitud de poderes se expresará con formulaciones tan apasionadas como las de la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII en 1302. La conclusión es esta: “Ahora bien, someterse al romano Pontífice lo declaramos, lo definimos y proponemos como de toda necesidad de salvación para toda criatura humana” (DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, 1963, nº 875). Esta afirmación está tomada de una obra polémica de Tomás contra los griegos (*Contra errores graecorum*, p. A101). Así, sus doctrinas han pasado a la historia como una defensa contundente de la institución del papado. Pero el hecho de que las palabras sean materialmente tuyas, no significa que su pensamiento cabal esté expresado en esta frase. Este documento es un claro ejemplo del uso y abuso de citas para reforzar una concepción todavía feudal de la sociedad frente a las nuevas realidades políticas de los estados modernos. De hecho es un alegato de un papa, Bonifacio VIII, contra un rey, Felipe IV el Hermoso» (p. 67).

Nótese, sin embargo, que estos recursos al romano pontífice no se aducían para imponer un dogma a los adversarios, sino solo para blindar con una autoridad inapelable los propios puntos de vista. En el fondo, no era más que un recurso a la autoridad doctrinal, no a la jurisdiccional, del obispo de Roma, en el mismo sentido que ya san Ireneo, en el siglo II, tratando de los herejes, había explicitado en un texto de difícil interpretación, pero cuyo tenor general parece ser el de que Roma, en cuestiones dogmáticas, tiene la última palabra.

En nada se opone a esto la clarividencia de Ramón Llull y su amor sincero de la verdad, dondequiera que esta se halle. Él sabe distinguir perfectamente, como se ha dicho, lo que pertenece al ámbito jurídico de lo que concierne a la esfera del dogma. Y comprende y defiende que el imperio y el papado son instituciones en gran parte humanas. «Cierto es –escrive en el *Liber de Sancto Spiritu*– que Roma ha sido siempre *caput mundi*»; siendo así, para hacer comprender que el poderío romano debe someter a su dominio el mundo entero, argumenta que «según la vida de san Silvestre, el dominio de Roma fue concedido al Santo Señor Apostólico de manera milagrosa. Y puesto que Dios ha constituido a san Pedro administrador del mundo, y que este, junto con san Pablo, fue a Roma, y puesto que allí se encuentra su tumba, es evidente que el emperador romano debe dominar al emperador griego. Más aún, puesto que el patriarca griego no es un príncipe (como lo es el obispo de Roma) y que el dominio sobre Constantinopla no ha sido concedido a la Iglesia griega (como el de Roma lo ha sido a la Iglesia latina), se deduce que los latinos conducen una vida mejor y más noble que los griegos.»³⁰ Nadie puede dudar que el fundamento de esta aserción hay que buscarlo en la llamada *Donación de*

30 *Liber de Sancto Spiritu*, II, IX, MOG V, Int. ii, p. 9 (123). Idénticos argumentos repite en su *Llibre de Demostracions*, IV, XLVIII, ORL XV, p. 589.

Constantino,³¹ y lo que sobre todo hay que tener en cuenta es que, dejando aparte su falsedad, los argumentos expuestos en el espurio documento son puramente de orden político. Dicho más claramente, tal como la presenta Ramón Llull, la institución del papado como poder de jurisdicción pertenece totalmente al ámbito mundano.

Y por si aún hiciera falta para confirmar la distinción entre lo político-jurídico y lo teológico-dogmático que hace Ramón, constatamos el hecho de que sistemáticamente omite en todos sus tratados y opúsculos orientalistas el tema del primado romano de jurisdicción,³² incluso teniendo en cuenta que la mayor parte de estos escritos iban dirigidos –y algunos entregados personalmente– a los papas de su época.

Para evitar malentendidos, es necesario insistir aquí en que esto no significa que Ramón fuese antiromano.³³ Todo lo contrario, basta leer los elogios que acá y allá hace de la institución papal³⁴ y repasar el libro IV de su novela *Blaquerna*, dedicado a la organización de la sede apostólica.³⁵ Él nunca dudó de que se hallaba bajo la autoridad del obispo de Roma. Su silencio significa únicamente que su

31 La *Donatio Constantini* es un documento falsificado, de comienzos del siglo IX, según el cual el emperador Constantino el Grande, yéndose a fundar Constantinopla, habría cedido al papa Silvestre el dominio de Roma y de otros vastos territorios. A pesar de que Lorenzo Valla y el cardenal Nicolás von Cues demostraron en el s. XV la falsedad del documento, este continuó a ser presentado por los papas, junto con otros textos inauténticos, como las falsas Decretales pseudoisidorianas, como fundamento indiscutible del poder pontificio hasta épocas relativamente recientes. La bibliografía sobre la falsa *Donatio* es muy extensa. Ver, por ejemplo, D. MAFFEI, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milano 1980; L. ROJAS DONAT, «Para una historia del derecho canónico-político medieval: la donación de Constantino», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, Valparaíso, 26 (2004) 337-358; V. AIELLO, «Constantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro», *Atti del Convegno Costantino il Grande, dall'Antichità all'Umanesimo*, (Macerata 18-20 dicembre 1990), Macerata 1992), especialmente pp. 19-20, n. 5; T. CANELLA, «Le leggi costantiniane negli Actus Silvestri: una normativa ideale» en A. SAGGIORO (ed.), *Diritto romano e identità cristiana*, Roma 2005, pp. 37-80; y la monografía de la misma Tesa CANELLA, *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Spoleto 2006.

32 S. GARCÍAS PALOU, «Omisión del tema del primado romano en los tratados y opúsculos orientalistas del beato Ramón Llull», *EL 1* (1957) 245-256.

33 Véase S. GARCÍAS PALOU, «El primado romano en los escritos del beato Ramón Llull», *Revista Española de Teología*, 2 (1942) 521-546.

34 Por ejemplo, en el *Liber Apostrophe sive de Articulis Fidei Sacrosanctae et Salutiferae Legis Christianae, Apostrophe ad Summum Pontificem* (MOG IV, Int. ix, p. 29 [530]) proclama al papa «heredero de la silla de san Pedro, maestro de la Fe y luz del mundo».

35 *Llibre de Blaquerna*, NEORL VIII, pp. 342-418.

perspicacia teológica le hizo comprender que, con los otros grupos cristianos, basta establecer una unidad de fe, no de jurisdicción, para poder llamarnos «uno» en el sentido de las enseñanzas evangélicas: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que has enviado, Jesucristo... Padre santo, cuida en tu nombre a los que me has dado, para que sean uno como nosotros... No ruego solo por estos, sino también por aquellos que, por medio de su palabra, creerán en mí, para que todos sean uno» (Jn 17, 3, 11 y 20). Esta manera de ver las cosas era entonces, por lo demás –con excepción, tal vez, del Aquinate–, el sentir de todos los teólogos y pensadores cristianos, tanto de Oriente como de Occidente.³⁶

Siendo esto así, la tercera cuestión, la que se refiere al dogma en el que, según Ramón Llull, tenemos que estar todos de acuerdo para ser «uno» en Cristo, ya tiene respuesta: debemos creer que también el Hijo es, como el Padre, principio de espiración del Espíritu Santo.

Como se sabe, el problema de la procesión del Espíritu Santo monopolizó durante siglos la polémica religiosa Oriente-Occidente. Se le proponía como principal obstáculo a la unidad cristiana, porque se le consideraba como el

³⁶ El patriarca Focio, en su polémica contra los latinos, contenida principalmente en sus obras *Epistola encyclica ad archiepiscopales thronos per Orientem obtinentem* (PG CII, 721-742); *Liber de Spiritu Sancti Mystagogia* (PG CII, 279-400) y *Epistola ad Metropolitanam Aquileiae* (PG CII, 793-822), ataca la teología latina sobre la procesión del Espíritu Santo, y también el hecho de haber añadido el *Filioque* al texto del Símbolo de la Fe, en contra de la prohibición del concilio ecuménico de Éfeso: «Definió el santo Sínodo que a nadie le sea lícito proponer o redactar un símbolo de fe diferente del establecido por los santos Padres conciliares, reunidos en la ciudad de Nicea, bajo inspiración del Espíritu Santo [...], si lo hace, sea anatema» *Definición de la fe de Nicea*, Mansi V, col. 559-560; prohibición que fue recogida luego por el concilio de Calcedonia: «Este santo y gran concilio ecuménico [...] ha determinado [...] que la fe definida por los 318 santos Padres conciliares (del concilio de Éfeso) se conserve inalterada» *Definición de fe del concilio de Calcedonia, Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Dehoniane [EDB], Bolonia, 1992, p. 85, 3-8. Focio, a pesar de su polémica antilatina, en ninguna de sus obras auténticas, niega explícitamente el primado del papa. Por lo demás, como ha demostrado F. Dvornik en sus estudios sobre el patriarca Focio, este «defendía la autonomía de su Iglesia, pero aceptaba, junto con sus fieles, el primado de la sede apostólica de Roma» (*Byzance et la primauté romaine*, Paris: ed. du Cerf 1964, p. 152).

único tema grave que diferenciaba las teologías de una y otra parte de la Iglesia. Y, como hemos visto, para Ramón Llull, la recomposición de la unidad dependía de la renovada coincidencia de la fe en este dogma.

¿Sigue siendo válida esta solución al problema de la unidad? ¿Hoy en día, nos separa solamente una única cuestión dogmática? Desde los tiempos de Llull, muchas cosas han cambiado en la Iglesia. De ellas, dos tienen especial relación con la unidad de los cristianos. En primer lugar, radicalmente perturbadora fue la aparición en la Iglesia latina de la Reforma Protestante, que, en el campo dogmático, formuló una serie de posiciones consideradas heréticas por la teología católica. Se creó así una nueva brecha muy profunda entre cristianos que provocó además un fenómeno de involución en el seno del catolicismo romano. La lucha antiprotestante creó a los ojos de este, herido en lo más íntimo de su ser, una silueta-tipo del cristianismo no romano. Las categorías de este esquema se limitaban, en realidad, a las modalidades de la herejía occidental. No obstante, Oriente quedaba demasiado lejos física y espiritualmente. Cuando se presentó alguna cuestión que le concernía, fue pasada por el rasero común. Desde aquel momento ya no se hablará de «reconciliación», sino de «vuelta a Roma», idea absurda aplicada a Oriente que –como decía el patriarca melquita Máximos IV en el concilio Vaticano II– «jamás ha salido de Roma». El período histórico que abre el concilio de Trento bien puede, pues, calificarse de «ciclo latino de la Iglesia católica».

El segundo hecho que socava la unidad cristiana es la constitución dogmática *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I (sesión IV, 18 de julio de 1870)³⁷ donde se definen como dogma de fe el primado del obispo de Roma y la infalibilidad pontificia. Como se comprenderá, este posicionamiento unilateral de la Iglesia latina, provocó en las Iglesias no católicas, como lo enunciado en la tercera ley de Newton

³⁷ DENZINGER-SCHÖNMETZER, p. 595-601.

en el campo de la física, una reacción contraria de igual intensidad, es decir, creó un nuevo enfrentamiento y ahondó el abismo que distanciaba a los católicos del resto de los demás cristianos. Ha sucedido lo mismo con los otros dos dogmas definidos más recientemente por la Iglesia romana, el de la Inmaculada Concepción³⁸ y el de la Asunción de la Virgen María.³⁹ De todos modos, estas definiciones tuvieron menos impacto en las Iglesias orientales que en las protestantes. De hecho la piadosa creencia en la concepción inmaculada de María está muy arraigada en muchas regiones de credo ortodoxo, especialmente en el Monte Athos, donde los monjes la defienden a capa y espada. Y por lo que respecta a la Asunción de la Virgen, es esta una convicción que la Iglesia latina ha heredado de la oriental. A pesar de esto, desde el momento de la definición papal de estos dos dogmas, algunos círculos ortodoxos se han apresurado a negarlos, pese a que hasta entonces pocos orientales los habían puesto en duda. Cabe, por tanto, preguntarse si Roma sopesó mínimamente la necesidad y la oportunidad de tales declaraciones dogmáticas. Esto hace evidente que antes del Vaticano II no se había sobrepasado todavía el «ciclo latino» de la Iglesia occidental.

¿Qué decir de Ramón Llull, si pudiera continuar hoy la lucha por sus ideales? Habría tenido que extender el abanico de las diferencias dogmáticas, pero su terapia habría sido la misma. Recordemos que había consagrado su vida a conseguir la unidad de los cristianos como medio para la conversión de todo el mundo a la fe, y ponderaba las ventajas que la aceptación del cristianismo reportaría a la humanidad. Hoy en día nos encontramos en la misma coyuntura. Unidos, formaríamos un ideal atractivo para el mundo moderno que ha ido perdiendo valores a lo largo del pedregoso camino de los

38 Bula *Ineffabilis Deus*, de 8 de diciembre de 1854, DENZINGER-SCHÖNMETZER, pp. 560-562.

39 Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*, de 1 de noviembre de 1950, DENZINGER-SCHÖNMETZER, pp. 781-782.

siglos. Para ello, como defendía nuestro misionero, nuestro primer deber ha de ser el de recobrar la conciencia de una fe común: «Poned empeño en conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz. Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a la que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo» (Ef 3, 5). Si obtuviéramos esto, empezando tal vez por las Iglesias más cercanas, las orientales, Ramón Llull no dudaría en afirmar que, por lo menos con estas, ya somos «uno» en Cristo Jesús.

Como hemos visto, la unidad debe surgir en primer lugar y necesariamente en el alma, convenientemente instruida, de los fieles de las diversas Iglesias, puesto que son ellos los artífices de esta unidad. Pero solos, en la mayoría de los casos, no podrán instruirse suficientemente. Es necesario que acudan a ellos predicadores de unidad que les orienten hacia la verdadera fe. ¿Cómo van a creer, si no hay quien les anuncie el mensaje? ¿Y cómo van a oír el mensaje, si nadie les predica? (Rm 10,14). Este requerimiento lo repite Llull hasta la saciedad a los potentes, laicos y eclesiásticos, que tienen medios para comisionar apóstoles de la unión. En su caso, todos le defraudaron, especialmente los que, en razón de su ministerio, más interés hubieran debido tener en la empresa de la unidad cristiana: «Por causa de la desidia de la Iglesia hay cismáticos en el mundo, que podrían desaparecer si el señor papa y los señores cardenales quisieran poner por obra lo que se contiene en este libro.»⁴⁰ A Ramón, personalmente sin posibilidades para llevar a cabo sus planes misioneros, al verse decepcionado, no le quedó otro remedio que remitirse al juicio universal: «... en el día del juicio, me excusaré ante el juez supremo, diciendo, y señalándolos con el dedo: Señor, juez justo, he aquí en persona aquellos a quienes dije y, por escrito lo mejor que pude demostré, la manera con la cual, si quisiesen, podían convertir a los infieles y rehacer la unidad

40 «Propter defectum Ecclesiae schismata sunt in mundo, quae possunt destrui, si dominus papa et domini cardinales uolebant facere ea, quae in hoc uolumine continentur.» *Liber de fine*, I.4, ROL IX, p. 266.

de nuestra fe católica ... Cuál será entonces la sentencia, no puedo saberlo; únicamente lo sabe aquel que todo lo sabe desde la eternidad.»⁴¹

Aun admitiendo que Ramón era un idealista a quien el amor a Cristo le había convertido en el Ave Fénix que resurge incansablemente de sus cenizas en pos del ideal evangélico y que sus sueños eran demasiado ambiciosos, demasiado optimistas y, por esto, tal vez imposibles de llevar a la práctica, ¿encierra la actitud del gran misionero mallorquín una sugerencia útil para el día de hoy, cuando otra vez tanto se habla y se intenta trabajar en pro de la unidad?

Palma de Mallorca, 27 de noviembre de 2014

41 «... in die iudicii, me excusabo coram summo iudice, sic dicendo et etiam cum digito demonstrando: Domine iudex iuste. Ecce illos personaliter, quibus dixi, et per scripta, ut melius potui, demonstraui modum per quem, si uoluissent, potuissent conuertere infideles, et reducere nostrae fidei catholicae unitatem ... Tunc super ipsos iudicium quale erit, non est mihi licitum scire; solum illi pertinet, qui sciuit omnia ab aeterno.» *Liber de fine*, Prol., ROL IX, p. 251.

SENTIT METAFÒRIC DE LA DONA ANOMENADA «INTEL·LIGÈNCIA» AL LLIBRE DEL GENTIL E DELS TRES SAVIS

Francesc Ramis Darder

«E la fi és amar e conèixer e tembre e servir Déu»

(Llibre del Gentil, Pròleg)

El *Llibre del Gentil e dels tres savis* és un exemple emblemàtic de la perspectiva apologètica per la qual Ramon Llull orienta la seva tasca missionera, tant entre els infidels com entre els cristians del seu temps, sovint allunyats de la vivència fonda de l'Evangelí. Els tres savis, –jueu, cristià i sarraí–, exposen a l'atenció del gentil la solidesa de la religió respectiva. No bastiran els seus arguments sobre els escrits revelats, l'Escl'riptura o l'Alcorà, sinó sobre «raons demostratives i necessàries» per demostrar la veritat de la respectiva creença. Entre les planes d'aquest treball, ens acostarem a la figura metafòrica representada per «la dona que son nom era Entel·ligència» que, al Pròleg del *Llibre del Gentil*, pauta als tres savis l'horitzó del diàleg amb el gentil, i que a l'Epíleg esdevé el norai del futur diàleg, fructífer i engrescador, que es proposen els tres savis per apuntar cap a una sola fe. Començarem l'estudi amb una succinta panoràmica sobre el *Llibre del Gentil*; després, analitzarem la perspectiva teològica que assoleix Dama Intel·ligència en el Pròleg; acte seguit, ressenyarem la importància de Dama Intel·ligència entre les darreres línies de l'Epíleg; una breu síntesi posarà fi a l'estudi, i un elenc bibliogràfic permetrà al lector aprofundir l'estudi.

1. La perspectiva teològica del Llibre del Gentil

Les relacions entre el judaisme, el cristianisme i l'islam a Mallorca i a l'època de Ramon Llull eren intenses. Des d'aquest horitzó, el *Llibre del gentil e dels tres savis* s'hauria de llegir no sols com l'obra apologetica i polèmica més important de Ramon Llull, sinó també com a part de la llarga tradició de confrontació entre les tres religions. Com assenyala el Pròleg, el llibre està escrit «seguint la manera del llibre aràbic del Gentil», la sentència sembla incloure l'obra en el cabal de la tradició apologetica i polèmica de l'època. Com assenyala la història, l'arc temporal que abasta des de l'any 1226 fins al 1248 contemplà com el domini musulmà sobre les terres hispàniques es reduí al Regne de Granada. Els territoris de la Corona d'Aragó, que havien incorporat per conquesta un contingent important de població musulmana, iniciaren una campanya apologetica, polèmica i missionera per tal d'integrar la nova població dins l'estructura social del Reialme. Els dominics, sota el mestratge de Ramon de Penyafort i el seu deixeble, Ramon Martí, foren els abrandats de la campanya. Des d'aquest horitzó, cal situar el llibre en la tradició del debat teològic entre les tres religions monoteistes, debat accentuat per l'afany missioner d'incorporar la població musulmana dins l'àmbit cristià.

Ara bé, cal recordar que Ramon Llull manifestava sovint el seu esglai davant la minsa vivència cristiana dels seus contemporanis. Des d'aquesta òptica, per tant, cal pensar que el *Llibre del Gentil* també amaga, sota la metàfora del diàleg del savis amb el gentil, l'esforç catequètic de mestre Ramon per revifar la fe dels cristians de l'època, tan enterbolida com ho estava la creença del gentil abans de confrontar-se amb els tres savis.

Encara que el llibre estigui emmarcat dins les dues coordenades teològiques esmentades, Llull l'endregà des de la perspectiva pròpia de l'Art. Llull confeccionà l'Art per demostrar mitjançant arguments de raó la veritat de la fe cristiana. Emprant la terminologia lul·liana, cal dir que bastí l'Art per «confondre les opinions errònies dels infidels per mitjà de raons convincents». Ara bé, el *Llibre del Gentil* sols constitueix l'expressió popular de l'argumentació segons el mètode i l'estructura de l'Art, per aquest motiu no trobam en el llibre ni les figures geomètriques ni la notació simbòlica pròpies de la perspectiva lul·liana; en comptes d'això, Llull revesteix els personatges de la més profunda humanitat i adorna el diàleg de la cortesia més elegant. La menció dels arguments de les tres religions monoteistes, el to serè del debat i la cortesia dels contendents ha inclinat els comentaristes a suposar que l'obra fou escrita per a l'ús de l'escola de Miramar entre els anys 1274 i 1276. Ramon Llull, imbuït dins el corrent apologètic i polèmic del seu temps, hauria escrit el llibre, amarat del tarannà popular de l'Art, per instruir els missioners que, amb raons convincents i emprant un to elegant, havien de demostrar als infidels la superioritat de la religió cristiana. Des d'aquest horitzó, el *Llibre del Gentil*, com hem esmentat abans, també era útil per refermar i educar la fe dels cristians de l'època de Llull que, com pensava el mateix mestre, estava força necessitada de reforma.

2. L'horitzó teològic del Pròleg del *Llibre del Gentil*

2.1. Introducció

A les primeres línies del Pròleg, Llull estableix l'objectiu apologètic del llibre. Coneixedor de les opinions dels infidels,

atent al llibre aràbic del Gentil, i confiant en l'ajuda de Déu, recerca noves maneres i novel·les raons per redreçar els que van errats, al·legoria dels infidels –i subtilment també del cristians de fe esmorteïda–, cap a la glòria que no té fi, metàfora del Déu vertader, celebrat en la fe cristiana. Acte seguit, esbossa les quatre parts en què estructura el llibre: la primera prova l'existència de Déu i la resurrecció; la segona mostra l'argumentació del jueu; la tercera recull els criteris dels cristià; la quarta basteix l'argumentació del sarraí.

Un cop esmentades les quatre parts del Llibre, Llull, valent-se de la metàfora, disposa el marc literari on tindrà lloc la disputa teològica entre les tres religions. Apareix, en primer lloc, el filòsof gentil, símbol de la identitat dels pagans, que no té coneixença de Déu, ni creu en la resurrecció i pensa que després de la mort no hi ha res. Aquest pensament, emfatitza el relat, entenebria l'ànima del gentil amb l'angoixa més agra. Malmès pels pensaments, s'encaminà cap a un jardí, atapeït de fonts i arbres, per cercar el consol. Al mateix temps que el gentil cercava conhort, tres savis es trobaren a la sortida d'una ciutat; un era jueu, l'altre cristià i el tercer sarraí.

2.2. El jardí i la font

Mentre els savis parlaven de les seves creences, entraren al jardí. Vora una font, els savis trobaren una dona noblement vestida; el nom de la dona era Intel·ligència. Valent-se del llenguatge de l'Art, en la seva vessant popular, com abans hem esmentat, la dona adoctrina els savis sobre la finalitat última del coneixement humà: «E la fi és amar e conèixer e tembre Déu.» Meditant sobre els consells de la dona, els tres savis sospiren per una humanitat abraçada a una sola fe i una sola llei per donar culte a Déu, nostre Senyor. Aprofundint en la qüestió, s'assegueren per disputar

sobre les creences respectives; però, eco de la perspectiva lul·liana, decidiren prescindir de les autoritats, al·lusió a les respectives tradicions religioses, per atènyer-se sols a «raons demostratives i necessàries».

Com hem esmentat, els savis trobaren Dama Intel·ligència a un jardí i vora una font. Entre d'altres al·legories, el jardí pot ser una metàfora del Paradís terrenal (Gn 2,7-14). El Paradís fou l'àmbit on Déu bastí l'home i la dona; per això també serà l'àmbit on Déu, gràcies a la paraula dels savis, brodarà l'ànima del gentil fins a humanitzar-lo plenament, és a dir, fins a fer-li assaborir el goig de la fe, el do més preuat de l'ésser humà. La menció de la font emfatitza encara més el paper regenerador del jardí; no debades, el llibre d'Ezequiel presenta els dolls d'aigua que transformen l'erm en terra fèrtil (Ez 47). Al redós del jardí i de la font, metàfora de la nova vida que fa renàixer l'home (cf. Ct 4,12.15-16; 5,1), els savis es trobaran amb el gentil per infantar-lo a la vida plena assolida sobre el canemàs de la fe.

De sobte, els tres savis veieren el gentil que passejava pel jardí. La salutació dels savis encengué l'ànim del gentil, ja que el saludaren en nom del Déu de la glòria, pare i senyor de quant és, creador del món, autor de la resurrecció. Cal remarcar que la salutació dels savis constitueix, en bona mesura, la resposta a l'angoixa del gentil, nascuda dels seus dubtes en qüestions de fe. El gentil manifestà als savis la fondària del seu penar, car no creia, com hem esmentat abans, ni en la resurrecció, ni en la vida eterna; per això suplicà dels savis que l'alliberassin del desconhort donant-li raó de la resurrecció. Moguts per la caritat, els savis pensaren com demostrar al gentil l'existència de Déu, les qualitats divines i la certesa de la resurrecció per tal d'introduir-lo pel camí de la salvació. Esmentant l'ensenyament de la dona,

anomenada Intel·ligència, cadascun dels savis va pensar com argumentar la solidesa de la seva religió per tal d'orientar l'enteniment del gentil.

2.3. Significació teològica de la dona anomenada Intel·ligència: l'Antiga Aliança

Com recalca la perspectiva de l'Art lul·liana, l'argumentació dels tres savis no cercarà el suport de les autoritats, al·lusió als escrits sagrats de les tres religions, sinó les raons demostratives i necessàries. No obstant això, cal observar que sota les «raons demostratives i necessàries» hi batega la perspectiva cristiana i missionera per la qual Lull orienta el debat. El terme «Intel·ligència», apel·latiu de la dona que estableix les pautes del diàleg, no és un vocable neutre. Des de l'horitzó teològic, la menció de la dona traspua el rostre de «Dama Saviesa», personatge cabdal del llibre dels Proverbis (Pr 9).

L'esmentat llibre contraposa dues figures poètiques: Dama Saviesa i Dama Niciesa. Establerta en el seu palau, assentat sobre set columnes ben tallades, Dama Saviesa para taula per als ciutadans; els diu: «Veni aquí [...], veniu a menjar el meu aliment, a beure el vi que he preparat [...], apartau-vos dels inexperts i viureu, empreneu el camí de la intel·ligència» (Pr 9,1-6). Des de la perspectiva bíblica hebrea, sota la imatge de «l'aliment i el vi» traspua la figura de la Llei, el do que Déu donà al seu poble per mans de Moisès (Is 55,1-3; Ex 19). Com sentència l'Escriptura, la Llei és l'aliment que permet al jueu apartar-se dels «inexperts», al·legoria dels idòlatres, i conduir l'existència per la ruta del Senyor, metàfora de la vivència dels manaments (Ex 20,1-17); per això, Dama Saviesa afegeix una reflexió per atreure els ciutadans al convit, els diu: «Venerar el Senyor és primícia de saviesa [...], la saviesa allargarà els

teus dies» (Pr 9,10-11).

Contraposada a Dama Saviesa, el llibre dels Proverbis presenta Dama Niciesa (Pr 13-18; cf. Pr 7); la dona esvalotada, ignorant, que, asseguda a la porta de casa, diu als vianants: «Veni aquí [...], l'aigua robada és més dolça; el menjar prohibit més saborós» (Pr 9,13-17; cf. Is 3,14-24). Darrere la imatge de la dona esvalotada, s'insinua la imatge de la serp, metàfora de la idolatria, que, enroscada en l'arbre del Paradís, provocà el pecat dels primers pares i la seva expulsió del Jardí de l'Edèn (Gn 3,1-6). Com assenyala l'Escriptura, el cor de la idolatria rau en el menyspreu de la Llei, que enterboleix els homes fins a precipitar-los pels viaranyes de la perdició (Is 41,21-23; 44,20); sota la figura del menjar prohibit i l'aigua robada ressona la malvestat idolàtrica que fereix els homes i desfà la societat (Is 3,1-15). Mentre l'Escriptura beneeix el destí dels deixebles de Dama Saviesa, fustiga els seduïts per Dama Niciesa; així sentència: «Els (els seduïts per la idolatria) no saben que allà ronden les ombres, que els seus convidats baixen al país dels morts» (Pr 9,18). En definitiva i des de l'horitzó de l'Antiga Aliança, sota el rostre de la dona anomenada Intel·ligència que parla amb els tres savis perquè instrueixin el gentil, aflora la figura de Dama Saviesa que, metàfora dels bons hereus de Moisès, encamina els hebreus vers l'observança de la Llei, font de l'eterna felicitat.

2.4. Significació teològica de la dona anomenada Intel·ligència: la Nova Aliança

Des de la perspectiva cristiana, horitzó propi de Ramon Llull, l'Antiga Aliança assoleix la seva plenitud entre les pàgines del Nou Testament. Dama Saviesa deia als ciutadans: «Veni aquí» (Pr 9,4). El Nou Testament mostra com Jesús reprèn la iniciativa de la Dama i diu als que l'escolten: «Veni a mi

tots els qui estau cansats i afeixugats, i jo us faré reposar: Acceptau el meu jou [...] i trobareu el repòs» (Mt 11,28-30; cf. Sir 24,19). Als que s'acostaven, la Dama del llibre dels Proverbis els oferia una taula ben parada, metàfora de la Llei, perquè emprenguessin el camí de la intel·ligència, al·legoria de la senda del bé (Pr 9,1-6). Portant a plenitud les pàgines de l'Antiga Aliança, Jesús recull la proposta de Dama Saviesa per oferir als oients l'aliment definitiu, que no es altre sinó la seva pròpia presència, així ho proclama davant els seus deixebles: «Jo som el pa de vida: qui ve a mi no passarà fam i qui creu en mi no tindrà mai set» (Jo 6,35; 4,14; 7,37; Is 55,1-3).

Com acabam d'observar, Jesús no sols recull la proclama de Dama Saviesa, sinó que ell mateix s'identifica amb la Saviesa, per això Pau definirà Jesús com la «Saviesa de Déu». Dirà l'apòstol: «Els jueus demanen prodigis i els grecs cerquen saviesa, però nosaltres predicam un Messies crucificat [...] que [...] és poder i saviesa de Déu per a tots els qui són cridats, tant jueus com grecs» (1Co 1,22-24). Encara afegirà més endavant: «És gràcies a ell (Déu) que vosaltres estau units a Jesucrist, ja que Déu ha fet d'ell la nostra saviesa, la nostra justícia, la nostra santificació i la nostra redempció, perquè, tal com diu l'Escriptura: Si algú es gloria, que es gloriï en el Senyor» (1Co 1,30-31).

Aprofundint en la qüestió, quan els escrits paulins parlen de la preexistència del Fill, encarnat en la persona de Jesucrist, empren els mateixos termes que l'Antiga Aliança utilitzava per parlar de la saviesa divina. Jesucrist apareix, als escrits de caire paulí, com «la imatge del Déu invisible, engendrat abans de tota la creació» (Col 1,15); expressió que recull la perspectiva dels Proverbis sobre la Saviesa creada per Déu al principi dels temps: «El Senyor [...] em va formar a l'inici

dels temps, des de l'origen, des del primer moment de la terra» (Pr 8,22-31). De manera anàloga, la Carta als Hebreus contempla la identitat del Fill de Déu, encarnat en Jesucrist, com «l'esplendor de la glòria de Déu i empremta del seu mateix ésser» (He 1,3), expressió que recull el sentit de la terminologia emprada pel llibre de la Saviesa quan defineix la naturalesa de la saviesa divina: «És (la saviesa) una exhalació del poder de Déu, irradiació puríssima del Totpoderós [...], és un reflex de la llum eterna, mirall immaculat de l'acció de Déu, imatge de la seva bondat» (Sv 7,22-8,1).

Com emfatitza la interpretació cristiana dels llibres sapiencials, el Fill de Déu és la Saviesa del Pare, però també és la seva Paraula, així ho proclama l'evangeli de Joan: «Al principi existia el qui és la Paraula. La Paraula estava amb Déu i la Paraula era Déu [...]. El qui és la Paraula s'ha fet home i ha habitat entre nosaltres, i hem contemplat la seva glòria [...] com a Fill únic del Pare, ple de gràcia i de veritat» (Jo 1,1-18). En definitiva, la Saviesa com a Persona, al·legoria del Fill de Déu encarnat en Jesucrist, estava oculta dins el si de Déu (Jo 1,14), encara que, com intueix la interpretació cristiana de l'Antiga Aliança que hem exposat, també governava l'univers, dirigia la història, i es manifestava entre les pautes de la Llei i l'ensenyança dels savis d'Israel.

Com hem exposat abans, sota la imatge de la dona, anomenada Intel·ligència, que pauta el debat entre el gentil i els tres savis aflora el rostre de Dama Saviesa que, entre les pàgines del Llibre dels Proverbis, encamina els ciutadans pel camí de la Llei. Ara bé, quan contemplam l'Antiga Aliança amb els ulls de la Nova, apreciam darrere la mirada de Dama Saviesa, present al Llibre dels Proverbis, el batec del Fill de Déu, encarnat, com assenyala l'evangeli de Joan, en la persona de Jesucrist, rostre maternal de Déu (cf. Is 44,2;

65-66; Lc 15,11-32). Per aquesta raó també podem percebre sota la figura de la dona anomenada Intel·ligència, inductora del debat entre el gentil i els tres savis, la presència del Fill de Déu, Jesucrist, la presència de la saviesa divina encarnada entre nosaltres (Jo 1,1.14; Col 1,15; He 1,3).

2.5. El rostre teològic del Gentil

Abans de prosseguir, cal remarcar un primer aspecte essencial de la teologia cristiana. A la Carta als Romans, l'apòstol Pau afirmà la capacitat dels pagans per a conèixer Déu, quan escrigué: «Parl (en referència als pagans) dels qui coneixen allò que podem saber de Déu, perquè Déu mateix els ho ha fet conèixer» (Rm 1,19; cf. Ac 14,15-17; 17,24-28). A continuació, addueix les raons per les quals els pagans poden conèixer Déu: «D'ençà que el món va ser creat, el poder etern de Déu i la seva divinitat, que són invisibles, s'han fet visibles a la intel·ligència a través de les coses creades (Rm 1,20; cf. Sl 19,2; Jb 12,7-9). Com afirma l'escrit paulí, els pagans, contemplant l'ordre harmònic de la creació, poden intuir l'existència del Déu que ha disposat l'ordre visible de les coses creades dins el món.

Girem ara un altre cop la ullada vers el *Llibre del Gentil* que comentam. Sota la imatge del Gentil batega la figura dels pagans que, com afirma Pau, poden intuir l'existència del Déu creador quan contemplen l'harmonia de l'univers; també hi traspua, sens dubte, el rostre de tants de cristians que, en època de Lllul, estaven tan allunyats de la vivència de la fe cristiana que semblaven pagans. El rostre de la dona anomenada Intel·ligència, que parla amb els savis a l'ombra del jardí, reflecteix la mirada de Dama Saviesa, que, en el llibre dels Proverbis, impulsa l'home, metàfora del gentil, a recórrer els camins de Déu. Darrere la proposta del diàleg entre el gentil i els tres savis, hi podríem discernir l'interès

de la «Intel·ligència», eco de Dama Saviesa, perquè el gentil emprengui la ruta que el portarà al coneixement de Déu i posarà fi a la seva angoixa. La figura del gentil traspua la identitat dels pagans, anomenats per Pau a la Carta als Romans, que emprant els mitjans de la raó, representada a l'obra lul·liana pel diàleg amb els tres savis, poden arribar al coneixement de Déu. Des d'aquest horitzó, el primer aspecte de la teologia cristiana apareix en el pròleg del *Llibre del Gentil*, car un pagà, el gentil, afinant l'intel·lecte mitjançant les «raons demostratives i necessàries» proposades pels tres savis a instància de la dona Intel·ligència, podria arribar al coneixement de Déu, que ha omplert l'univers d'harmonia.

2.6. La dona anomenada Intel·ligència, far de la fe

Aprofundint en el que abans hem esmentat, convé notar que el neguit del gentil depassa el simple descobriment de l'existència de Déu; ja que el Pròleg del llibre descriu una inquietud més profunda: «Aquell gentil no havia coneixença de Déu, ni creïa en resurrecció, ni après sa mort no creïa esser nulla cosa.» Aquí entra en joc el segon aspecte decisiu de la teologia cristiana. Com assenyala la teologia paulina, la raó humana «pot» intuir l'existència del creador, però, i això és decisiu, el descobriment de la intimitat de Déu és un fet de revelació; és a dir, no és l'home que amb el seu esforç arriba a conèixer la intimitat divina, sinó que és el mateix Déu qui revela a l'home la seva intimitat i li comunica el seu compromís en la salvació del món. Per això escriu l'apòstol Pau: «Ningú no pot dir: "Jesús és el Senyor" si no el mou l'Esperit Sant» (1Co 12,3); i afegeixen els escrits joànics, recollint l'ensenyança de l'Antiga Aliança: «No som nosaltres qui ens hem avançat a estimar Déu; ell ens ha estimat primer i ha enviat el seu Fill com a víctima que expia els nostres pecats» (1Jo 4,10; cf. Dt 7,7-11).

Des d'aquest horitzó, descobrim la fondària teològica de la dona anomenada Intel·ligència que instrueix els savis en el jardí. No sols és la metàfora de Dama Saviesa que encamina el gentil vers el coneixement de Déu, sinó que és la presència de la Saviesa divina, al·legoria del Fill de Déu, encarnat en Jesucrist, que es revela als homes com a salvador i redemptor. Així doncs, sota el canemàs poètic de la dona anomenada Intel·ligència, veu de la Saviesa divina, traspua la presència del Fill de Déu que, mitjançant les «raons demostratives i necessàries» exposades pels tres savis, guiarà el gentil vers el descobriment de la veritat cristiana, plenitud de la presència de Déu entre els homes. Ramon Llull apel·la a les «raons demostratives i necessàries», però sota la solidesa dels arguments, hi batega la veritable solidesa de l'Esriptura, la paraula de Déu que determina la vida i la tasca missionera del Doctor Il·luminat.

Com recalquen els comentaristes, el Beat escrigué el llibre per instruir els missioners que havien de predicar la fe cristiana entre els jueus i els sarraïns. Ara bé, com assenyala Llull a la *Vita coetanea*, el seu propòsit missioner no procedeix del caprici intel·lectual, sinó de la seva trobada personal amb Crist crucificat. En definitiva, serà Jesucrist el «motus» de tota la tasca de Ramon Llull; la presència de Jesús constitueix l'inici, el desenvolupament, i l'objectiu últim de l'existència de Llull. Tal volta per aquest motiu, vulgui plasmar la figura de Jesús sota la imatge de Dama Intel·ligència al pròleg del *Llibre del Gentil* per assenyalar als seus missioners, instruïts a Miramar, que a la fondària de la seva tasca missionera hi batega la presència de Jesús, amagat sota el rostre de la Intel·ligència, que els instrueix per predicar la veritat cristiana valent-se de les «raons demostratives i necessàries».

Un últim comentari, tal volta una digressió. Pot sorprendre que

sota la imatge d'una dama, la dona anomenada Intel·ligència, traspuï el rostre d'un baró, Jesucrist. A la capella de la Immaculada Concepció, a la Seu de Mallorca, destaca una pintura de Guillem Mesquida (1675-1747). Llull, ploma en mà, redacta l'Art que li revela la Mare de Déu, envoltada dins el nimbe d'un núvol. Aprofundint en la qüestió, no es Maria qui desvela l'Art a mestre Ramon, sinó el qui reposa dins les entranyes de Maria, Jesucrist; és Maria qui porta dins el si Jesucrist, autor de la conversió i horitzó de la vida del Beat. De manera semblant, el Llibre del Gentil amaga sota el rostre de la dona anomenada Intel·ligència el rostre de Crist, guia del diàleg i objecte últim de la vocació de Ramon Llull.

3. Apunt sobre l'Epíleg del llibre del Gentil

La menció de la dona anomenada Intel·ligència apareix en el diàleg que entaularen els tres savis després d'acomiar-se del gentil. Els savis recorden a la conversa les pautes que la Intel·ligència els ha ensenyat per portar a terme el diàleg amb el gentil. Recordant el bon ensenyament de la dona, metàfora de Jesucrist, es proposen continuar les converses entre ells per tal de poder assolir una sola fe i una sola llei a fi de poder servir-se mútuament; sens dubte, com afirmen els savis, si els homes concordassin amb una creença, tant la guerra com la malvolença s'esvairien del tot. L'Art lul·liana subratlla la decisió dels savis: «E ordonaren lo loc e la hora on s'esputassen [...] e con se serien concordats e avenguts en una sola fe, que anassen per lo món donant glòria e laor del nom de nostre sényer Déus.» La lectura cristiana suggereix que sota la locució «nostre sényer Déus» s'amaga la identitat de Jesucrist. D'aquesta manera, el llibre insinua que el diàleg dels savis, guiat per les pautes de Dama Intel·ligència, apunta a l'horitzó representat per Jesucrist, meta i camí de la vida del Doctor Il·luminat.

Síntesi

Al llarg de l'estudi, hem analitzat el Pròleg del *Llibre del Gentil* i hem girat la ullada vers l'Epíleg per copsar el paper de la dona anomenada Intel·ligència. Entre altres temes, el Pròleg presenta la figura d'una dona, anomenada Intel·ligència, que endreça els tres savis a demostrar al gentil la veritat de la religió respectiva. La figura de la «Intel·ligència» no és un simple artifici literari. Car des de la perspectiva de l'Antiga Aliança amaga l'aura de Dama Saviesa, present al llibre dels Proverbis, i, des de l'horitzó de la Nova Aliança, insinua la presència de Crist, la Saviesa de Déu, que encamina l'enteniment dels savis perquè puguin argumentar davant el gentil la solidesa de la seva fe. Aquest canemàs del Pròleg palesa la intenció missionera de Ramon Llull; ja que, com assenyala l'Esriptura, és el mateix Crist, present en el Pròleg del llibre sota la metàfora de la Intel·ligència, el qui orienta l'argumentació dels savis perquè el gentil pugui reposar en el cau de la religió vertadera. L'Epíleg destaca com els tres savis, admirats del mètode discursiu après a l'escolta de Dama Intel·ligència, es proposen continuar el debat entre ells per tal d'assolir una sola fe i una sola llei; sens dubte, sota el record de la Intel·ligència traspua la imatge de Crist que convoca els homes a trobar-se amb Ell, el salvador definitiu de la Humanitat sencera.

Bibliografia

Barceló i Crespí, M. i Ensenyat i Pujol, G. (2000), *Els nous horitzons culturals a Mallorca al final de l'Edat Mitjana*, Mallorca: Edicions Documenta Balear.

Batalla, J. (2010). «L'art lul·liana com a teologia filosòfica». *Revista de llenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*, 15,

321-344.

Bordoy, A. (2011). *La filosofia de Ramon Llull*, pr. Jordi Gayà Estelrich. Mallorca: Objeto Perdido (= Filosofía y ensayo, 3).

Dahab, G. (1990). *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*. Paris: Cerf (Patrimoines).

Dahan, G. (1991). *La Polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris: Albin Michel (Présences du judaïsme).

Esquerda Bifet, J. (2000). «La clave evangelizadora del beato Ramón Llull. Del amor apasionado por Cristo, al anuncio apasionado de Cristo». *Anthologica Annua*, 47, 297-362.

Fidora, A. (2007). «L'art de convertir allò que és probable en necessari: el pensament de Ramon Llull en el context del discurs filosòfico-apologètic del seu temps». *Comprendre*, 9 (1-2), 59-76.

Gayà, J. (2001). «Ramon Llull, il suo impegno missionario». *Analecta Tor*, 32, 379-388.

— (2002). «Ramon Llull i l'islam. "Infideles sunt homines sicut et nos". "Vós sou sant, Senyor Déu únic"». A *Franciscanisme i Islam, Jornades d'Estudis Franciscans, 2001*, (pàg. 115-143). Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya.

— (2002). *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione*. Milano: Jaca Book.

— (2011). «Ramon Llull, inspiració per al diàleg interreligiós». A *Inauguració del curs acadèmic 2011-2012* (pàg. 10-42). Barcelona: Institut Superior de Ciències Religioses de

Barcelona.

Hamos, H. (1996). «Discourse in the Synagogue: Ramon Llull and his Dialogue with the Jews». A *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramón Llull en Trujillo 17-20 septiembre 1994* (pàg. 99-115). Ed. Fernando Domínguez i Jaime Salas. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (= Beihefte zur Iberoromania 12).

Llionás Puente, C. (1998). «El problema de la demostración de la existencia de Dios en el pensamiento de Ramón Llull». *Revista Española de Filosofía Medieval* 5 (Saragossa), 11-19.

Llorca i Arimany, A. (2009). *El camino espiritual de Ramón Llull*. Madrid: San Pablo.

Martínez-Porcell, Joan B. (2004). «Ramon Llull, promotor de la dignitat humana i pont entre les cultures monoteistes». A *Aportacions al pensament en diàleg a la llum de la revelació* (pàg. 13-19). Barcelona: Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull (= Pensar per conviure 1).

Pardo Pastor, J. (2004). «Las *auctoritates* bíblicas en Ramón Llull: etapa 1304-1311». *Revista Española de Filosofía Medieval* 11, 167-179.

Perarnau i Espelt, J. (2008). «Ramon Llull i el *Llibre del gentil i dels tres savis*», *ATCA* 27, 351-424.

Pindt, T. (1997). «Ramon Llull, protagonista del diàleg intercultural». *Medievalia* 26 (Univ. Autónoma de México), 46-60.

Reinhardt, K. (1995). «Ramon Llull und die Bibel». A *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr*

septuagesimum annum feliciter agenti dedicata, pàg. 311-331. Ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter, Steenbrugis, in *Abbatia S. Petri (= Instrumenta Patristica XXVI)*.

Santanach i Suñol, J. (2008). «Literatura i apologètica en Ramon Llull, o de messies i profetes al *Llibre del gentil e dels tres savis*». A *El rei Jaume I. Fets, actes i paraules*, ed. Germà Colón i Tomàs Martínez Romero, pàg. 185-200. Castelló-Barcelona: Fundació Germà Colón - Publicacions de l'Abadia de Montserrat (= Germà Colón d'Estudis Filològics 4).

Schäfer, D. (2009). *Ramon Llull: entre la Bíblia i l'Alcorà. Biografia novel·lada*. Petersberg: Michael Imhof Verlag.

Solà Simon, T. (2003). «Nisi credideritis non intelligetis. Lectura d'Is VII, 9 per Ramon Llull». *ATCA* 22, 579-595.

Trias Mercant, S. (1997). «Las claves hermenéuticas del pensamiento de Ramón Llull». *Revista Española de Filosofía Medieval* 4, 51-64.

Vega, A. (1999). «La imaginació religiosa en Ramon Llull». A *Passió, meditació i contemplació: sis assaigs sobre el nihilisme religiós* (pàg. 84-111). Barcelona, Empúries.

ENTRE LA TEOLOGIA I L'IMAGINARI POPULAR. L'INFERN EN LA RELIGIOSITAT I LA TEOLOGIA DE RAMON LLULL

Jordi Gayà Estelrich

En els tractats teològics dels autors medievals no hi ha temes que hom pugui fàcilment deixar de banda. La sistemàtica que cohesiona la seva exposició entrunyella un tema amb l'altre fins a construir un mosaic en què cada peça és imprescindible. I a son torn qualsevol d'aquests temes fa possible l'accés al tot. També per això, un cop a l'interior, poden divergir tant els camins a seguir que hom s'endinsi en una via sense sortida.

La pregunta sobre com tracta Ramon Llull el tema de l'inferrn en pot ser un exemple. Un tema, diríem, menor, i a més a més que preocupa poc el possible lector actual, pot suscitar una allau de preguntes que impliquen pressupostos teològics, però també explicacions filosòfiques de física i de psicologia.

Parlar de l'inferrn, per altra banda, ens situa en un espai imaginari que la cultura popular i la reproducció iconogràfica han mantingut gairebé al centre de l'atenció religiosa al llarg dels segles. Resulta del tot obvi prendre aquest imaginari com a horitzó de la pregunta que hem fet. Una de les coses, però, que hem de constatar tot just obert algun escrit de mestre Ramon, és precisament la distància en què se situa respecte seu. Una actitud, també s'ha de dir, molt similar a la que observam en els altres grans mestres de l'època. L'actitud de Llull, però, podria sorprendre el prejudici que ell, teòleg laic, allunyat de la teologia universitària, adopta una religiositat popular agombolada per la fantasia. És un prejudici que el

reconeixement de la subtileza de l'art lul·liana no ha esborrat, deixant perviure una d'aquelles oposicions que han abundat en la consideració de la persona i de l'obra de Ramon Llull.

L'espai imaginari

La construcció dels espais imaginaris del cel i de l'infern es basà, com calia esperar, en el material ofert per la Sagrada Escriptura. Ara bé, mentre per a la descripció del cel o paradís l'aportació bíblica és abundant, per a l'infern la informació es limita gairebé al turment, al foc, als crits i plors, i poca cosa més. No es donen gaire detalls sobre la figura dels primers habitants de l'infern, dels diables, com tampoc sobre els possibles turments. Són les llacunes que l'imaginari popular tractà de suplir amb el recurs a tradicions populars antigues i a les pors de cada dia.

Una presentació del resultat d'aquesta construcció és el relat conegut com *El viatge de Tundal*, escrit per un monjo benedictí irlandès al voltant de l'any 1149. La narració recull material de relats populars anteriors i ben prest fou traduïda a llengües vernacles, sotmesa a noves amputacions i adaptacions.

El text fou incorporat per Vicenç de Beauvais, com a *Visió de Tundal*, en el seu *Speculum historiale* (llibre 26, capítols 88-104) a mitjans del segle XIII, l'enciclopèdia estàndard de l'Edat Mitjana.

La trama narra la història d'un home culpable dels set pecats capitals que una nit, mentre estava sopant a casa d'un amic, mor sobtosament. En sortir del cos, l'ànima es topa amb el seu àngel que li recrimina la passada vida de pecat. Per mostrar-li les conseqüències d'una vida sense penitència ni consideració de la salvació futura, l'àngel condueix l'ànima a recórrer quatre espais. El primer consta de vuit llocs en què pateixen turment les ànimes dels pecadors que encara no

han estat jutjades. El segon correspon a l'infern pròpiament dit i s'hi troben les ànimes ja jutjades i condemnades. De l'altra banda, el tercer espai és ocupat per aquelles ànimes necessitades de purificació abans de poder accedir al quart espai, és a dir, el cel, on també es distingeixen diferents llocs. La descripció dels llocs del primer espai, amb els diferents turments infligits, afegeix quasi sempre una referència a quins són els pecats comesos i allà castigats. Com també es fa esment que Tundal hi reconeix molts de coneguts. Aquests dos trets ens remetent ja a la *Divina Comèdia* del Dante.

Aquesta breu referència ens abasta per llegir el text amb què Ramon Llull proposa la construcció de la imatge de l'infern. El trobam en la *Doctrina pueril*, l'obreta dedicada al seu fill, i és, per tant, un text que s'inscriu en l'exposició popular, catequètica, desplegada en el grup d'escrits per a destinataris amb una formació menor.

Comparant el text lul·lià amb la narració abans esmentada, la primera nota comuna que anotam és la semblança del propòsit instructiu del relat. Es tracta de representar-se les penes de l'infern per tal d'evitar-les vivint una vida virtuosa. I el lligam establert entre els pecats i els diferents turments ho explicita més clarament.

La diferència fonamental, però, és en el mode com es procedeix a la construcció de l'imaginari que ha de servir d'advertència. El relat tradicional proposa un món oníric on «succeeix» ja allò que cal evitar. Ramon Llull, a canvi, proposa una observació del món real d'on es poden prendre imatges del que «succeirà».¹

A partir d'aquí es pot establir una comparació i constatar com els elements tradicionals són assumits en l'exposició de

¹ Aquesta diferència del tractament que Ramon Llull fa de les penes de l'infern, fou apuntada ja per X. BONILLO, «Els exemples del paradís i de l'infern del *Llibre de meravelles* de Ramon Llull», *Studia Lulliana* 44 (2004) 53-78. L'autor dedica el seu estudi als capítols 116-121 que conformen els llibres IX i X del *Llibre de meravelles* (ed. L. BADIA, dir., NEORL XIII, 309-331). L'anàlisi es fa principalment des del punt de vista de l'estructura literària i en relació amb el mecanisme i vocabulari de l'Art. Algunes ocasionals errades d'interpretació fan aconsellable referir-se al text en l'edició crítica publicada amb posterioritat.

Ramon Llull. El cas és que, simplificant molt els detalls i, sobretot, prescindint de les multituds de dimonis que poblen la *Visió*, les semblances són moltes.

Les paraules amb què Ramon Llull inicia la seva exposició indiquen el lloc de l'infern i una divisió en quatre espais:

«[1] Infern es en lo mig loch dintre lo cor de la terra, lo qual loch es tancat e clos, e en lo qual tostemps es pena; la qual pena es en .iiii. lochs: la un es infern, on son los dapnats qui nul temps no'n exiran; l'autre es lo infern qui es appellat purgatori, en lo qual hom fa penitencia, per ço cor no l'a complida en aquest mon; lo terç infern es lo loch on entraren los prophetes ans que fos encarnat lo fill de Deu, e aquest infern es appellat Abrae; quart infern es aquell on entren los albats qui no son bateyats.»²

Aquesta divisió presenta diferències notables respecte de la *Visio*, i s'avé molt més amb l'oferta per Tomàs d'Aquino en el seu *Comentari a les Sentències*, encara que Tomàs és més precís en la definició teològica de cada lloc.³

A continuació Ramon Llull descriu dotze motius amb què considerar les penes infernals. Dos dels quals recorren a la imaginació, mentre els altres deu reprenen circumstàncies de l'experiència quotidiana.

El primer motiu imaginat descriu una mar de foc on són endinsats els damnats:

² *Doctrina pueril* 99, 1, ed. J. SANTANACH, NEORL VII, pàg. 277.

³ «Quadruplex est infernus. Unus est infernus damnatorum, in quo sunt tenebrae et quantum ad carentiam divinae visionis, et quantum ad carentiam gratiae, et est ibi poena sensibilis; et hic infernus est locus damnatorum. Alius est infernus supra istum, in quo sunt tenebrae et propter carentiam divinae visionis, et propter carentiam gratiae, sed non est ibi poena sensibilis; et dicitur limbus puerorum. Alius supra hunc est, in quo sunt tenebrae quantum ad carentiam divinae visionis, sed non quantum ad carentiam gratiae, sed est ibi poena sensus; et dicitur purgatorium. Alius magis supra est, in quo est tenebra quantum ad carentiam divinae visionis, sed non quantum ad carentiam gratiae, neque est ibi poena sensibilis; et hic est infernus sanctorum patrum; et in hunc tantum Christus descendit quantum ad locum, sed non quantum ad tenebrarum experientiam» *Scriptum super Sententiis*, III, d. 22, q. 2, a. 1, qc 2 co.

«[3] Cogita, fill, e ymagina una grant multitud de gent qui estigua a la riba de la mar, e considera que la mar sia tota bulent e plena de foch ardent, e que de la mar isquen los grans pexs, qui meten en la mar adés .i. home adés altre. On, si aytal cogitació has, aesmar pots com grans seran los crits e les veus e les paors de aquels homens qui no's poran deffendre a aquels peys, qui seran drachs infernals als quals no poran fugir.»

Possiblement aquest motiu és el més recurrent en la representació de l'infern i també la *Visio* s'hi refereix en diferents passos. A canvi, l'altre cas en què Llull apel·la a la imaginació ja no té res a veure amb les representacions usuals, encara que amb una certa reminiscència evangèlica (cf. la paràbola del ric i Llätzer, Mc 16, 19-31), sinó que simplement vol suscitar el sentiment de dos altres patiments infernals, la fam i la set:

«[13] Si eres rey e eres en .i. gran desert tot sol e no havies ulla cosa que menjasses ne beguesses, e per gran fam e gran set eres a punt de mort, daries tot ton regnat per un pa e per un anap d'aygua. Si ton regnat ne donaves, donchs guarda't que per .i. peccat mortal no hajes en infern fam, set perdurablement, sens que no porás haver una crosta de pa ne una gota d'aygua.»

Els deu motius presos de l'experiència quotidiana són els següents:

«[4] Com siurás al foch e veurás bolir la ola de les faves o dels ciurons, e les unes faves puyaran a ensús e les altres devalaran a enjús, cogita, fill, que enaxí los peys de la mar puyaran a ensús e devalaran a enjús si l'aygua de la mar era enaxí bulent com l'ayga de la

ola qui sta sobre lo foch; on, considerar pots qual dolor será en aquels homens qui seran enaxí en aygua bulent com lo pex es en la mar; e bolirà molt pus forment aquella aygua que la ola de les faves.

[5] Amable fill, com veurás les rieres e los grans torrens on passa la ayga e cau per les roques a enjús, considera com molts son los peccadors e los infeels qui no cessen cascun dia de caure en la boca del drach infemall. On, pensar pots, si tu eres en una alta riba e que cayguesses en una boca de drach plena de foch aflamat, e que lo drach agués grans dens e agudes, com gran paor auries.

[6] Veus, fill, en lo gran foch estar los uns tions sobre los altres, e les unes brasses sobre les altres? Enaxí, fill, estaran los infemats los uns sobre los altres tostemp, e lo cors de cascú será enaxí ple, dintre e defora, de foch ardent, con son los grans tions que veus estar en lo foch.

[7] Fill, per ço que ages temor del foch infernal, qui tostemp dura, ve a la fomal on fan lo vidre, e al forn on coen lo pa, e considera per quant estaries una hora en aquel foch. On, si per tot lo mon —qui'l te donava—, tu no estaves en aquel foch una ora, quant mes deus tembre que, per un delit temporal qui leugerament passa, esties en lo foch infemal qui tostemp dura!

[8] Con veuràs fondre lo plom o l'aur o l'argent, ymagina que fos un gran pou ple de plom o d'aur fus. Si tu eras a la boca del pou, auries pahor si hom te ligava les mans e'ls peus e metia en un sach, e que't ligás una gran pedra al coll e que't gitás en lo pou. Donchs, hajes pahor, fill, del estany qui es ple de aur e de argent fus on estaran los homens qui per aur e per argent hauran perduda la gloria de Deu.

[9] Con veurás lo glas en l'aygua, e en lo mig de

aquell glas aurà pera o fust o alguna altra cosa, cogita, fill, com los peccadors qui per calor de luxuria hauran perdut lo regne celestial estaran tots nuus dintre les grans muntanyes que son de glas e de neu, en los inferns.

[10] Con iràs fora·l mur de la ciutat e atrobaràs les besties mortes que hom gita al val, e veuràs molts cans, grans he poch, qui rouran a·queles besties les orelles e los uylls e la cara e los brassos e les comes, e entraran dintre lur ventre e rouran lurs ossos e menjaran lur cor e lurs entramenes, adonchs es saó, fill, que tu cogits en los infernats, qui seran per los camps e veuran los demonis en semblança de cans e de laons e de serpents, e mordran a aquels homens lurs caps e lurs brassos e lurs membres; e morir no poran, ne a·quella pena estorser no poran.

[11] Com seràs a la camiseria e veuràs que los camisers ab los grans coltels degollaran los moutons, e ab les masses auciran los bous, e escorxaran ab los coltels be talans aquels, e puxes ab los grans coltels trenquen e pessegen aquels, cogita adonchs, fill, com gran es la pena infernal en aquels homens que los demonis turmenten en infern e no poden morir.

[12] Si vas cassar e veus los cans ajustar sobre una lepra o un conill, e aucien e trenquen e tiren e escorxen aquel de totes parts, e aquel no ha nulla ajuda ne·s pot deffendre, albira com los demonis, qui son tants e tan mals, s'ajusten a les animes dels peccadors a turmentar e a donar pena que es inaesmable.

[13] ...

[14] Ve a la mar e albira quantes gotes hi a d'ayga, e guarda la arena e aesma quants grans d'arena ha en la mar, e leva los uylls al cel e comta les esteles, e cogita quants grans de mil cabrien en lo spay qui es

enfren lo cel e la terra. Sapies, fill, que mes d'ayns sens comparació estarà .i. peccador en les penes infernals que no es lo nombre de les coses demunt dites.»

Com es pot veure, Ramon Llull recull molts dels turments del quadre que tradicionalment s'havia anat fent de l'infern. Ell prefereix partir dels sentiments que susciten les situacions observables. Fent-ho així deixa una porta oberta al debat sobre la qüestió, que veurem més tard, de com és possible que en el més enllà el cos ressuscitat pugui patir.

En el mateix sentit apunta el paràgraf següent de la llista:

«[15] Entin, fil, con gran pena ha la anima del home infemat, cor la memoria menbrará que tostemps haurá pena, e'l enteniment entenderá que ha perduda la gloria qui no a fi, e la volentat airará la memoria qui menbra infinida pena e lo enteniment qui entena la gloria qui ha perduda. On, per açó, cascuna d'aquestes potencies haurá pena en l'altre e en si mateixa.»

Amb aquestes paraules es recullen les dues penes espirituals que la teologia té sempre en compte: la pèrdua de la glòria i l'eternitat de la pena. De pas Ramon Llull esmenta un tema que es convertirà en un dels motius més comentats en altres textos sobre l'infern, és a dir, el conflicte que s'estableix entre les tres potències de l'ànima.

En resum, el capítol de *Doctrina pueril* s'inscriu en la tradició teològica i religiosa medieval. En vista al destinatari de l'obra, el seu fill, inclou amb extensió les referències als turments que es patiran, situant-ne, però, l'explicació, en el sentiment suscitat per l'observació de realitats mundanes, més que en un imaginari oníric. Finalment formula molt simplement el contingut espiritual, teològic, de la pena,

com si fos un tema que el lector ha de deixar per tractar en una etapa de més maduresa. A partir d'aquí trobarem, efectivament, en els escrits lul·lians una àmplia elaboració d'aquests temes teològics i un oblit pràcticament total del detall de les penes corporals.

Abans de dedicar la nostra atenció a aquests temes, cal fer-se la pregunta per la raó que pot adduir Ramon Llull per a justificar la seva actitud.

És precisament el que fa d'una manera clara i inequívoca en un passatge del *Arbre de ciència*, amb un raonament mitjançant exemples:

«Reconta s que un home oí preicar de paraís e de infern. El preicador deía que los bons homens hauràn en paraís gloria eviternal, e ls mals homens hauràn en infern pena eviternal. Aprés lo sermó l ome consirà molt en ço que oít havia dir al preicador de la gloria de paraís e de la pena d infern, e sentí en sí meteix que ell havia major paor de les penes de infern, que desig de la gloria de paraís. E tan sovinment consirava les penes de infern e tant longament estec en aquell consirer, que quaix no li membrava de Deu ni de paraís; e la gran paor que havia lo faía languir e estar magre e malalt. E per açò dix a la sua ànima que la paor que havia lo faría morir; e adoncs proposà que oblidàs la pena d infern e que desiràs la gloria de paraís, car desirar grans bens fa n estar lo cors sà e gras, e l ànima alegra. Mas car longament havia estat en consirar les penes d infern e en oblidar paraís, no podia fer a sa guisa de sa memoria, car trop la havia acostumada en membrar les penes e en oblidar la gloria; e per açò proposà que anàs a un seu amic qui era molt savi, al qual dix son estament per ço que li donàs consell e manera que pogués paraís membrar e infern oblidar,

car per paor d'inferrn se sentia morir. E aquell seu amic dix li que la raó per que ell elegia més membrar inferrn que paraís, era car amava sí meteix més que Deus; per que ell li consellava que amàs més Deus que sí meteix, car aquelles coses que hom més ama, membra pus sovín, e més tem hom la desonor de aquelles, que l mal d aquelles que hom tant no ama. E adoncs l ome començà més amar Deus que sí meteix e membrà pus sovín la bondat de Deu que la sua metexa, e deia que aquella valia més que la sua; e ell qui ho volia deia que gran raó era, car la bondat de Deu es font e fruyt on se cullen tots bens. Tan fortment s acostumà aquell hom en membrar la bontat de Deu, que ell no havia paor de les penes de inferrn ni havia quaix cura de sí meteix, car no amava honrament sojornament ni riquesa, e era li aytant qui l blastomava com qui l loava, e qui l menaçava com qui l saludava, e com hom lo aontava e l desonrava, no membrava venjança; mas car Deus era desonrat, que ell tant amava, estava en tristor e en malanança de la desonor que a Deus faien, e deia a les gents: - A, gents! Per que peccats? ni per que mon amat desonrats? car si sovén consiravets la membrança qui s segueix per peccat, en temps esdevendriets que de neguna res no hauriets alegrança.»⁴

Les paraules contenen una crítica raonada de la insistència que Ramon Llull devia haver observat en la pràctica de la predicació moralitzant del seu temps. Per una part una argumentació a partir de la psicologia filosòfica. Aquesta afirmava que l'objecte que mou qualsevol de les tres potències ho fa des d'un aspecte (*ratio/forma*) determinat amb el qual conforma l'acte de la potència i, en definitiva, la potència mateixa. Així, per exemple, si es pensava un objecte

⁴ *Arbre de sciencia*. De l'arbre exemplifical, VII, 11, ed. S. Galmés, ORL XII, 441-442. Cf. *Arbor scientiae*, ed. P. Villalba, ROL XXV, 819-820.

material, aleshores l'enteniment quedava limitat dins l'esfera material i si es prenia com a objecte una cosa espiritual, aleshores l'enteniment se situava en el pla intel·lectual, que era el seu propi. D'aquí també les possibles implicacions psicossomàtiques que esmenta el text.

L'altra raó invocada per Ramon Llull és de pes teològic més considerable. Segons ell aquest centrament en el temor de les penes infernals és contrari a allò que mana el primer precepte que ha d'obeir tot cristià com a base i fonament de la seva fe. És a dir, el precepte «Estima el Senyor, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota l'ànima i amb tot el teu pensament».⁵ Entre les moltes relacions en què compareix la referència al primer manament, la més pròxima al propòsit d'aquest text és sens dubte la que s'estableix entre el precepte i la doctrina de les dues intencions. Podem dir que el primer precepte assenyala quina és la primera intenció en absolut, de forma que tot queda subordinat a allò que en raó del manament es defineix com a fi últim de l'home i de totes les coses. Així ho explica, per exemple, al començament del Llibre d'intenció:

«[7] La gloria que haurás, fill, en paradís si hi entres será per la segona intencion e la conexença que haurás de Deu e la amor será per la primera; car mellor causa es intenció en conixer e amar Deu que en haver gloria per conixer e amar Deu, com sia causa que Deus sia pus intelligible e amable que tu gloriabile.

[8] Tant es, fill, Deus digne de esser conegut e amat, que la intenció que hom ha en conixer e amar Deu, cor n'es digne, no pot pujar en pus alt grau. E per açó se esdevé que mellor causa es en enteniment entendre com enten Deu, que no es lo merit ni la

⁵ Fórmula a la que Jesús afegeix: «Aquest manament és el més gran i el primer» (Mt 22, 37-38). Són nombrosíssimes les vegades que Llull es refereix a aquest precepte com a argument de la seva tesi sobre la possibilitat d'entendre i demostrar les veritats de la fe cristiana. De fet, però, no el redueix a aquest sol aspecte, sinó que hi veu quasi un compendi de tota relació de l'ànima amb Déu, com es pot llegir a *Liber de praedicatione*, sermo 41, ed. A. SORIA, ROL IV, 160-164.

gloria que hom ha per entendre. E si açó no era en axí, seguir-s'ia que intenció fos pus obligada a home que als honraments de Deu.»⁶

Aquest «obligar la intenció a l'home» és una brillant definició de l'egoisme. Significa centrar en l'home tota actuació en el món i en la història, fins i tot, o sobretot, quan es transvesteix amb propòsits tan sants com guanyar mèrits per entrar en el cel. En definitiva, ve a dir Llull, capficar-se en la meditació de les penes de l'infern és no sortir de l'egoisme, confiar en les pròpies forces, impedir fins i tot l'actuació de la gràcia. Ramon Llull s'hi refereix explícitament en el *Llibre de meravelles*, tot comentant un exemple que ha narrat i amb el qual vol mostrar que la temptació es venç per amor i no per temor:

«- Ffill –dix l'ermitá–, tot home que sia en bon estament cové que o sia per ço cor Deu hi enflueix sa gracia, et Deus no la influex en nuegun home qui mes lo tema que no'l ama, car mellor cosa es amor que temor. Per que los homens qui en est mon se lexen de fer mal mes per temor que per amor, no han la temor ni amor en aquella ordenaçió et perfecció que haver deurien segons ordenació de Deu.»⁷

De totes maneres podem pensar que, reforçant, si es vol, aquestes raons de principi, Ramon Llull té altres motius per a desaconsellar el capficament en la consideració de l'infern.⁸ I un d'aquests motius era la complexitat de les qüestions que la discussió escolàstica dedicava a paradís i infern. I així i tot, en el diàleg amb aquesta escolàstica, Ramon Llull no esquivava entrar en la discussió. Com passa en altres ocasions,

⁶ *Llibre d'intenció*, 1, ed. M. I. RIPOLL, NEORL XII, 126-127.

⁷ *Llibre de meravelles*, 121, 13, ed. L. BADIA, dir., NEORL XIII, 330.

⁸ L'actitud adoptada per Llull no impedeix que la referència al temor que ha d'inspirar la possibilitat d'anar a l'infern aparegui sovint en obres com el *Liber de praedicatione*.

aprofita per mostrar com tota aquella complexitat es podria reduir mitjançant l'aplicació del seu Art. Ocupar-nos ara de les pàgines que hi dedica ens ajuda a conèixer millor el funcionament de l'Art, però ens ofereix també l'oportunitat de percebre quin era el seu coneixement de la discussió teològica que en aquells anys omplia les tasques dels teòlegs professionals.

La localització de l'infern

Les dues primeres qüestions generals que es plantegen en parlar de l'infern és la seva localització cosmològica i les identitats dels seus estadants. La primera es respon indicant que l'infern ocupa el centre de la terra. La segona ens porta a distingir entre els dimonis, les ànimes i les persones (és a dir, una volta reunits ànima i cos).

La localització de l'infern al centre de la terra és clara en aquestes afirmacions de Ramon Llull:

(1) «Infern es en lo mig loch dintre lo cor de la terra, lo qual loch es tancat e clos.»⁹

(2) «Infern [...] serà en l abís de la terra e en lo major contrari de lugor e de bontat e de veritat e de fi, de gloria e d amabilitat.»¹⁰

(3) «El lloc de l'infern serà en el cor de la terra, com el rovell de l'ou al mig de la clara.»¹¹

La situació en el centre de la terra obeeix a raons teològiques, encara que el punt de partida pertany a la concepció cosmològica.¹² Vegem-ho.

⁹ *Doctrina pueril*, 99, 1, ed. J. SANTANACH, NEORL VII, pàg. 277.

¹⁰ *Arbre de ciència*, Arbre eviternal, 3, ed. S. GALMÉS, ORL XII, 165. Cf. *Arbor scientiae*, ed. P. VILLALBA, ROL XXV, 542. Per a la lectura que en farem després, notem que el «de lugor» correspon a «lucis».

¹¹ «Locus inferni erit in corde terrae, sicut vitellum ovi in medio albuginis». *Liber de diuina uoluntate infinita et ordinata*, ed. J. STÖHR, ROL I, 481.

¹² Vegeu algunes reflexions sobre aquest tema a J. GAYÀ, «La cosmologia en el *Ars* de Ramon Llull», in *Cosmogonie e cosmologie nel medioevo*, ed. C. MARTELLO et al., Louvain-la-Neuve: Brepols 2008, 141-168.

La imatge cosmològica que adopta Ramon Llull recolza en l'acte creador, que s'inicià amb la creació de la matèria primera, universal, «de que son fetes totes les coses avent corses».¹³ La primera matèria es distribueix en cinc parts, una constitueix el firmament i les altres quatre es distribueixen segons els quatre elements.¹⁴ Aquella part que forma el firmament posseeix unes qualitats diferenciades i més excel·lents que les altres parts. Llull la descriu com «pus subtil materia e pus lugorosa e pus nobla e pus bella», «en gran subtilea e en gran purificacio e en gran simplicitat», de forma que «lo firmament n es esdevengut incorrompable e impassible».¹⁵ Així mateix es distingiran vuit esferes en el cel, una de superior, la de les estrelles fixes, i altres set corresponents als set planetes.

Aquest ordre cosmològic queda comprès dintre del cel empiri, el lloc dels esperits creats a l'inici, el lloc futur dels benaurats. La tradició, pouant de forma especial dels escrits de Dionís Areopagita, afirma que la qualitat fonamental, la naturalesa del cel empiri és la llum. Aquest tema es relaciona amb la complexa reflexió sobre la llum, que gaudí durant l'Edat Mitjana d'una atenció gairebé desmesurada. Ramon Llull no sembla massa interessat per aquestes especulacions i, en aquest cas concret, explica la relació de la llum del cel empiri amb el cosmos amb una imatge suggeridora:

«Deim que el firmament és l'octava esfera i en ella hi ha porus on apareix la llum del cel empiri, la qual és composta de luminatiu i luminable per tal que la llum se trobi il·luminant sense parar. Aquells porus són les estrelles visibles i centellejants, ja que el luminatiu se mou a si mateix en el luminable, i aquest moviment és

13 *Llibre de contemplació en Deu*, 31, 1, ed. A. ALCOVER, M. OBRADOR, ORL III, 152-156. A l'acte creador pertany també la creació de les substàncies espirituals, no compreses pròpiament en el procés cosmològic. Cf. *ibid.*, 37, ORL III, 180.

14 *Ibid.* 32, 1, ORL III, 156.

15 *Ibid.* 32, 2-3, ORL III, 156-157.

el que se veu com a centelleig de les estrelles fixes.

D'aquesta llum foren produïts els set planetes en les seves esferes o cercles. Cada planeta és el subjecte que domina la seva esfera i influeix la seva virtut en els cossos elementats.

En el cel empiri s'hi trobaran els cossos glorificats que il·luminaran, perquè tot cos glorificat serà dotat de tanta llum i refulgència que el cel empiri en quedarà il·luminat, tal com les esferes dels elements queden il·luminades pel sol.»¹⁶

En arribar a l'esfera sublunar, l'ocupada pels composts elementats, la propagació de la llum queda condicionada per la capacitat dels cossos de rebre-la, deixar-la passar. Aquesta capacitat és la *lugar/luciditas* de cada cosa. Tenint en compte que a mesura que es descendeix en l'esfera elemental es dona una gradació en les qualitats elementals que va de la subtilitat (del foc) a l'espessor (de la terra), entenem que la propagació o presència de la llum va minvant cada vegada més, fins a arribar a la foscor del centre de la terra. És en aquest centre que la referència (1) situa l'infern com a lloc «tancat e clos», impenetrable, per tant, a la presència de la llum. I la referència (2), amb la seva doble versió, ens pot suggerir que l'infern és la carència de tota *lugar/luciditas*, o

16 «Firmamentum dicimus esse octavam sphaeram, in qua sunt pori, unde lux apparet coeli empyrei, quod ex lucitivo et lucibili compositum est, ut lux sit incessans in lucendo, itaque illi polri sunt stellae apparentes et scintillantes lucitivo movente se ipsum in lucibili, per quem motum apparet motus quasi scintillatio in stellis fixis. Praeterea ex hac luce producti sunt septem planetae in sphaeris vel in circulis suis quolibet planeta existente per se supposito regnante in sphaera sua et influente virtutem suam in corpora elementata. In coelo empyreo erunt corpora glorificata illud coelum illuminantia, nam in omni corpore glorificato tanta erit lux et tanta refulgentia, quod coelum empyreum inde illuminabitur, sicut sphaerae elementorum illuminantur a sole. *Lectura super figuras Artis demonstratiuae*. De figura philosophiae, MOG III, int. iv, 46 (242). He corregit les dues ocasions en què l'editor ha llegit «poli» en lloc de «pori», atenent-me al ms. Paris, BN, lat. 16113, f. 48v, i consultats altres ms. del segle XIV-XV.

L'explicació del centelleig de les estrelles fixes resulta significatiu en el concepte cosmogònic de Ramon Llull, en la línia del *Liber de chaos* que afegeix a aquesta obra poques planes més avant. Per ell és una manifestació més de la dinàmica correlativa que dona coherència a tot el procés. D'una manera molt més austera, Tomàs d'Aquino, per exemple, atribueix el fenomen a la llunyania de les estrelles fixes en comparació a la poca força de la nostra potència visiva (cf. *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, l. 2, lc. 12).

allò del tot oposat a la *llum/lux*.¹⁷ Per això l'infern és negre¹⁸ i l'acció del foc s'ha de pensar com aquella que s'observa quan es crema sofre o llenya verda.¹⁹

L'espai ocupat per l'infern en el centre de la terra, segons el text de *Doctrina pueril*, queda distribuït en quatre *lochs*. Corresponen a quatre situacions postulades per la tradició bíblica i per la reflexió teològica. La primera és esmentada directament en el text bíblic, que parla de l'infern com a destí dels qui moren mereixent la condemnaió eterna i dels ressuscitats (cos i ànima) després del judici final. La segona assumeix la doctrina teològica del purgatori, amb els elements dogmàtics precisats pel concili de Lió i confirmats per Trento. La tercera es refereix a la situació dels justs de l'Antic Testament, afirmada com a veritat implícita en l'afirmació del davallament de Crist als inferns, inclosa definitivament en la professió de fe pel concili Laterà IV (1215). La quarta segueix l'afirmació teològica dels llims, que fou freqüent fins a la seva recent exclusió del Catecisme de l'Església Catòlica.

Evidentment els àngels caiguts, és a dir els dimonis, són també situats en l'infern indicat en el primer lloc.

Una localització cosmològica com la que Ramon Llull presenta reiteradament, ens fa pensar en un lloc físic. En diverses ocasions insisteix en aquesta visió recollint una imatge usual en la descripció de l'infern, la imatge de la muntanya.

«E en infern estaràn assituats los demonis eviternalment, e assò metex del assituament dels homens dampnats, los quals estaràn enaxí assituats en foc los uns sobre los altres, com en les altes muntanyes les unes pedres sobre les altres estàn assituades dins

17 Una raó per preferir el terme *lugor/luciditas* és la relació que a continuació s'estableix amb els principis bondat, etc. Com veurem més avant l'infern posseeix aquests principis, sols que d'un mode desordenat. Desordre, podem pensar, que causa la incapacitat de *lugor*.

18 *Arbre de ciència*. Arbre questionari III, 13, ed. S. GÀLMÉS, ORL XIII, 172.

19 *Ibid.*

aquelles muntanyes; e açò metex serà d aquells qui estaràn enaxí assituats en aygua bullent, com los peixs en la mar. E aquest assituament serà real en quant les substancies a ell subjectes, qui serà entès eviternalment aytan necessariament, com serà lo real assituament.»²⁰

En aquesta línia de descriure una física de l'infern, la peculiaritat del foc, tal com s'ha indicat, respon a la particular composició elemental de l'infern. Com a espai cosmològic, l'infern és constituït per la mescla dels quatre elements: foc, aire, aigua i terra. En la naturalesa, aquesta mescla és possible per l'acció de les qualitats de cada element sobre les qualitats dels altres. Ramon Llull partí d'aquesta doctrina tradicional per construir un esquema complex sobre la composició elemental, particularment apte per a explicar i aplicar la teoria dels correlatius. La impossibilitat del funcionament correcte de la composició elemental seria la base de la peculiar física de l'infern, com també el punt de partida per afirmar el patiment del cos, i a través seu de l'ànima, en l'estat després de la resurrecció.

Ara bé, podem considerar que aquests elements esmentats sobre la cosmologia i la física són els limitats reductes on es recolza encara un imaginari de l'infern. Ramon Llull no sols els redueix a mínims, sinó que a més els sotmet de manera rigorosa a una definició central.

L'infern com a privació de fi

«Quest. Infern per que es? – Sol. Enaxí es infern per privació de fi, com es paraís per atenyiment e

20 *Arbre de ciència*. Arbre eviternal V, 6, ed. S. Galmés, ORL XII, 173. La darrera frase possiblement hauria de ser corregida segons la versió llatina que diu: «Et huiusmodi assituatio erit realis, in quantum substantiae ei subiectae, in quibus erit aeviternaliter extensa ita necessario, sicut erit realis assituatio». Ed. P. Villalba, ROL XXV, 550.

possessió de fi.»²¹

Per a entendre aquesta definició lul·liana de l'infern ens és necessari recordar el marc general del sistema de Ramon Llull i els termes amb què s'explica mitjançant l'Art.

Tot comença amb la definició de Déu per les seves dignitats. A la pregunta «qui és Déu?» es respon atribuint-li una sèrie de propietats, seguint així la tradició dels noms de Déu iniciada en la Sagrada Escriptura i heretada en la reflexió teològica cristiana, com també en la jueva i musulmana. De tota aquesta herència teològica, més concretament de la tradició cristiana, Ramon Llull assumeix, tot donant-li un lloc central, l'opinió que hom pot accedir al coneixement d'aquestes propietats a partir de la reflexió (transcendental) de la realitat que l'home observa.

D'aquesta mateixa herència teològica, Ramon Llull rep i modifica el concepte de les propietats de Déu. En efecte, a partir de la definició de Déu com a realitat espiritual, la teologia explicava que hi ha dues propietats essencials, que són enteniment i voluntat, que en Déu inclouen una acció essencial, en la qual es pot pensar una distinció entre els tres termes de l'acció. D'aquesta manera es pot dir que Déu és intel·ligible/intel·ligent (en tant que entén), és intel·ligible (en tant que Ell mateix és objecte, és a dir, que es coneix a si mateix) i en Ell es dóna l'acte d'entendre. El mateix val per a la voluntat. Qualsevol altra propietat de Déu, expliquen, queda subsumida en un d'aquests dos actes. Ramon Llull, però, modifica aquesta explicació, afirmant que totes les propietats de Déu, que ell anomena «dignitats», participen de l'acció de Déu i s'han de pensar, per tant, cada una de forma dinàmica.

D'aquí se'n deriven dos arguments principals: un a favor de la Trinitat de persones en Déu (acció ad intra) i l'altre sobre la constitució de la realitat creada (acció ad extra).

21 *Arbre de ciència*. Arbre questionari II, 12, ed. S. Galmés, ORL XIII, 43.

En aquest darrer argument s'explica que l'acte creador és alhora acte de les dignitats i que la finalitat de l'acte és la més perfecta realització de les dignitats mateixes en l'àmbit de la finitud. Ara bé, cal reservar el nom de dignitat per a les propietats divines, mentre els seus corresponents efectes creats s'anomenaran començaments o principis.²² La finalitat de la creació és, doncs, la manifestació de la perfecció de les dignitats a través de la perfecció dels principis creats. El conjunt de la realitat creada s'ha d'entendre, per tant, com una ordenada realització dels principis, amb una dinàmica que ordena des del més elemental fins a la realitat més complexa. En aquest conjunt la finalitat de cada cosa ha de ser definida com a específica realització dels principis.

Segurament aquesta visió lul·liana resulta més comprensible si es considera des de la perspectiva de la teologia de l'Encarnació. Segons Ramon Llull la finalitat de l'Encarnació del Fill de Déu és fer possible el grau màxim de perfecció de la creació i així manifestar plenament la perfecció de les dignitats divines. El grau més perfecte de la naturalesa creada s'aconsegueix en la naturalesa humana, ja que l'home és el cim en què clou tota la dinàmica perfeccionadora dels principis creats. En ésser la naturalesa humana assumida per la persona del Fill i unida a la naturalesa divina (amb la perfecció de les dignitats) els principis no sols assolixen la seva perfecció, sinó que són elevats a una perfecció superior, són «recreats», és a dir obtenen la possibilitat no sols de manifestar, sinó també de participar en la plenitud de les dignitats. En la naturalesa humana de la persona de Jesucrist és en realitat tota la naturalesa humana i tota la creada la que participa de la plenitud de les dignitats.

En el llenguatge tècnic de l'Art aquesta visió queda plasmada en uns conceptes que es repeteixen de forma

²² S'ha de tenir present, però, que la terminologia tècnica de l'Art tractarà dels començaments o principis d'una manera universal, entenent que començaments i principis de les coses creades són ja particulars d'aquells universals.

reiterativa en els textos de Ramon Llull. Els que ara ens interessen més són els relacionats amb l'estructura correlativa de l'acte de les dignitats i, consegüentment, dels principis. Més en concret, ens interessa recordar com aquest acte de cada dignitat es realitza gràcies a una operació o connexió amb cada una de les altres dignitats. La bondat, per exemple, és bona / opera el bé connexa amb la grandesa. O, ja en l'esfera dels ens creats, el foc és foc gràcies a l'operació que l'uneix als altres elements.

Es dona així un encadenament de tota la realitat que se sosté si cada cosa queda ordenada al seu fi i hi troba la seva fi, o, dit amb altres sinònims lul·lians, troba la seva plenitud, el seu compliment, la seva perfecció, el seu repòs. I no sempre és així. La temporalitat pròpia de les criatures deixa marge al desordre, com succeeix amb la malaltia. Molt més encara quan intervé la llibertat humana enfrontada al bé i al mal.

És a aquesta llibertat que es dirigeix el primer precepte donat per Déu. Conèixer i estimar Déu sobre totes les coses equival a reconèixer el fi últim, que és plenitud i compliment de tots els fins. I la llibertat compleix el precepte si manté sempre una actuació correcta, segons allò que la terminologia lul·liana anomena primera intenció.

Ara bé, el límit de la temporalitat de la llibertat és la mort. I amb la mort allò que era temporal esdevé eviternal, el moment es fa eternitat. Allò que era ben encaminat cap al fi troba el repòs etern, i allò que estava desencaminat del fi es troba amb la seva absència definitiva.

Priuatío finis i *uacuitas finis* són els termes que Ramon Llull reitera per significar l'infern, l'estat en què es troben esperits i matèria després de l'instant que esdevé eviternalitat.

Notes de lectura

Per tal d'apropar-nos al llenguatge de Ramon Llull

escollim una de les seves obres on més extensament es refereix a l'infern. Es tracta de l'obra *Art de fer e sobre qüestions*, escrita entre 1294 i 1295, mentre Ramon Llull era a Nàpols i viatjà cap a Roma.²³ L'obra es divideix en tres parts i la tercera correspon a la resolució de qüestions. Aquesta tercera part es divideix a son torn en altres dues parts, de les quals la primera presenta 10 qüestions amb les seves extenses demostracions, mentre la segona en formula altres 1.000 sols indicant una breu pista de solució. La desena qüestió de la primera part tracta de l'infern. Per a la discussió dels temes Ramon Llull combina dos elements de l'Art, les regles²⁴ i la taula.²⁵ D'això en resulta que l'exposició presenta una acumulació de detalls puntuals, sovint repetitius, que el lector haurà de recollir per tal d'omplir un esquema més o manco ja conegut.²⁶ El procediment de Llull és respondre a cada una de les 10 qüestions (regles) amb una columna de la taula, el que dóna 20 respostes per cada una i fa un total de 200 per al conjunt de la qüestió. Ara bé, aquest procediment introdueix una altra circumstància que agreuja el sentit de fragmentarietat de l'explicació, ja que les respostes queden

23 L'obra és presentada com un escrit que «segueix la manera e la doctrina de la *Art enuentia* abreuïadament». Aquesta redacció de l'Art havia estat feta a Montpeller l'any 1290, quan Ramon Llull, arran de les dificultats que havia topat a París per fer comprendre el seu sistema, en concep una versió més simplificada «propter fragilitatem humani intellectus» (*Vita coetanea* IV, 18, ed. H. HARADA, ROL VIII, 283). Seguiré el text català del ms. Londres, BL, Add. 16429 (XIV/XV) 4-315 (Cf. Base de Dades Ramon Llull http://orbita.bib.ub.edu/llull/bo.asp?bo=III_19 [Consulta: 2 octubre 2015]). La versió llatina d'aquesta obra fou editada amb el títol *Lectura super Artem inuentiam et Tabulam generalem* a MOG V, Int. v (359-716).

24 *Art de fer e sobre qüestions* és la primera obra que empra de manera sistemàtica les regles amb la seva formulació definitiva. *Ars inuentia ueritatis* (1290) havia incorporat deu regles a la mecànica de l'Art, cf. MOG V, Int. i, 37-65), però la seva nomenclatura i definició havia estat revisada ja en la *Taula general* (1293-1294) (Cf. ed. S. GALMÉS, ORL XVI, 337-355) i havia obtingut la seva formulació definitiva en l'*Arbre de filosofia desiderat* (1294) (Cf. ed. S. GALMÉS, ORL XVII, 423-439).

25 La taula és l'explicitació de les combinacions de la quarta figura de l'Art. Consta de 84 columnes que contenen 20 caselles cada una a partir de la combinació de tres lletres, atenent als diversos significats que pot tenir cada lletra segons l'abecedari artístic (cf. *Taula general*, ed. S. GALMÉS, ORL XVI, 356-379). Cf. A. BONNER, *L'Art i la Lògica de Ramon Llull. Manual d'ús*, Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears 2012, 159-169.

26 Aquesta consideració deriva de dues actituds que Ramon Llull afirma en repetides ocasions. Una és que la condició inicial de tota discussió és la pressuposició d'una creença, sigui de fe o simplement de possibilitat lògica. La segona es relaciona amb la intenció cronològicament primera de l'art, que és la reflexió sobre la fe pròpia, la comprensió de la pròpia fe, i de la qual s'hauran d'extreure les raons que es presentin als altres.

condicionades pels termes significats en les lletres de la casella i obliguen a suposar que la consideració d'altres columnes de la taula aportarien raons complementàries. Cal recordar, per tant, l'advertiment que *Ars generalis ultima* fa sobre la concatenació de les diferents columnes, de totes les columnes.²⁷

Tenint presents aquests advertiments proposam una lectura del text, per tal de recollir l'explicació de Llull sobre l'infern, però que també ens serveixi per a apropar-nos a la metodologia dels seus raonaments.

«Si és infern»

Per respondre a aquesta qüestió Ramon Llull escull la columna 10 de la taula, l'encapçalada per la combinació BDG.²⁸ Les lletres corresponen als següents principis: B és bondat i concordança; D és duració i contrarietat; G és voluntat i fi. El raonament és aquest:

«BDG. A ençercar si es infern consideram los significats de bondat, eternitat e uolentat segons lurs diffinicions, ço es a saber, que bona cosa es que la justicia de Deu, que es amable en euiternitat, haia subiect euiternal en lo qual pusca punir aquells qui han desamada la bondat de la sua eternitat e de la sua volentat. Es dochs [l'infern] significat en la bona amabilitat, que dita hauem, e en la durabilitat d aquella» (ms. 254r; MOG 293 [861]).

Per a entendre tot el que volen dir aquestes poques paraules caldrà fer més passes.

²⁷ «Quaelibet columna est applicabilis ad aliam. Sicut columna secunda, quae est applicabilis cum prima et cum tertia, eo quia continet de prima BC, et de tertia similiter; et sic de aliis, cum sint concatenatae ad inuicem. Et in isto passu cognoscit intellectus, quod omnes columnae possunt applicari ad eandem conclusionem. Et sic cognoscit se ualde generalem per ipsam applicationem, quae est ualde generalis». *Ars generalis ultima*, X.9, ed. A. MADRE, ROL XIV, 322.

²⁸ *Taula general*, ed. S. Galmés, ORL XVI, 360.

La primera és relativament simple. En efecte, la definició de Déu per les seves dignitats, que és el punt de partida de la reflexió, ens recorda que cada una de les quals té per fi (finalitat i compliment) que les altres puguin arribar també a la seva fi. Per exemple, la bondat assoleix el fi de la seva operació quan fa que la duració pugui arribar a assolir el seu fi, és a dir, durar en bondat. I a l'inrevés, la duració assoleix el seu fi quan fa que la bondat pugui arribar a assolir el seu fi, és a dir, que la bondat duri. De semblant manera la voluntat troba el seu fi en voler que la bondat duri i que la duració sigui bona.

La segona passa resulta més obscura. El text introdueix la justícia com a propietat de Déu, però a la llista de principis que ha presentat a l'inici de l'obra no hi figura. De fet, la justícia compareix com a dignitat en la primera redacció de l'Art, a *Ars compendiosa inueniendi ueritatem* i a l'Art *demonstrativa*, però desapareix en la reducció obrada a *Ars inuentiuua ueritatis*. Això implica que no tenim cap definició de la justícia com a dignitat.²⁹ De totes maneres en el *Liber de quattuordecim articulis fidei*, tracta de la justícia com a dignitat en diferents ocasions. Així, en provar l'existència de Déu com a «justícia suprema», addueix el fi de l'operació de la justícia envers les altres dignitats, dient:

«La bondat de la justícia consisteix en el fet que la justícia separa el mal del bé i assegura la concordança entre un bé i altre bé. La grandesa de la bondat és justícia, si la justícia separa la grandesa de la petitesa, tot unint un gran amb un altre gran. La bondat de l'eternitat existeix, si la justícia allunya de manera eternal l'etern del que ha estat començat, fent que un etern sia amb altre etern una mateixa essència i naturalesa. I el mateix se segueix amb les

²⁹ Sobre la introducció i el paper de les definicions en l'Art, cf. A. BONNER, *L'Art i la Lògica...*, 149-153.

altres dignitats.»³⁰

Podríem dir que la justícia és el principi (/dignitat) que assegura la integritat de l'acte que és propi de cada dignitat. La seva operació segueix de manera eminent dos altres principis del sistema artístic: reforça la concordança entre allò que és de la mateixa naturalesa i explicita la contrarietat entre les coses oposades.

Un poc més avant, en provar la realitat de les dignitats de Déu, resumeix el mateix argument: sense justícia els actes de les dignitats podrien anar en contra de les altres dignitats, seria impossible afirmar l'existència de Déu. A més, com indica en quasi totes les dignitats, cal considerar que les dignitats es manifesten també en l'acció de Déu envers les criatures. En el cas de la justícia la seva obra consisteix a assegurar que la separació entre bé i mal, i la contrarietat entre els oposats, es mantenen per sempre. Si això no era possible, l'operació dels principis de la realitat creada no tindria cap fi, no estarien ordenats, estarien condemnats a la *vacuitas finis*.

Ramon Llull no ho diu tan explícitament, però no per això resulta menys intel·ligible:

«A més, si en Déu no hi hagués justícia, és impossible que hi hagi resurrecció, glòria, pena i els segles sempiternals, sinó sols aquesta vida present en la que som. I si això fóra així, tot el que existeix, existeix debades i amb injúria.»³¹

Sense interrompre el fil, seria bo anotar el curs d'aquestes conclusions que extreu Ramon Llull. Bastin dues indicacions que tenen a veure amb el tema de l'infern. Per una part el manteniment de la contrarietat (o de les contrarietats)

30 Cf. *Liber de quattuordecim articulis fidei*, MOG II, Int. ii, 29 (449). Per a la traducció hem corregit el text en base al ms. Venècia, Marciana, Lat VI, 200 [=2757], reproduït a la col·lecció digital del Raimundus-Lullus-Institut de Freiburg < http://freimore.uni-freiburg.de/receive/DocPortal_document_10681 >.

31 Ibid. 42 (462).

esdevindrà la definició de l'infern mateix i, per l'altra, la pena es definirà com a consciència de la perpetuïtat d'aquesta contrarietat.

Abans, però, és just fer una pregunta: com mantenir aquesta argumentació quan la justícia ja no és comptada entre les dignitats?

La resposta, la podem formular a partir de l'*Ars compendiosa Dei*. En aquest text Ramon Llull segueix la llista de devuit principis, tal com queda establert a l'*Ars generalis ultima*. La investigació sobre Déu s'estén al llarg de 17 capítols que tracten de 17 temes (*subiecta*) o principis (*principia*). La majoria són propietats de Déu (*necessitas, essentia, natura, unitas, infinitas...*), mentre d'altres són termes tècnics de l'Art, com *comparatio, applicatio, quaestio*. Entre les primeres, hi trobam *iustitia*.

La definició de justícia, com les de les altres, correspon a la forma típica, d'aire tautològic, que Ramon Llull havia introduït com a millor definició i que es fa per l'acte d'allò que és definit. De manera que llegim aquesta definició: «Iustitia est ens, iudicare cuius est actus eius.»³²

En la distinció corresponent trobam indicacions més clarificadores. Així, per exemple, es diu que la justícia divina consisteix en l'orde dels actes de les dignitats, de forma que es pot dir que Déu «s'ordena amb ella per tal que operi intrínsecament» conforme a la bondat.³³ O amb una expressió equivalent, la justícia divina es pot definir com «intrínsec orde diví».³⁴ És per això que l'afirmació de la justícia en Déu es pot emprar com un bon argument a favor de la Trinitat, si no es vol pensar que és una perfecció «buida i ociosa».³⁵

Amb aquest aclariment sobre la justícia de Déu podem

32 *Ars compendiosa Dei*, II, ed. M. BAUZÀ, ROL XIII, 27.

33 «Verumtamen quia [Deus] est conuersus cum sua iustitia, ordinat se cum ipsa, quod agat intrinsece tantum necessarie, quantum est bonus; et essentialiter, quantum est magnus...». *Ibid.* XXIII, 2, 143

34 «Quid est iustitia Dei? Et respondendum est, quod est intrinsecus ordo diuinus, ab omni iniuria et inordinatione disparatus». *Ibid.*

35 «Et in isto passu datur doctrina ad probandum diuinam trinitatem, sine qua iustitia Dei esset uacua et otiosa quoad suam simplicitatem, infinitatem et aeternitatem». *Ibid.* 142.

retornar al text comentat i cercar de precisar com aquesta justícia és raó «que hi hagi resurrecció, glòria, pena i els segles sempiternals».

Espigolant entre les nombroses pàgines que Ramon Llull dedica a aquests temes dels novíssims, podem resumir-ho retornant a les tesis centrals que ja hem vist: l'orde de l'acció divina ha creat l'home perquè entengui i estimi Déu i la justícia vetlla sobre el compliment d'aquest manament. Ara bé, l'objecte de l'acte humà és etern i ultrapassa la limitació temporal, de forma que és necessari que el subjecte pugui disposar d'un temps etern (eviternitat).³⁶ La resurrecció és la condició necessària perquè el manament de conèixer i estimar Déu pugui ser de veres la plenitud de l'home, ja que és la visió de Déu el que realitza amb tota perfecció allò que mana el precepte. Com també és la condició perquè l'incompliment del precepte no pugui romandre com una actitud purament accidental i aliena, sense repercussió, a la fi de l'home. I correspon a la justícia vetllar per la realització d'aquesta condició.³⁷

En el cas de la condemna, l'acció de la justícia es presenta com a execució de la *uindicatio*. En realitat són totes les dignitats les que reclamen contra aquella conducta, el pecat, que impedeix el seu correcte desplegament, però sembla que és la justícia qui ho du a terme segons la *condamnatio* emesa en el judici.³⁸

D'aquesta manera «la amabilitat de la justícia» és la primera raó de l'existència de l'infern.

El subjecte sobre qui s'exerceix la justícia, condemnatòria en aquest cas, són «aquells qui han desamada la bondat de la sua eternitat e de la sua volentat». El primer que ens

36 «Omne illud, quod propter infinitum et aeternum est creatum et agit contra infinitum et aeternum, est ad aeternam poenam iudicabile». *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes*, VI, B, ed. J. GAYÀ, ROL XX, 483.

37 «Omne illud, per quod iustitia Dei distat ab otiositate, est necessarium; ergo hominem iudicari in perpetuum est necessarium». *Ibid.* 484.

38 Cf. *Ars compendiosa Dei*, 164-169.

diuen aquestes paraules és que són dignes de condemna aquells que, sigui de la forma que sigui, pensen o obren en contra de les dignitats de Déu i dels principis de l'orde del món. Els tres termes (bondat, eternitat, voler) són els de la casella de la taula (BDG) que guia la reflexió i hi són inclosos tots els altres principis. Les 19 raons següents, seguint les combinacions de la columna de la taula segons el desplaçament de la t,³⁹ serviran per a reflexionar sobre aspectes més particulars dels tres principis elegits.

Com a mostra d'aquest procediment, podem citar l'argument que figura en el dotzè lloc:

«DGtG. La fi per que Deus ha creat home es amable en euiternitat per la diuina volentat. E aquells qui son contra la fi per que son creats, son ayrables en euiternitat per la diuina volentat. E en axi es infern esser significat, per ço que la volentat de Deu am la fi per la qual ha creat home e ponesca aquells qui son contra la fi de son amar». (ms. 254v-255r; MOG 293-294 [861-862]).

L'argument pren com a premissa la lectura més aparent de la combinació, és a dir, l'eterna (D) voluntat (G) de Déu té per objecte el fi (tG) de la creació. Afirmació que implica, evidentment, que Déu creà l'home per a un fi determinat i que no podrà contradir mai aquesta decisió presa. Podríem afegir que aquest fi de la creació no és altre que la manifestació de les dignitats, d'on deriva que el fi de l'home és conèixer, estimar i viure segons virtut aquesta manifestació de les dignitats. L'home que actua d'aquesta manera és objecte de l'amor de Déu, «es amable». En conseqüència, el qui fa el contrari no pot ser objecte de la bondat, és «ayrable» i mereixedor de

³⁹ La introducció d'una «t» serveix per a indicar que les lletres a continuació s'han de prendre de la figura T, com, per exemple, en BDtB la B després de la t s'ha de llegir «diferència», no «bondat».

càstig.

Els termes usats, però, contenen una referència que cal fer notar. Es parla d'allò que és «amable» per part de Déu i d'allò que és «ayrable» (*odibilis*). Segons la doctrina comuna sols Déu mateix pot ser objecte del seu acte, en aquest cas estimar.⁴⁰ Traduït en termes del llenguatge correlatiu de Llull, sols Déu mateix és el terme (amable) de l'acció (amar) de la dignitat divina (amor). En aquest sentit, la fi del món, que ell mateix determinà en la creació, és amable. I, de manera semblant, aquells qui convenen en estimar aquell fi, seran també «amables». Ara bé, aquells qui van contra aquest fi, poden ser «amables»? La resposta, seguint l'Art, recorre primer a un altre terme tècnic, el de «contrarietat», que junt amb diferència i concordança forma el primer triangle de la figura T. Per aquesta primera correspondència se suggereix el terme contrari a «amable», que el text català posa com «ayrable» i en el corresponent llatí és *odibilis*.

En realitat, però, allò «ayrable» no pot ser considerat objecte de l'acte de cap dignitat, en aquest cas de la voluntat. Curiosament la possible resposta no és altra que recórrer de bell nou a justícia, tal com es desprèn de l'argument anterior:

«DGtD. En axi con se pertany a la diuina volentat amar en si mateix durar d amatiu, amable e amar, e en axi se pertany a la justicia de Deu que ponesca aquells en euiternitat qui contradien a la volentat de Deu...» (ms. 254v; MOG 293 [861]).

D'una manera o de l'altra, els arguments tenen com a centre el fi de la creació i l'actitud d'aquells qui obren en contra o al marge. A la justícia correspon regular l'orde correcte i castigar aquells que hi van en contra.

⁴⁰ Enric de Gant escriu: Deus «non potest intendere nisi bonum simpliciter, quod ipse est, et quodcumque aliud in quantum ad ipsum ordinabile est». *Quodlibet* V, q. 5, ed. I. BADIUS, f. 159v.

Si podem donar per bo el resultat de la lectura i apuntam que per a Ramon Llull una bona definició de l'infern és la privació de fi, caldria completar-ho amb una comparació amb el que afirmen els teòlegs del seu temps. No és, per cert, una tasca fàcil. Per moltes raons. No sols perquè de la part de Ramon Llull no coneixem les seves fonts d'informació, sinó també perquè encara no coneixem ben bé quina era en realitat la teologia corrent els anys 80-90 del segle XIII, després dels grans mestres i abans de la consolidació d'escoles. I particularment perquè menys clar és quina teologia s'ensenyava fora de les universitats, és a dir en els múltiples *studia* de les províncies, com per exemple a Montpeller o Barcelona.

Sense arribar, per tant, a aquests detalls, sí que podem fer algunes referències generals. Per començar podem dir que la definició de la *beatitudo* celestial inclou fonamentalment el compliment del fi. La benaurança és precisament la delectació en el fi aconseguit. Així ho diu sant Tomàs⁴¹ i ho recull sant Bonaventura.⁴² A l'inrevés, per tant, s'ha de pensar que l'estat contrari, és a dir, l'infern, comporta principalment la privació d'aquest fi. És una reflexió, però, que no s'explicita en parlar de l'infern. La qual cosa no vol dir que es passi de tot per alt. Així, sant Tomàs, en parlar de la necessitat de càstig per als pecats greus, és a dir, aquells que van contra el fi últim de l'home, afirma: «Privatio ergo huiusmodi finis oportet quod sit poena post hanc vitam.»⁴³ I el mateix pensament compareix altres vegades en parlar del mal, quan diu: «Privatio finis est poena, quae dicitur carentia visionis divinae.»⁴⁴

Podem dir, per això, que Ramon Llull reprèn un tema

41 «Quietatio ipsius [uoluntatis] in fine, quod potest dici delectatio». *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 2. En descriure el desig de l'ànima separada utilitza l'expressió «ut in fine adepto quiescat». *Summa contra gentiles*, IV, 95, 5.

42 «Beatitudo est finis satians nostrum appetitum». *Comm. in Sententias*, IV, d. 49, q. 1.

43 *Summa contra gentiles*, III, 144, 2.

44 *Quaestiones disp. de malo*, q. 1, a. 5 arg. 4. L'afirmació correspon a la premissa de l'argument i és represa afirmativament en el cos de l'article.

més o manco comú, però que, emmarcat en el seu sistema general, és a dir, en la centralitat i objectivitat de l'orde al fi últim, és revestit d'una major força argumentativa fins a valer com a definició de l'infern.

Conclusió

Hem dedicat aquesta nota a un tema que hom pot considerar marginal dins el conjunt de la Teologia, però molt present dins la vivència religiosa, almanco en l'Edat Mitjana. Un tema propici per a un imaginari popular on el record dels avantpassats difunts obligava socialment i religiosa.

La lectura just encetada dels textos de Ramon Llull sobre el tema, ens ajuda a avaluar el seu posicionament envers una fe purificada per la reflexió. És un dels motius centrals del seu pensament: comprendre la pròpia fe. Amb una intenció ben concreta: adquirir un bagatge de raonaments que facilitaran la propagació de la fe vertadera tant en el vessant renovador de la formació dels creients, com en el de la predicació als fidels d'altres religions.

Aquest programa, tal com el du a terme mestre Ramon, comporta un coneixement de la teologia del seu temps i la seva traducció al vocabulari i a la sistemàtica de l'Art.

G. W. F. HEGEL I RAMON LLULL

Gabriel Amengual Coll

Hegel certament no fou un lul·lista, i és ben lluny de les meves intencions intentar convertir-l'hi, puix seria de tot punt una cosa completament inversemblant i increïble per a qualsevol, per poc que els conegui a tots dos. El fet, però, és que, com sol passar amb qualsevol gran sistema o pensador d'una certa profunditat, com són sens dubte ambdós autors, no resulta difícil d'assenyalar certes línies de fons que presenten afinitats i paral·lelismes. I això és el que m'agradaria indicar. Abans, però, em propòs de donar compte de les referències explícites que Hegel fa a Llull en la seva obra, això ens permetrà de dibuixar la imatge que Hegel tenia de Llull; en un segon pas examinarem si, al marge d'aquestes referències i de la imatge que en resulta, podem esbrinar unes afinitats i uns paral·lelismes que deriven de llur obra globalment considerada.

1. Llull en l'obra hegeliana

A dos llocs de l'obra hegeliana surt el nom de Ramon Llull, en la seva versió llatina, *Raimundus Lullus*, i amb el títol de *Doctor illuminatus*:¹ a les *Lliçons sobre Història de la Filosofia*,²

1 Aquesta denominació és presa de Thaddäus Anselm RIXNER, *Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen*, Sulzbach 3 vols.: 1, 1822, vols. 2-3, 1823. Rixner és tingut per un historiador de la filosofia de tendència schellingiana (vegeu Lutz GELDSETZER, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*, Meisenheim a. G.: Hain 1968, pàg. 93). La referència a Llull al vol. 2, pàg. 126. A Llull li dedica el capítol 61, amb el títol de «Raymundus Lullus, Doctor Illuminatus», on també l'anomena «Doctor illuminatissimus et magnus inventor artis».

2 HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: Werke in zwanzig Bänden* (TWH). Auf der Grundlage der 'Werke' von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, hrsg. v. Eva Moldenhauer i Karl Markus Michel. 20 vols. Frankfurt/M: Suhrkamp 1970, vol. XIX, pp. 585-587. Hi ha una versió castellana però d'una altra edició de les lliçons: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. de Wenceslao Roces. México: FCE 1977, 3 vols., l'exposició de Llull es troba al vol. III, pàg. 149 seg., en el darrer capítol del pensament medieval, el dedicat als «místics»: Joan de Charlier, Raimon de Sabiude i Roger Bacon.

i a la *Ciència de la Lògica*;³ la primera és una obra històrica, encara que amb un enfocament que li dona una orientació clarament sistemàtica;⁴ l'altra és l'obra més important de Hegel, és el cor del sistema, és el seu tractat del mètode i alhora la seva metafísica. Si hem de seguir l'ordre cronològic d'aquestes obres, hem de començar per la *Ciència de la Lògica*.

1.1. Llull en la lògica hegeliana

A la *Ciència de la Lògica* Hegel fa esment de Llull en l'exposició de Leibniz, un gran lul·lista que Hegel coneixia bé i que fins i tot es pot considerar com un precursor i model del seu propi plantejament filosòfic, en allò que constitueix el programa de tot el sistema: «Pensar el vertader no com a substància, sinó igualment com a subjecte.»⁵ En aquest cas, però, les referències a Leibniz i a Llull seran totalment crítiques.

L'esment a Llull es fa dins la lògica subjectiva, la lògica del concepte, en una nota sobre «la consideració habitual del sil·logisme», que ve després del primer capítol sobre el sil·logisme, dedicat al sil·logisme de l'existència.⁶ La nota és una crítica a la concepció formal del sil·logisme, puix el converteix en un «procediment mecànic», un «càlcul combinatori» que no diu res sobre l'objecte de què es tracta, no aporta res al concepte. En aquest context addueix la teoria sil·logística leibniziana per a criticar-la, per haver

3 HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Band: Die Subjektive Logik (1816). Hrsg. v. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke: *Gesammelte Werke* (GW). Im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. v. der Rheinischwestfälischen Akademie der Wissenschaften, unter der Leitung v. Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner 1981 (Bd. XII), pàg. 109; vers. cast.: *Ciència de la lògica*. Traducció de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Prólogo de R. Mondolfo, Buenos Aires: Solar 1982, 2 vols., vol. II, pàg. 383 seg. (TWH VI, pp. 378s.).

4 Sobre la concepció hegeliana de la història de la filosofia em permet de remetre a Gabriel AMENGUAL, «La filosofia una en las múltiples filosofías a través de la historia. La concepción hegeliana de la historia de la filosofía», *Taula. Quadern de pensament* 45 (2013) 219-250.

5 HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (GW IX), p. 18, vers. cat. de Joan Leita: *Fenomenologia de l'esperit*, 2 vols. (Col. Textos Filosòfics, 35), Barcelona: Laia 1985 vol. I, pàg. 60.

6 HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (GW XII), pp. 106-110; vers. cast.: *Ciència de la lògica*, vol. II, pàg. 379-385.

«sotmès el sil·logisme al càlcul combinatori». En aquesta crítica a Leibniz hi afegeix la crítica a Ramon Llull: «Aquesta aplicació leibniziana del càlcul combinatori al sil·logisme i a les vinculacions d'altres conceptes, no es diferenciava de la desacreditada *art* de Llull, sinó perquè era més metòdica respecte del nombre, però resultava tan mancada de sentit com aquella.»⁷

Això ja ens mostra que l'interès de Hegel per Llull rau en la relació que hi ha entre la lògica hegeliana i l'art lul·liana, i en segon lloc que en té coneixença indirecta, a través de les referències de Leibniz. La crítica se centra en el caràcter «mecànic», de mer procediment i càlcul combinatori, que té esment de la quantitat (particularitat, universalitat, etc.), però no de les determinacions qualitatives del concepte; no diu res sobre què és el concepte.

1.2. Llull en la història de la filosofia

En general podem partir del fet que Hegel no va conèixer Llull, ni tan sols fou un bon coneixedor del pensament medieval. La hegeliana història de la filosofia té com una de les seves peculiaritats que, sobretot vista des dels coneixements actuals, és enormement desproporcionada. Dels tres volums de les seves *Lliçons sobre Història de la Filosofia*, es pot dir que dos estan dedicats a la filosofia antiga (tenint en compte, de tota manera, que el primer volum comença amb una considerable introducció sobre el concepte d'història de la filosofia),⁸ especialment la grega, i entre els pensadors grecs els que se'n duen la part del lleó són Plató i Aristòtil. La filosofia medieval ve a ser un apèndix a la filosofia antiga; de fet és el darrer capítol del segon volum. De les 1.726 planes

⁷ HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II (GW XII), 109; vers. cast., vol. II, 383 seg.

⁸ D'aquesta introducció hi ha una edició a part: HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. J. Hoffmeister, 3. gekürzte Aufl., besorgt v. Fr. Nicolin, Hamburg: Meiner 1966; vers. cast. d'E. Terrón: *Introducción a la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Aguilar 1980, encara que és traducció d'una edició anterior.

que omplen aquestes lliçons, només 107 tracten de la filosofia medieval. Atesa aquesta escassetat, es fa més comprensible que només en dediqui 2 a Ramon Llull (a les quals cal afegir-n'hi dues més); en qualsevol cas, en total és ben poca cosa.

A l'hora de comptar les planes, la cosa es complica quan prenem la nova edició d'aquestes lliçons, que no són un text compost pels editors sobre la base dels apunts de diversos cursos (com eren les edicions anteriors), sinó només sobre els apunts d'un sol curs, el del semestre d'hivern 1825-26. En aquesta edició aparentment sembla més escandalosa la desproporció entre l'espai dedicat a la filosofia medieval i en aquesta a Llull i el conjunt de la Història de la Filosofia, ja que dels quatre volums dedicats al conjunt de la història només el primer capítol del darrer volum es dedica a la filosofia medieval, 70 planes en total.⁹ Dic que aparentment és més escandalosa, tenint en compte els quatre volums, però de fet l'edició s'ha vist ampliada no per un més extens text de les lliçons, sinó per les notes dels editors. La peculiaritat d'aquesta edició, pel que fa a Llull, és que no hi té un capítol propi, sinó que és inclòs dins un capítol titulat «Individus especials», on hi és tractat juntament amb Jeroni Cardanus, Thomas Campanella, Lucili Cèsar Vanini i Giordano Bruno (per tant, ja dins el Renaixement), d'aquest darrer en destaca «els seus pensaments filosòfics», «en conjunt la seva filosofia és espinozisme», i «la seva art lul·liana».¹⁰

Es pot assegurar que Hegel no llegí cap escrit de Llull, les informacions li arribaren, a més de Leibniz, per una part, d'un altre famós lul·lista i que Hegel apreciava moltíssim, com és Giordano Bruno i, per altra part, de les grans històries de la filosofia del moment que Hegel utilitza

9 HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. v. Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Teil 4: *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 9), Hamburg: Meiner 1986 pàg. 1-70.

10 HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, pàg. 52. Aquesta connexió, a més de dir-nos una vegada més què en valora Hegel de Llull, ens indica quina fou la seva font. Sobre Llull, pàg. 54-57.

i li serveixen de guia i font de coneixements tant biogràfics com filosòfics, com són les de Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819)¹¹ i Thaddäus Anselm Rixner (1766-1838), que es poden considerar les primeres grans històries de la filosofia, matèria que rebrà precisament de Hegel un gran impuls, tant pel que fa a l'estudi dels autors i llurs obres, com pel lloc que li dóna dins el conjunt de la filosofia.

Pel que fa a Bruno com a font de coneixement lul·lià per a Hegel, en la seva exposició hi inclou una referència extensa (relativament) a l'art lul·liana, que són les planes que s'han d'afegir a l'exposició directament dedicada a Llull. De Bruno cita les obres lul·listes i alguna potser que hagi estat font de coneixements per a ell, atès que cita explícitament *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* (Paris 1582).

I què en diu de Ramon Llull en aquestes lliçons? Comença amb unes breus indicacions biogràfiques, que es prenen d'un dels manuals d'història de la filosofia més importants d'aquell temps, el de Tennemann, ocasionalment també de Rixner.¹² Els trets personals de Llull són molt tòpics: era un d'aquests homes excèntrics i impulsius, tenia forta afecció a l'alquímia i un gran entusiasme per la ciència, així com també una imaginació fogosa i inquieta; portà una joventut dissipada, es convertí, es retirà, tingué visions i es dedicà a la difusió del cristianisme, viatjant per Àfrica i Àsia¹³ i per Europa visitant papes i reis en recerca de llur recolzament als propis projectes; va sofrir molt en l'exercici de la seva missió, per dues vegades va haver de ser alliberat de la presó per comerciants genovesos; visqué llargament a París; escriví unes quatre-centes obres.

11 Wilhelm Gottlieb TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1798-1881, 11 toms en 12 vols., ref. vol. 8/2. Sobre aquest autor vegeu GELDSETZER, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*, pàg. 35-40; Lucien BRAUN, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris: Ophrys 1973, pàg. 240-249.

12 Un resum del que aquests manuals diuen es troba a HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, pàg. 246 seg.

13 Àsia només es pot referir a Xipre, Àsia menor i Jerusalem. La informació, Hegel la pren de TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, vol. VIII/2, pàg. 831 seg.

Pel que fa al pensament lul·lià es limita a fer esment de la lògica lul·liana, certament el que més li podia interessar i l'únic que en coneix. La font de coneixement de l'art lul·liana sembla ser Tennemann, a més de les referències que trobàs a Bruno i a Leibniz.¹⁴ «La seva art es refereix al pensar. Més en concret l'aspiració fonamental d'aquest home era l'enumeració i l'ordenació de totes les determinacions conceptuais, les categories pures, en les quals hi cauen tots els objectes, i així poder-los determinar per tal de poder indicar fàcilment de tot objecte els conceptes pertinents.»¹⁵

L'art, la descriu com una combinació de figures que es giren en un cercle i alhora connecten diferents determinacions del pensar. L'art és una exposició amb pretensió d'exhaustivitat o totalitat. Una part del cercle és immòbil i l'altra en moviment. El formen sis cercles, dos dels quals indiquen els subjectes, tres els predicats i el sisè les possibles preguntes. Cada classe té nou determinacions, designades amb les lletres B C D E F G H I J; d'aquesta manera obté nou predicats absoluts, nou de relatius, nou preguntes, nou substàncies, nou accidents, nou criteris morals i nou vicis.

Segurament el judici general de Hegel sobre Lull i la seva art, el diu amb una expressió: fou un pensador sistemàtic, però encara mecànic. La primera qualificació és positiva, en aquest sentit Hegel el podia considerar com un precursor de la seva filosofia, que té com a tret essencial el caràcter sistemàtic; la segona és negativa, la qual mostra la insuficiència del desenvolupament de l'art respecte de la lògica hegeliana, tal com hem vist en l'esment de en fa a la *Ciència de la Lògica*, posant-lo en la mateixa línia que Leibniz. Aquesta insuficiència es fa encara més gran per a Hegel,

14 TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, vol. VIII/2, pp. 834-836. Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 4: *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, pàg. 247.

15 HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: TWH, vol. XIX, pàg. 585 seg.

perquè, tal com explica en l'exposició sobre Bruno,¹⁶ entén l'art no tant com a lògica de descobriment i fonamentació, sinó com a art mnemotècnica.

2. Paral·lelismes entre l'obra lul·liana i la hegeliana

A l'hora d'assenyalar paral·lelismes o afinitats, convé tenir presents els punts decisius de l'obra hegeliana. De Hegel es pot dir que tota la seva obra es troba en quatre llibres: la *Fenomenologia de l'esperit* (1807), la *Ciència de la Lògica* (1812-13/32 i 1816), l'*Enciclopèdia de les Ciències Filosòfiques* (1817, 1827, 1830) i els *Fonaments de la Filosofia del Dret* (1820), i encara essent aquestes dues darreres manuals per a l'ús dels alumnes, tot i que l'*Enciclopèdia* té la importància de presentar l'esbós de tot el sistema, es pot dir que la filosofia hegeliana és continguda en dues obres, la *Fenomenologia de l'esperit* i la *Ciència de la Lògica*. Doncs bé, aquestes dues obres precisament ofereixen perspectives que en el fons conflueixen en visions de fons de Llull. Mirem d'esbrinar aquests paral·lelismes.

2.1. La *Fenomenologia de l'esperit* i el *Llibre d'Evast e Blanquerna*

La *Fenomenologia de l'esperit* és definida pel seu autor com la «ciència de l'experiència de la consciència» i es proposa exposar «com el camí de la consciència natural que arriba fins al saber veritable o bé com el camí de l'ànima que recorre la sèrie de les seves configuracions com estacions preestablertes en aquella per la seva pròpia naturalesa, de manera que es purifica i s'enlaira fins a l'esperit tot assolint mitjançant l'experiència completa de si mateixa el coneixement d'allò que és en si mateixa.»¹⁷ El seu contingut és, per tant, «la sèrie de les seves

¹⁶ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: TWH, vol. XX, pàg. 31-33.

¹⁷ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (GW IX), pàg. 55, vers. cat. vol. I, pàg. 111.

configuracions que la consciència va recorrent per aquest camí [, que] constitueix més tost la història desenvolupada de la formació de la consciència mateixa cap a la ciència.»¹⁸ La *Fenomenologia* exposa una història transcendental (com ja havia fet Fichte), la de la consciència, però també la història viscuda, amb les seves diferents etapes que han anat configurant la consciència de la nostra cultura. Tota aquesta història desemboca a fer una lectura conceptual de la història, a portar a concepte la història, a arribar a una història conceptualada, la qual cosa serà el «saber absolut.»

En aquest sentit la *Fenomenologia* ha estat definida com a *Bildungsroman*, com a novel·la de formació,¹⁹ essent l'exemple típic d'aquest gènere literari la novel·la de Goethe *Anys d'aprenentatge de Wilhelm Meister*.²⁰ Sota aquest punt de vista no resulta difícil establir un paral·lelisme amb l'obra lul·liana *Llibre de Evast e Blanquerna*, puix ambdues obres poden entendre's com a *Bildungsroman*. De fet *Llibre de Evast e Blanquerna* (1283-85) és «el primer assaig de novel·la biogràfica i social en les literatures d'Occident».²¹ En ambdues el protagonista va passant per diverses etapes, les quals tenen totes elles un cert caire prototípic, i alhora va evolucionant i es va formant. I ambdues culminen en el saber absolut, que es resol en la reassumpció del saber fenomenològic, experiencial, assolint el concepte; en el cas de Lluïl en la contemplació, que s'exposa en el capítol «de vida ermitana» i el consegüent «Llibre de Amich e Amat», després del llarg procés de recerca de Déu i servei; en Hegel en «El saber absolut», el capítol que clou l'obra.

18 HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (GW IX), pàg. 56, vers. cat. vol. I, pàg. 112.

19 Jean HYPPOLITE, *Génesis y estructura de la 'Fenomenología del espíritu' de Hegel* (1946). Barcelona: Península 1973, pàg. 13-21,

20 Edició catalana: Barcelona: Edicions 62, 1985 (Les millors obres de la Literatura Universal, 41).

21 Salvador GALMÉS, «Notícia preliminar» a: Ramon LLULL, *Llibre de Evast e Blanquerna*. A cura de Mn. Salvador Galmés. Barcelona: Barcino 1935, vol. 1, pàg. 5-16, cita pàg. 5.

2.2. Paral·lelisme entre l'Art lul·liana i la Ciència de la Lògica hegeliana

Ja hem vist que Hegel més aviat marca distàncies respecte del projecte lul·lià de l'art, essent nogensmenys aquesta obra el punt del seu interès. Malgrat les distàncies, que són innegables, segurament és possible una consideració més acurada i propera que la que en té Hegel. En efecte, assolint el saber absolut o la contemplació ambdós autors aconseguen moure's en el nivell del concepte, de manera que poden desenvolupar una lògica que és alhora una metafísica. D'aquí doncs arranca tant la teoria dels correlatius lul·liana com la lògica hegeliana. Aquest és el paral·lelisme més sorprenent entre ambdues filosofies, que, en aquest sentit, s'ha de dir que ambdues són especulatives.

Hegel pensa la lògica no com un tractat de la relació entre els conceptes segons la seva dimensió (universal, particular, singular) i les relacions que l'enteniment, és a dir, des de fora (no des de la consideració del seu concepte), estableix entre aquells, fent abstracció de les coses i llurs propietats, com ho fa la lògica normal, que ell qualifica d'abstracta o formal. Ja Kant, amb la seva lògica transcendental, havia anat més enllà de la lògica formal; dedueix les categories a partir dels actes de l'enteniment, de manera que aquests configuren les coses; constata que la nostra concepció de les coses les modula, les constitueix. Continua essent lògica, perquè tracta dels actes de l'enteniment i llur rigor, però ja ens diu qualque cosa sobre les coses. La lògica hegeliana no sols assumeix el paper actiu de la raó, sinó que intenta superar la separació entre raó i realitat. També la lògica continua essent tractat del correcte ús de l'enteniment, tractat del mètode, però aquest és entès com «la consciència relativa a la forma de l'automoviment interior de la lògica».²² Gràcies a la superació entre consciència

²² HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Erster Band: Die Objektive Logik (1812-1813) (GW XI), p. 24; vers. cast.: *Ciència de la lògica*. I. La Lògica objectiva 1. El ser (1812), 2. La doctrina de la essència (1813). Edició y traducción de Félix Duque. Madrid: Abada 2011, pàg. 202.

i objecte, pensament i realitat, la lògica és també metafísica. La lògica és l'intent de dir com són les coses no des de fora, des de l'exterior d'elles, sinó exposant «el curs de la cosa mateixa», de manera que «aquest mètode no és gens distint del seu objecte i contingut, puix és el contingut en si, la dialèctica que el contingut inclou en si mateix.»²³

També a Llull la combinació de les propietats, que proposa la seva art, no és només una combinació de paraules, ni tan sols una combinació formal, és a dir, segons la forma dels conceptes (universal, particular, singular), segons la seva universalitat o particularitat, sinó de realitats,²⁴ en aquest sentit no és purament mecànica, malgrat la crítica de Hegel en aquest sentit, sense que això permeti una identificació d'ambdós plantejaments.

És més, els paral·lelismes entre ambdós es poden establir, perquè tenen un rerefons comú: la teoria platònica de les idees, certament amb profundes modificacions.²⁵ Tant a Hegel com a Llull, la idea no és només el paradigma, l'essència de les coses, sinó que és, a més, l'energia, l'*energeia*, l'acte que fa que les coses siguin. No hi ha sols contrast entre les idees i la realitat (essent aquesta només ombra de la realitat pròpiament dita que són les idees, com a Plató), sinó una compenetració, ja que la realitat és generada per l'*energeia* de les idees, del concepte. En Llull aquesta *energeia* es fa manifesta en les qualitats o dignitats divines que són actives: Déu és justícia i justifica, fa justs, la bondat bonifica, i així totes les altres.

Les dignitats, propietats, atributs, principis o «virtuts», «són la manera que té l'enteniment humà d'aproximar-se als

23 HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Erster Band: Die Objektive Logik (1812-1813) (GW XI), pàg. 25; vers. cast.: *Ciencia de la lógica*. 1. La Lógica objetiva 1. El ser (1812), 2. La doctrina de la esencia (1813). Edición y traducción de Félix Duque. Madrid: Abada 2011, pàg. 203.

24 L'estudi clàssic sobre la qüestió i que la posa com a central del pensament lul·lià és Jordi GAYÀ, *La teoria lul·liana de los correlativos. Historia de su formación conceptual*, Palma de Mallorca 1979. Per a una exposició general del pensament de Llull, vegeu Jordi GAYÀ, *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione*. Milà: Jaca Book 2002.

25 Joan ANDREU ALCINA, *Ramon Llull y el pensamiento transcendental como vía de acceso a la trascendencia*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 2012.

diferents matisos que constitueixen el ser de Déu.»²⁶ Però no es tracta d'un mer conjunt o aglomerat de propietats, sinó que tenen un fil que les sistematitza, d'aquí que el terme que preval sigui el de dignitat. Les dignitats són «autèntics principis del ser i del conèixer. Des de la perspectiva del ser, les dignitats són perfeccions reals realitzades en grau eminent en Déu i en grau relatiu en la resta de les criatures. Des de la perspectiva del coneixement, les dignitats són els principis primers que permeten la intel·lecció de les raons necessàries que expliquen l'abast i el significat de l'estructura ontològica de Déu i el seu caràcter eminent».²⁷ Les dignitats són, per tant, conceptes transcendents que permeten el coneixement perquè són les que fan possible i real el concepte.²⁸ Les dignitats com a conceptes transcendents «permeten plantejar cognoscitivament les relacions de fonamentació de Déu respecte del món. En les criatures les dignitats creades es distingeixen realment entre elles. En Déu, les dignitats coincideixen entre elles i es fonen en la seva mateixa essència. En definitiva, des de la perspectiva de Ramon Llull Déu és el ser, les dignitats del qual s'identifiquen».²⁹

A partir d'aquesta visió logicometafísica es comprèn que es pugui parlar de «raons necessàries».³⁰ Ambdós parlen de raons necessàries, que, a Hegel, són les raons que es desprenen del concepte; no es tracta d'una necessitat exterior que la raó humana imposi a Déu o a la realitat, sinó de copsar la lògica interna de la revelació i de la manera d'actuar de Déu i de la realitat. Tant per a Llull com per a Hegel és també una afirmació de la raonabilitat de les proposicions, de llur manca d'arbitrarietat i de llur capacitat comunicativa universal.

26 Joan ANDREU ALCINA, *Ramon Llull*, pàg. 158.

27 Joan ANDREU ALCINA, *Ramon Llull*, pàg. 159.

28 Joan ANDREU ALCINA, *Ramon Llull*, pàg. 159-168.

29 Joan ANDREU ALCINA, *Ramon Llull*, pàg. 160.

30 Joan ANDREU ALCINA, *Ramon Llull*, pàg. 105-117.

2.3. Paral·lelisme entre les respectives visions polítiques

Ambdós tenen una visió cosmopolita amb accents diferents. A l'hora d'exposar l'ètica (moral i política) i la filosofia de la història, Hegel, conscient de la realitat moderna de l'Estat nacional, en termes generals es pot dir que és nacionalista (cosa que no té res a veure amb els suposats prussianisme i estatalisme que tantes vegades se li han retret); fins i tot critica com una il·lusió la proposta kantiana de la federació d'estats o nacions. Una tal federació suposaria que hi ha (o que es crea) un «pretor» sobre els Estats sobirans, la qual cosa és una contradicció. La seva proposta és l'Estat nacional modern, postrevolucionari, creat per Napoleó. En canvi, creu que s'està creant una societat civil cosmopolita gràcies al comerç, el qual ajuda al desenvolupament del dret, la pau, l'intercanvi de tota mena.

Llull, en canvi, en una visió més ecumènica del món, inspirada en la idea de cristiandat, és més cosmopolita, malgrat que el cosmopolitisme sigui una realitat a aconseguir mitjançant el reconeixement de les diferències i la consecució de la reconciliació sobre la base del diàleg i la raó. Com se sap, és un aferrissat defensor del diàleg, perquè creu que els humans es poden entendre argumentant, gràcies a la força de les raons, encara que pertanyin a tradicions culturals i religioses distintes.

La coincidència vindria en el fet que ambdós són conscients que aquest ideal de pau i llibertat ha estat possibilitat pel cristianisme. Per a Hegel el cristianisme és la religió de la llibertat, atès que per aquell ha vingut al món la idea de la llibertat, que encara no coneixien ni els grecs. El cristianisme introduí la idea de llibertat afirmant que tot individu humà, només pel fet de ser tal, és objecte de l'amor de Déu, de manera que era constituït persona no per la concessió d'algun privilegi, sinó per ell mateix; així la llibertat deixà de

ser privilegi d'un grup (els ciutadans de la polis) i deixà de ser una concessió exterior.

2.4. Paral·lelisme en les seves concepcions del cristianisme

En un temps en què la teologia cercava un nou àmbit de vida entre la raó teòrica i la raó pràctica, de les quals se sentia desplaçada per l'obra de Kant, trobà en el sentiment un àmbit propi. Així nasqué la teologia liberal, amb aires romàntics, de la mà de Schleiermacher. Doncs, en aquest temps, en què la teologia cercava més la connexió exterior i la reflexió racional sobre la fe, Hegel posa en relleu el més significatiu del cristianisme, xifrant-ho en el Misteri Pasqual i la Trinitat; ambdós misteris estan alhora íntimament units, essent el primer (que Hegel entén des de l'Encarnació, vida, mort i resurrecció de Crist fins a la donació de l'Esperit, que constitueix la comunitat cristiana i l'Esperit en la seva comunitat) la història temporal de l'Esperit Absolut, mentre que el segon és la història eterna de l'Esperit Absolut.³¹

De manera semblant, Ramon Llull, i en el seu cas mogut per l'impuls missioner, centra la fe cristiana en els misteris de l'Encarnació i la Trinitat, aconseguint una concepció de Déu, que concep com a comunitat i comunicació de vida, primer de tot, de vida al seu interior, com a comunitat de vida i amor (la Trinitat), i, després, cercant la comunicació de la seva vida i amor a la humanitat, mitjançant l'Encarnació. Aquesta connexió entre els dos misteris la podem veure per exemple en *Llibre del gentil e dels tres savis*,³² on Llull exposa que Déu, per una operació intrínseca, en virtut de la seva eterna

31 Michael THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin: W. de Gruyter 1970. Aquest estudi destaca la importància de la cristologia per al pensament de Hegel. El bon sentit de Hegel respecte de la fe cristiana ressalta si es compara, per exemple, amb Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube [1821-22]*, Hg. von Hermann Peiter, Berlin: Gruyter 1984, 2 vols. (n'hi ha vers. cast.: *La fe cristiana*, Salamanca: Sígueme) on no es tracta ni de la Trinitat ni del misteri pasqual de Crist.

32 Ramon LLULL, *Llibre del gentil e dels tres savis* (II,2), in: *Obres selectes de Ramon Llull*. Edició, introducció i notes d'Antoni Bonner, Palma: Moll 1989, vol. 1, pàg. 107-272.

bondat, s'actualitza a ell mateix; aquesta operació intrínseca no es dóna en el món, ni s'hi pot donar; en canvi el món és actualitzat per una operació extrínseca de Déu i la seva bondat. D'aquesta manera s'afirma una unitat transcendental de la realitat, de Déu i del món, la qual ha assolit la seva culminació en l'Encarnació.³³

Gràcies a aquesta manifestació i comunicació de la vida de Déu, la religió cristiana es converteix en ambdós, a Lull i a Hegel, en la religió més perfecta, l'absoluta, en tant que realitza plenament el concepte de religió, és a dir, la unió de Déu amb l'home.³⁴

3. Conclusió

En la nostra indagació hem trobat algunes espigolalles que, com engrunes que cauen de la rica taula d'aquests dos autors, donen fe d'unes convergències que nosaltres, com a lectors formats en les seves escoles, podem fàcilment establir. Si no es tracta d'unes afinitats massives, sí que són, en canvi, indici d'uns sistemes de pensament o almanco de grans pensadors i mestres que ens instruiran sempre que tinguem el coratge i la humilitat, la paciència i la tenacitat d'acostar-nos-hi i sempre ens enriquiran amb llur lucidesa i llur saviesa.

33 Joan ANDREU ALCINA, *Ramon Lull*, pàg. 169 seg., 212-216.

34 Rosa PLANAS, *De Ramon Lull a Francesc Prats (1450?-1503?) Un exemple d'evolució del conflicte amb el judaisme*, Palma 2010, pàg. 7: «La mateixa naturalesa del Déu que descobria Lull, diferia de la que proposaven els altres: un Déu que es manifesta actiu *ad intra* i que actua també *ad extra* i que, mitjançant aquests dos camps d'acció, permeten demostrar la Trinitat i l'Encarnació. La Trinitat com a exponent màxim de la vida interior de la divinitat, i l'Encarnació com a manifestació suprema de la seva vida externa. – Aquesta dinàmica que desplaçava la Creació com a centre de gravetat de l'activitat divina, tal i com ho havien defensat els jueus, feia que l'essència de Deu es mostrés més completa i universal en el cristianisme que en les altres religions.»

VINT-I-UNA REFLEXIONS ÈTIQUES SOBRE FRASES DE RAMON LLULL EN EL SET-CENTÈ ANIVERSARI DE LA SEVA MORT

Joan Bestard Comas

1. La tomba de l'amor

Ramon Llull (1232-1316) afirmà: «L'amor naix del record, viu de la intel·ligència i mor per oblit.» M'ha impressionat el final d'aquesta frase del nostre gran filòsof, teòleg i místic mallorquí, el setè centenari de la mort del qual celebrem enguany.

«L'amor mor per oblit.» Efectivament, la tomba de l'amor és l'oblit. Quan oblidam les persones és que hem deixat d'estimar-les.

– Si oblidam els refugiats que fugen de la guerra o de la persecució, fallam en l'amor.

– Si oblidam els qui passen fam i no tenen accés a la sanitat ni a l'educació, fallam en l'amor.

– Si oblidam els malalts, els presos, els necessitats, fallam en l'amor.

– Si oblidam els qui estan tots sols, trists i deprimits, fallam en l'amor.

– Si oblidam els dèbils que trobam en el camí de la vida, fallam en l'amor.

El que vertaderament importa a la fi és que haguem estimat.

2. Què fa el neci?

Ramon Llull, a més de filòsof, teòleg i místic, fou un psicòleg profund i intuïtiu. En certa ocasió afirmà: «El pec (neci) pensa dar gust i causa avorriment.» En efecte, el qui creu donar gust i causa avorriment, és beneit del tot. La niciesa pen-

sa sens dubte que és graciosa i, en realitat fa llàstima. És l'estupidesa supina, perquè es creu llesta i no ho és.

Hi ha persones que es tenen per summament gracioses en dir i fer beneitures. Aquests són els necis. El neci posseeix un grau més d'insensatesa que el beneit. És un beneit superb. La neciesa resulta altament negativa per a la convivència humana.

Si miram al nostre entorn, en la nostra societat sobren necis i manquen persones realment humils i assenyades que sàpiguen parlar i actuar amb coneixement. El seny és agradable; la neciesa, en canvi, fa oi.

3. Ramon Llull i la justícia

Ramon Llull afirmà: «La justícia et donarà pau, i també treballs.»

Si defenses la justícia, la veritat, la llibertat i els drets humans, trobaràs la pau, però aquesta defensa t'exigirà un esforç constant.

Si et decideixes per construir una societat més justa, lliure, veraç, humana i fraterna, aconseguiràs la pau, però, alhora, hauràs de treballar tenaçment.

La pau no és una paraula mel·líflua, sinó una meta difícil que sols es conquereix amb esforç.

La pau no és un arc triomfal de sortida, sinó un punt difícil d'arribada que es construeix cercant la veritat, defensant els drets humans i lluitant per la llibertat, la justícia i la fraternitat.

La justícia és un mot fort que engendra pau. I la pau, en definitiva, només serà una realitat si vivim, segons que diu sant Joan XXIII en la seva encíclica *Pacem in terris*, les quatre condicions bàsiques que la fan possible: la veritat, la justícia, la llibertat i la fraternitat.

4. Controlem el parlar

És de Ramon Llull aquesta frase: «Com que és més ço que ignores que ço que saps, no parlis gaire.»

Aquestes paraules de Llull demostren un alt grau de sentit comú, de coneixement i seny exquisit.

Pel parlar, perdem moltes coses, sobretot quan aquell és lleuger i forassenyat. Quantes vegades hem de penedir-nos d'haver parlat massa! Parlem quan és necessari, allò just i res més.

Hem d'exercitar-nos en el saber callar i en el saber parlar. És un savi exercici que defineix les nostres vides.

Observem amb atenció, callem humilment i parlem amb prudència.

Sapiguem callar i parlar amb mesura, donant preferència a callar perquè el que ignoram és molt més que no el que sabem.

En aquests tres verbs: «callar», «parlar» i «actuar» rau la síntesi de tota la nostra vida. El que importa és saber exercitar-los i combinar-los amb saviesa.

5. El monument a Ramon Llull

«La justícia procura la pau; i la injustícia, la guerra.» Aquest proverbi de Ramon Llull es llegeix en lletres de bronze en la peanya pètria del monument d'Horacio de Eguía, alçat en honor del Beat, en el passeig de Sagrera de Palma.

La pau és el fruit generós de la justícia. Quan els drets humans de les persones són respectats, la pau floreix espontània. En canvi, quan els drets humans són conculcats, la guerra ja és a les portes.

I en un altre savi proverbi, Llull afirma: «Les paraules humils són missatges de la pau; i les orgullosos, de la guerra.»

La humilitat, certament, es casa amb la pau; l'orgull, tanmateix, és llenguatge de discòrdia i de guerra.

La persona justa, humil i fraterna és portadora de pau. En canvi, la persona injusta, orgullosa, i que alena odi, condueix inevitablement a la guerra.

Pau i guerra: dos mots radicalment oposats, com justícia i injustícia.

6. El retrat de l'orgullós

Ramon Llull, el mallorquí més universal, en el seu *Liber proverbiorum*, parlant de l'orgullós, diu: «L'orgullós no lloa ningú.» Així, s'entén que les persones incapaces de lloar ningú són orgulloses.

La persona orgullosa creu que és el centre de l'univers, el melic del món, i li costa molt de reconèixer qualitats en un altre que no sigui ell.

L'orgullós té una ànima raquítica, moralment és un pobre de solemnitat que treu pit, pensant que és el millor del món i, tanmateix, fa pena perquè és incapaç de reconèixer quelcom de positiu en l'altre.

«L'hom orgullós –continua el savi Llull–, lloa sos propis defectes i parla molt de si mateix en to altiu; però és hom de poc coratge.»

Demanem a Déu una ànima gran, generosa i humil, capaç de reconèixer en els altres qualitats i virtuts que puguin enriquir-nos.

Qui no lloa mai és un orgullós de soca-rel que fa llàstima.

7. Amor, servitud i llibertat

Ramon Llull escrigué: «Amor és aquella cosa que met en servitud los francs i enfranqueix los serfs.» És genial, no em digueu, aquesta frase de Llull. És d'una profunditat psicològica i espiritual extraordinària, com la resta del *Llibre d'Amic e Amat*.

Les persones lliures, mogudes per amor, es fan volun-

tàriament esclaves dels altres. Pensem en tants de missioners i missioneres que en el Tercer Món lliuren de franc la vida per alliberar tants d'oprimits i abandonats. Fou el lema de sant Pere Claver, «fer-se esclau dels esclaus negres», perquè en reconeixia la dignitat i en volia la llibertat.

L'amor autèntic esclavitzava els lliures i allibera els serfs. L'amor esclavitzava i allibera. Totes dues coses alhora. Esclavitzava voluntàriament la nostra llibertat i ens allibera de la servitud. És una realitat paradoxal que ens humanitza radicalment.

8. Quina és la vida millor?

La resposta a aquesta pregunta incisiva, la trobam en els proverbis de mestre Ramon Llull, quan escriu: «La vida millor és la més útil.»

Si som útils als més pobres i marginats, la nostra vida tindrà sentit i pagarà la pena.

Si som útils a aquelles persones que estan totes soles i desitgen companyia, la nostra vida tindrà sentit i pagarà la pena.

Si som útils a aquelles persones que desitgen dialogar amb nosaltres, la nostra vida tindrà sentit i pagarà la pena.

Si som útils a aquelles persones que desitgen treballar desinteressadament per una societat més justa i humana, la nostra vida tindrà sentit i pagarà la pena.

Si som útils a les persones del Tercer Món, procurant-ne el desenvolupament integral i el progrés humà i social, la nostra vida tindrà sentit i pagarà la pena de viure-la.

9. El diner que ens sobra

En els *Proverbis* de Ramon Llull trobam aquesta frase ferma i contundent que està en plena consonància amb l'actual doctrina social de l'Església: «No tolguis als pobres el diner que

et sobra.»

El diner que ens sobra ha de tenir una clara funció social. Ha de servir per a crear nous llocs de treball i ajudar els qui més ho necessiten.

Si acaparam sense mesura, oblidant els més pobres, no som cristians autèntics, no complim el manament principal i resum de tots, que és el de l'amor (a Déu i al proïsme).

La caritat fraterna, que es manifesta en actes concrets, no és una assignatura opcional en el cristianisme. És una matèria troncal que aprova o suspèn tot el curs de la nostra vida. Jesús ho diu amb totes les lletres i amb detall en el capítol 25 de l'evangeli de sant Mateu.

10. L'enveja ens roba l'alegria de viure

Ramon Llull escriu en els *Proverbis*: «Tota enveja causa tristesa.»

El greu defecte de l'enveja comporta una penitència també greu: la tristesa. L'envejós ho passa molt malament perquè ha de carregar amb un pes feixuc que l'aclapara i el fa patir.

I, llavors, el mestre Llull afegeix: «El pobre envejós no reposa mai.»

L'enveja és un dels defectes que més fan sofrir. L'enveja és un feix pesat que grava les nostres espatlles i ens roba l'alegria de viure.

No trobareu cap envejós alegre. Tots estan marcats per una tristesa que els consumeix per dedins, robant-los la pau de la cara.

Enveja i pau, enveja i serenor no van mai plegades. Hom paga un preu massa alt de nodrir l'enveja. No ho paga. L'enveja, a més d'un defecte greu, és una equivocació lamentable.

11. La pobresa pitjor

Ramon Llull afirmà: «Qui no es posseeix a si mateix és extremament pobre.»

Hi ha persones que tenen moltes coses: diners, béns, títols, honors, però són molt pobres perquè no es posseeixen a si mateixos. Viuen dispersos. No controlen llur personalitat. No saben detectar llur profunditat interior.

«Posseir-se a si mateix» és la riquesa més gran. El qui controla i domina l'ànima, el qui viu una vida espiritual profunda, aquest és autènticament ric.

El qui viu fora de si mateix, en canvi, és tremendament pobre. La pitjor de les pobreses és tenir el cor buit. Qui no es posseeix a si mateix viu una pobresa radical que no se soluciona amb béns materials, per molt valuosos que siguin. Qui no es posseeix a si mateix és buit i incapaç de captar el sentit de la seva vida.

12. Una singular definició de pobre

Ramon Llull ens brinda aquesta original i profunda definició de pobre: «Pobre és qui rep i no dóna.»

Segons Llull, és pobre, en el mal sentit del vocable, aquell que no té generositat, aquell que és incapaç de donar encara que tingui molt.

Si un només rep i acapara, i és incapaç de donar, és pobre i pobre de solemnitat.

La riquesa autèntica rau a donar, no a rebre. La generositat és la riquesa més gran de l'ésser humà. Sembla una contradicció i no ho és en absolut.

Qui només rep i no dóna podrà ésser ric materialment parlant, però, moralment, és un pobre de sopes.

Agraïm a Déu i als homes el que n'hem rebut, i tinguem un cor obert, disposat a donar amb generositat. Sense generositat, l'egoisme i el raquitisme s'apoderen de nosaltres i ens fan èticament pobres.

13. Davant els moments difícils, diligència

Ramon Llull escrigué: «A gran mester, gran diligència.»

En els moments difícils i turbulents que vivim, necessitam serenor, fermesa i diligència en la nostra actuació.

En els moments de necessitat extrema, no hi caben els nirvis, ni la confusió, ni la covardia. Ans al contrari, cal actuar amb intel·ligència desperta i amb voluntat decidida.

La necessitat no pot enfonsar-nos en el desànim i la desesperació. Ans al contrari, com diu Llull: «A gran mester, gran diligència.» És l'única manera de sortir-se'n i sobreposar-nos amb energia i decisió.

Els pobles valents no s'esvaeixen davant la necessitat, sinó que saben reaccionar-hi amb diligència, obrint camins nous d'eixida.

14. Una virtut humana molt important

Ramon Llull digué: «La paciència comença amb llàgrimes i, a la fi, somriu.»

La paciència és aguantar en l'adversitat. Significa lluitar, patint. I això, sens dubte, implica llàgrimes, però, a la fi, esdevé joia i podem somriure perquè hem aconseguit allò que anhelàvem.

Exercitar la paciència no és gens fàcil i no poques vegades comporta sacrificis i adversitats, però si hi perseveram amb serenor i fermesa, desemboca en una bona notícia.

La ciència del saber patir i aguantar –ço és la paciència– ens condueix sempre a una meta gojosa que paga la pena d'assolir.

Les persones pacients solen aconseguir el que volen, llur lluita esdevé victòria, llur penalitat, alegria, llur preocupació, horitzó obert i lluminós.

15. La mortificació, de vegades, no ajuda

M'ha cridat poderosament l'atenció aquesta serena frase del mestre Llull, plena de sentit comú: «El cos massa donat a la

mortificació, no és en disposició per a la vida activa, ni per a la contemplativa.»

La mortificació exagerada és un fre per a actuar degudament i per a contemplar amb assossec i pau.

El lul·lista mallorquí Sebastià Garcias Palou afirma en aquest respecte: «La nota característica de la doctrina lul·liana sobre la mortificació corporal és la de la prudència».

Llull, tan impulsiu en altres aspectes de la vida, quant a la mortificació corporal, vessava equilibri i seny, i sabia trobar el “punt mig” tan beneficiós per a la persona.

Sí a la mortificació corporal, però sempre en la mesura justa. Quan destrueix el subjecte, és sempre nociva.

16. La prudència

El savi Ramon Llull en els seus *Proverbis* afirma: «La prudència parla condicionalment... No afirma ni nega tot d'una.»

La prudència fuig de les afirmacions contundents, dels radicalismes verbals, del tot o no-res, dels absoluts sense terme mitjà, del blanc o negre sense cap matis.

La prudència sap situar-se sempre en el lloc que li correspon sense fer renou i avançar per la vida, passant desapercebuda.

La prudència, ben entesa, és saviesa humana que sempre desprèn llum sense enlluernar.

La prudència sap matisar i avançar amb seny pel camí de la vida, amb peu ferm, però sense cridar l'atenció, sense molestar ningú.

La prudència no és covardia. És fermesa assenyada que sap on posa el peu i que no oblida mai la direcció certa que ha de seguir.

17. L'hipòcrita

El mestre Ramon Llull ens brinda aquestes quatre «perles» sobre la persona hipòcrita:

- «L'hipòcrita és orgullós en l'ànima i humil en la cara.»
- «L'hipòcrita diu paraules humils i posseeix un ànim orgullós.»
- «L'hipòcrita parla bé i obra malament.»
- «L'hipòcrita llança falsos sospirs i vessa falses llàgrimes.»

El retrat de l'hipòcrita resta perfectament descrit per Llull. No li manca ni li sobra res. Són pinzellades certeres que ens indiquen una flagrant contradicció entre el que un diu o fa i el que realment pensa.

En l'hipòcrita hi ha doble cara, contradicció i mentida en tot quant fa.

La hipocresia és un dels defectes humans més greus que existeixen. Sens dubte, és el més repelenc.

Fugim de la hipocresia com de la pesta. És, certament, la pesta moral més nociva que hom pot imaginar.

18. La dignitat del servidor públic

El mestre Ramon Llull tenia en gran estima els servidors públics. D'ell és aquesta frase: «El ciri que es consum si mateix per servir l'altre és figura de la persona pública.»

La persona pública, sobretot el polític, ha d'ésser un servidor del bé comú. Qui treballa en política no pot ésser un egoista, ni un narcisista ni, menys encara, un corrupte, sinó una persona que viu pels altres, treballant de manera diligent i eficient a favor de tota la comunitat.

Si el polític no és un servidor no serveix. És un errat de comptes.

La política necessita una regeneració profunda. Per a esdevenir creïble ha d'ésser útil a la societat i, de més a més, ha d'aconseguir fer-la pròspera, humana i pacífica, desenvolupant-ne totes les possibilitats.

19. L'avarícia és culpable

El mestre Ramon Llull en el *Llibre dels Proverbis* afirma rotundament: «L'avarícia és el pecat pel qual es lleven els béns als pobres.»

L'avarícia no és un simple afany d'enriquiment que hom pugui tenir, sinó un pecat contra la justícia, perquè són usurpats al proïsme necessitat béns que ha de mester per a viure.

L'avarícia que a tu t'enriqueix, n'empobreix d'altres. L'avarícia, doncs, no és mai innocent, sempre fa mal a qualcú.

L'avar acapara el que necessita el més pobre i acaparar, quan un o molts pateixen al teu costat, és un robatori, és una injustícia que et produeix un gran dany moral.

No oblidis que l'avarícia sempre és culpable, perquè és incapaç de compartir i qui no sap compartir roman bloquejat per a l'amor i es podreix en l'egoisme.

20. Qui és savi?

Ramon Llull afirma: «Savi és l'home que sap harmonitzar les adversitats i les prosperitats.»

Tota persona humana, durant la vida, està exposada a múltiples adversitats, dificultats i contratemps, i també gaudeix, en ocasions, de prosperitats i cops de sort que el consolen i l'alegren. El saber harmonitzar i equilibrar adversitats i prosperitats és signe de saviesa.

El savi no s'enfonsa davant les adversitats ni perd el cap davant les prosperitats. Saber harmonitzar ambdues és el que importa i el que equilibra de bon de veres les persones.

La saviesa és feta de seny i equilibri. És una qualitat distinta de la intel·ligència, que pot ésser, de vegades, forassenyada i desequilibrada.

L'ideal és ésser savi i intel·ligent alhora, però m'estim més encara la saviesa que la intel·ligència.

21. El bon predicador

Ramon Llull escriu en els *Proverbis*: «El bon predicador predica amb l'exemple i amb la doctrina; i procura ésser més útil als oients que a si mateix.»

L'exemple, el capteniment, la conducta del predicador és allò que de veritat importa. El bon predicador, sens dubte, ha de proporcionar contingut doctrinal sòlid i assequible, però, sobretot, s'ha d'esforçar per servir els oients i no cercar-se a si mateix.

El predicador que és més útil a si mateix que als oients, traeix la seva missió i desvirtua la doctrina.

El bon predicador ha d'aprofundir en la doctrina que transmet, contemplar-la en la pròpia pregària personal, oferir-la pedagògicament als oients i ésser-ne un exemple per a ells. Si fa aquestes quatre coses, la seva predicació obtindrà fruits abundosos.

Manel Frau Cortès, *Arc i Escut. Una obra apologetica del rabí Ximon ben Tsemah Duran en el marc de la literatura polèmica*, col. Mònjuic 4, ed. Leonard Muntaner, Ciutat de Palma (Mallorca) 2014, 2014, pàg. 247.

Durant l'any que celebrem el setè centenari de Ramon Llull, l'obra que ressenyam és força interessant per a capir, entre d'altres temes notables, l'ambient jueu, filosòfic i teològic, amb què polemitzà el Doctor Il·luminat. La primera part del llibre constitueix un estudi, erudit i profund, sobre el *Qéixet u-maguèn*, de rabí Ximon ben Tsemah Duran; la segona part presenta la traducció catalana i anotada de l'obra del rabí.

La primera part comença amb una introducció a la literatura de polèmica pròpia de l'Edat Mitjana; polèmica cristiana contra el judaisme, polèmica musulmana contra el judaisme, polèmica jueva contra el cristianisme, polèmica jueva contra l'islamisme; quan Frau analitza la polèmica, la situa encertadament dins el seu context històric, el que fa possible entendre el rerefons de les disputes lul·lianes. Acte seguit, Frau refereix les dades biogràfiques i l'elenc bibliogràfic de rabí Ximon. Després, esbossa la perspectiva filosòfica de l'autor. A continuació, situa el *Qéixet u-maguèn* dins el context literari del *Maguèn Avot*, i dins el marc de la literatura polèmica del judaisme. Un cop situada l'obra dins l'horitzó cultural de la seva època, Frau emprèn l'anàlisi literària, l'estudi de les influències i les fonts utilitzades per Duran al *Qéixet u-maguèn*; cal destacar l'acurat estudi que Frau emprèn de les fonts, treball decisiu per captar la fondària d'un llibre de caire filosòfic i teològic. Molt notable és l'anàlisi de Frau sobre la credibilitat que rabí Ximon atorgava a les fonts que emprava. Acte seguit, l'autor esbrina les seqüeles i les influències posteriors de l'obra de Duran. Molt important per a la bona lectura del *Qéixet u-maguèn*

és l'esquema temàtic que Frau ofereix al lector; ja que les obres antigues solen parèixer distants als lectors actuals, l'esquema que ofereix és important per a la bona comprensió del llibre.

A continuació, Frau dibuixa la identitat dels personatges: Jesús, Maria, els deixebles, els savis i els teòlegs cristians, els cristians en general, Mahoma, els savis i filòsofs musulmans, els musulmans en general. L'autor observa la crítica de Duran al Nou Testament, i a l'Alcorà; fa notar que rabí Ximon utilitza el text del Nou Testament tal com figura a la *Vulgata*. Seguidament, Frau estudia els manlleus lèxics del *Qéixet u-maguèn* i, de forma molt erudita, la història de la transmissió del text i la descripció dels diversos manuscrits en què ens ha arribat. La cloenda de la primera part especifica, en paraules de l'autor, els resultats de la investigació sobre el llibre de Duran: «La nostra investigació demostra que, lluny de ser una simple seqüela de l'obra de Porfiat Duran (una suposició que tothom repeteix sense oferir-ne proves), *Qéixet u-maguèn* conté influències i referències explícites a una munió d'obres i autors cristians, jueus i musulmans, tractats filosòfics, teològics i històrics escrits en hebreu, llatí i àrab» (cf. pàg. 121).

La segona part del llibre és una traducció anotada del *Qéixet u-maguèn*; cal remarcar l'elegància de la traducció, i la fondària de les nombroses notes. Acte seguit, Frau presenta l'elenc bibliogràfic, molt ample, interdisciplinari, i erudit. Un apèndix sobre l'arbre genealògic de la família Duran, i un altre sobre la història jueva a Mallorca amb referències a la família Duran; l'índex general clou el llibre. La cura de l'edició, treball de Rosa Planas Ferrer, i l'esment editorial de Lleonard Muntaner confereixen prestància a l'obra ressenyada.

Després de la lectura en podem extreure tres conclusions que situen l'obra ressenyada en el marc de l'esperit lul·lià de l'aniversari que enguany celebrem. Primera: l'obra és una eina important per a comprendre la perspectiva, filosòfica i teològica, del pensament amb què polemitzava Ramon Llull. Segona: rabí Ximonn, fill de la seva època, apel·lava a fonts teològiques per refutar la vàlua de les altres religions monoteistes; en canvi Ramon Llull, i aquesta és una de les seves majors virtuts, va superar l'estil dialèctic de l'època; és a dir, va prescindir de les autoritats, al·lusió als textos revelats, per fonamentar la seva argumentació sobre "les raons necessàries i convincents", d'aquesta manera de passava l'àmbit confessional per atracar en el port de la raó humana, capaç de descobrir la fondària de la fe. Tercera: l'estudi de Frau confirma la grandesa i l'originalitat de l'obra de rabí Ximon, independitzant-la de la subordinació a l'obra de Porfiat Duran que molts d'autors li adjudiquen. Només ens queda felicitar l'autor, Manel Frau Cortès, per la fondària de la investigació i per l'aportació rellevant dins el camp de la literatura hebrea de polèmica.

Francesc Ramis Darder