

LITERATURA I APOLOGÈTICA EN RAMON LLULL,  
O DE MESSIES I PROFETES AL LLIBRE  
DEL GENTIL E DELS TRES SAVIS \*

On, qui segons esta art e esta manera vol esputar ni encercar ni demostrar veritat de sa lig, porà atrobbar veritat de ço que encerca.

*Llibre de contemplació*, cap. 187, 20

L'activitat conqueridora del rei Jaume I no sols va implicar una extraordinària ampliació geogràfica dels seus estats. També va significar una aportació gens menyspreable de població, ja fossin colons que s'instal·laven als nous territoris o bé, sobretot, antics habitants d'aquests territoris incorporats *manu militari* a la Corona catalanoaragonesa. I és que, encara que una part important de l'antiga població, especialment a Mallorca, en fos expulsada pels nous senyors, el percentatge de súbdits no cristians del Conqueridor i dels seus descendents es va veure notablement ampliat.<sup>1</sup> No és sobrer recordar, d'altra banda, el destacat paper que l'illa va exercir en el lucratiu comerç d'esclaus que es va desenvolupar a la Mediterrània occidental durant la baixa Edat Mitjana, cosa que va agilitar el reemplaçament de la població musulmana autòctona representada, deportada o venuda per nous esclaus, sovint també musulmans, d'altra procedència. En aquestes circumstàncies, a Mallorca i a València el contacte entre cristians i musulmans es va fer inevitablement sovintejat —i també amb els jueus, per bé que la seva presència en els regnes cristians, encara que minoritària, ja era habitual—, molt més que en d'altres latituds europees, en què el contacte de religions i la conflictitat que se'n derivava no eren pas vistos amb la mateixa preocupació que en els territoris fronterers o recentment ocupats.

No és gens sorprenent, doncs, que el mallorquí Ramon Llull aprofités qualsevol ocasió que se li presentava per recordar la situació social i religiosa de l'illa a aquells que podien tenir una certa capacitat per intervenir-hi i modi-

\* Aquest treball forma part del projecte de recerca coordinat CODITECAM: Llull (HUM.2005-07480-CO3-00), finançat pel Ministeri d'Educació i Ciència, que es desenvolupa al Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona. També s'inscriu en el marc dels treballs del Grup de Recerca Consolidat «Cultura i Literatura a la Baixa Edat Mitjana» (SGR 2005-00346), del DURSI de la Generalitat de Catalunya. Agraïxo a Lola Badia i Anthony Bonner les observacions que em van fer a una versió anterior del treball; no cal dir que els errors que hi puguin haver quedat són ben meus.

<sup>1</sup> Per a la presència de musulmans i la seva situació a la Corona d'Aragó durant el segle XIII, amb especial atenció al regne de València, vegeu la síntesi que en fa Robert I. Burns (1990), amb abundant bibliografia; específicament per al regne de Mallorca, amb atenció també a la comunitat jueva de l'illa, vegeu ABULAFIA 1996: 67-119.

MIGUEL, J. C. de, A. MUÑOZ FERNÁNDEZ I C. SAGURA GRAÑO, eds. (1989) *Alfonso X el Sabio: Vida, obra y época. Actas del congreso Internacional*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Medievales.

Partidas (1972) *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio*, Madrid, Atlas.

PESCADOR DEL HOYO, M. C., ed. (1960) «Tres nuevos poemas medievales», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XIV, pp. 242-247.

PRING-MILL, R. (1992) *Estudis sobre Ramon Llull*, Barcelona, Curial / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 307-317.

PROCTER, E. S. (1951) *Alfonso X of Castile, Patron of Literature and Learning*, Oxford.

PUJOL, J. M. (1996) «The Llibre del rei En Jaume: A Matter of Style», dins A. Deyrmond, ed., *Historical Literature in Medieval Iberia*, Londres, Queen Mary and Westfield College.

RICO, F. (1972) *Alfonso el Sabio y la «General Estoria». Tres lecciones*, Barcelona.

RIVERA, M. de (1975) «Introducción a la lectura de los trovadores», dins *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Barcelona, Planeta, vol. I, pp. 9-102.

RODRIGUES LAPA, M., ed. (1965) *Cantigas d'escarinho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*, Vigo.

RODRÍGUEZ, S. / C. M. MONTALVO, eds. (1981) *Alfonso X, Primera Crónica General*, Madrid, Gredos.

— (1966) *Lições de literatura portuguesa. Época medieval*, Coimbra.

ROMFU I FIGUERAS, J. (1988), «Introducción» a Ramon Llull, *Poesies*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana.

— (2000) *Corpus d'antiga poesia popular*, Barcelona, Barcino.

RUBIO, J. E. (1995) *Literatura i doctrina al «Llibre de Contemplació» de Ramon Llull (estudi formal i de continguts del primer volum)*, València, Saó.

SANSONE, G. (1963) «Ramon Llull narratore», dins *Studi de filologia catalana*, Bari, pp. 184-204.

SOLER, A. (1989a) «Mas cavaller, qui d'acò fa lo contrari. Una lectura del tractat lullí sobre cavalleria (primera part)», *Estudios Lulianos* 29, pp. 1-23.

— (1989b) «Mas cavaller, qui d'acò fa lo contrari. Una lectura del tractat lullí sobre cavalleria (segona part)», *Estudios Lulianos* 29, pp. 101-124.

TAVANI, G. (1967) *Repertorio metrico della lirica galego-portoghese*, Roma, Officina Romanica.

VANDERFORD, K. H., ed. (1984) *Alfonso X, Setenario*, Barcelona, Crítica.

WILLIS, R. S., ed. (1934) *El libro de Alexandre*, Princeton / Paris.

YATES, F. A. (1985) «L'art de Ramon Llull», dins *Assaigs sobre Ramon Llull*, Barcelona, Empúries, pp. 29-120.

ZAMORA VICENTE, A., ed. (1963) *Poema de Fernán González*, Madrid, Espasa-Calpe.



CENTRE DE DOCUMENTACIÓ RAMON LLULL  
UNIVERSITAT DE BARCELONA

ficar-la. Hi feia esment, per exemple, a la seva *Vita coactanea*, la biografia que va dictar el 1311 perquè li servís com a carta de presentació al concili general de l'Església celebrat dos anys més tard a Viena del Delfinat. En aquest text, quan es narra la darrera estada mínimament perllongada que Ramon havia fet a Mallorca, uns deu anys abans, s'hi afirma que «conatus est tam disputationibus quam etiam praedicationibus trahere. *Saracenos innumeros ibi morantes in uiam salutis*». <sup>2</sup> Més enllà dels estrictament militars i repressius, l'Església havia dedicat escassos recursos a la qüestió dels infidels, residents o no en territori sota control cristià, cosa que contrastava amb els esforços que hi havia esmerçat un personatge com Lluïl, que feia prop de cinquanta anys que bregava per aconseguir el suport de les autoritats eclesiàstiques i polítiques als seus objectius sobre la conversió de jueus i musulmans al cristianisme. És evident que, tal com va remarcar ja fa uns quants anys el pare Batllori (1960), el naixement de Ramon en una Mallorca tot just conquerida, en què la presència de musulmans i jueus era ben palpable, pot ajudar a explicar l'orientació que més tard prengueren els seus interessos intel·lectuals i apològics. No en va un dels primers objectius que es va plantejar després de la seva conversió a la penitència, i que justifica bona part de la seva ingent activitat, va ser la redacció d'«unum librum, meliorem de mundo, contra errores infidelium», com s'assenyala a la ja citada *Vita*. <sup>3</sup> La primera materialització d'aquest llibre contra els errors dels infidels, la trobem en el *Llibre de contemplació*, encara que no serà fins a la il·luminació de Randa i la redacció de l'*Ars compendiosa inueniendi veritatem* (c. 1274) que Lluïl trobarà una fórmula al damunt de la qual bastir tota la seva producció posterior. Aquesta fórmula és, evidentment, l'Art.

En l'àmbit estrictament polèmic i apològic, l'Art constitueix un sistema que permet formular arguments i, sobretot, confirmar-ne o refutar-ne la validesa. Amb aquest plantejament, per tant, Lluïl prescindeix dels procediments de confrontació habituals en les disputes religioses, basades principalment en els textos sagrats i les autoritats de les diverses confessions —i en el munt d'interpretacions que hi anaven associades—, en què era gairebé impossible trobar punts d'acord, i fa una proposta que se situa en un àmbit del tot diferent, el de l'argumentació lògica i les demostracions racionals. I no es limita, com havien fet i feien contemporàniament alguns missioners, com el dominicà Ramon Martí, a argumentar la impossibilitat de les creences dels seus interlocutors i, una vegada convençuts, demanar-los que assumeixin el credo cristià sense qüestionaments de cap mena, sinó que fa una passa més enllà i assaja de raonar en positiu la necessitat de la divinitat tal com la concep el cristianisme. No planteja, per tant, que

2. LLULL 1980: 294; la cursiva és meua. D'acord amb la traducció al català modern continguda en OS I, p. 39, «va intentar tant per disputacions com per predicacions dur al camí de la salvació els innumerable sarraïns que hi vivien».

3. LLULL 1980: 275. Segons OS I, p. 14, «un llibre —el millor del món— contra els errors dels infidels».

el seu interlocutor hi cregui simplement per fe —cosa que implicaria la mera substitució d'una fe per una altra—, sinó que pretén que la fe s'ajudi amb la raó.

Aleshores, en situar l'Art just al centre de la discussió religiosa, el que fa Lluïl és proposar una «autoritat alternativa» —com n'ha dit, en una afortunada expressió, Anthony Bonner (1993)—; és a dir, l'Art s'erigeix en un procediment d'argumentació que permet prescindir de les autoritats tradicionals i que, en principi, no es pot associar a cap de les religions en confrontació, de manera que se n'hauria de poder admetre la validesa des de qualsevol posició. En aquest sentit, per tal que aquest procediment sigui acceptat per les diverses parts en litigi, Lluïl parteix d'alguns llocs comuns assimilats per les tres religions monoteistes esmentades, i igualment assumibles per altres confessions, com ara l'existència d'un Déu únic al qual s'atribueixen diverses dignitats —paral·leles a les sefirots de la tradició cabalística hebrea o a les hadras dels místics sufís— o bé una concepció del cosmos heretada de la filosofia grega. Així, l'aplicació de l'Art haurà de servir principalment per posar de manifest quins dels arguments esgrimits en la discussió concorden, s'aproximen més o no es contradiuen amb els principis assumits pels interlocutors. <sup>4</sup>

Poc després de la redacció de l'*Ars compendiosa inueniendi veritatem*, el beat va preparar dues adaptacions o desenvolupaments del seu sistema a dos àmbits diferents, per bé que complementaris: d'una banda, va compondre el *Llibre de demostracions*, en què argumenta mitjançant raons necessàries els principis definidors del cristianisme —hi justifica l'existència de Déu, i hi duu a terme una demostració dels articles de la fe—; de l'altra, va posar per escrit una particular disputa religiosa en què les concepcions de la divinitat pròpies de les tres religions majoritàries a la Mediterrània eren sotmeses a les exigències i principis de l'Art. Aquesta darrera obra, una de les més conegudes de Lluïl, és evidentment el *Llibre del gentil e dels tres savis*. <sup>5</sup>

A diferència del *Llibre de demostracions*, en què el lector s'ha d'encarar pròpiament amb un tractat filosòfic i teològic, el contingut del *Llibre del gentil* s'ofereix embolcallat en un context literari que en suavitza les asprors teòriques i que, alhora, constitueix un element bàsic en l'evolució de l'acció i en la mateixa significació del text. <sup>6</sup> La trama, bastant reduïda, planteja la situació de desesperació d'un gentil, ben format en filosofia, però sense cap base teològica.

4. Per al funcionament de l'Art lulliana, vegeu, entre altres, la introducció d'A. BONNER a l'*Art demostrativa*, dins OS I, pp. 275-287, juntament amb les notes de la seva edició, i COLOMER 1979. Vegeu ara també BONNER 2007.

5. Per al *Llibre de demostracions*, el *Llibre del gentil* i les relacions que s'han plantejat entre aquestes dues obres, vegeu la introducció d'A. BONNER als *Començaments de mediana*, dins OS II, p. 401, com també, més avall, la n. 18. Per al *Llibre de demostracions*, vegeu LLULL 1930, i per al *Llibre del gentil*, Lluïl 1993.

6. Tal com va plantejar Lola Badia en un article publicat l'any 1984, el marc narratiu no és «pur embelliment afegit per daurar la pínola amarga del contingut doctrinal, sinó que forma una unitat indissociable amb aquest contingut doctrinal», que deriva del fet que el *Llibre del gentil* és «un text híbrid de literatura i d'Art» (BADIA 1993: 26-29, la citació a la p. 27).

ca, en acostar-se al final de la seva existència i haver de fer front a la buidor que intueix després de la mort. Aquest desconeixement de la divinitat, a més, li impedeix constatar-ne els reflexos en la creació, i així la seva angoixa augmenta a mesura que admira la bellesa del bosc on s'ha desplaçat per trobar consol, atès que la mort li impedirà continuar gaudint-ne. En aquestes circumstàncies, l'encontre amb tres savis pertanyents a confessions diferents —n'hi ha un de jueu, el segon és cristià i el darrer, musulmà— aconsegeix assolir-lo momentàniament, ja que els savis, quan ell els exposa la causa de la seva aflicció, deixen justificar-li l'existència de Déu i la transcendència. Així, quan «agren provat al gentil [...] Deus esser, e esser en ell bonea, granea, eternitat, poder, saviea, amor, perfecció, e li agren manifestada resurrecció» (LULL 1993: 43), ell es declara convençut, consolat i disposat a difondre'n el coneixement. Però la cosa no és pas tan simple. Després de demostrar-li la necessitat de l'existència de Déu, els savis li fan avinent que amb això no n'hi ha prou i que, abans de res, cal que es converteixi a la creença d'un dels tres.

El gentil, que fins llavors no havia estat conscient que els savis pertanyien a llocs diferents —al llibre primer li han exposat conjuntament una creença en què tots tres coincideixen—, cau de nou en la perplexitat i l'angoixa, ara agreujada pel fet de saber que, si no escull l'opció correcta, la seva ànima es veurà condemnada per tota l'eternitat. Davant d'aquesta perspectiva tan poc falagüera, demana als savis que li exposin les fets respectives, per tal de poder valorar amb major noció de causa quina de les tres constitueix el camí cap a la salvació. Als tres llibres següents, doncs, el gentil assisteix a les explicacions que els savis li ofereixen sobre els articles fonamentals de les religions corresponents. En primer lloc pren la paraula l'hebreu, després el cristià i finalment el musulmà. Mentre un dels savis parla, els altres dos romanen en silenci i en cap cas no interrompen ni posen en dubte les afirmacions del que té la paraula en aquell moment; així, l'únic que formula qüestions per acabar d'aclarir aspectes potser poc evidents és el gentil, que hem de suposar imparcial i sols interessat a solucionar aquells dubtes que les explicacions dels savis li susciten. La particularitat de l'obra, i un dels aspectes que més fama li ha donat, és que, després que els savis li han exposat els articles principals de les tres religions, es neguen a escoltar quina d'aquestes ha decidit adoptar el gentil, ja que altrament, si explicités l'opció que ha fet seva, això els impossibilitaria de continuar les seves discussions sobre temes religiosos amb la mateixa cordialitat i amabilitat que han mostrat al llarg de l'obra. El *Llibre del gentil e dels tres savis*, doncs, es tanca amb un final aparentment obert.

El contingut doctrinal de l'obra —o, que és el mateix, els raonaments dels tres savis— s'organitza damunt d'una travada estructura artística, d'acord amb un mètode de discussió que ha estat revelat als savis al pròleg del llibre. Se'ns hi ha explicat que els tres doctes personatges, tot passejant pel bosc en què poc després trobaran el gentil, «esdevenyren en un bell prat on ach .i.ª. bella ffont qui relevava .v. arbres», les flors dels quals presenten la particularitat de contenir com-

binacions binàries sense repeticions de dignitats divines, virtuts creades i vicis capitals. En aquest *locus amoenus* coincideixen, amb una allegoria gens gratuïta, dona Intelligència, que s'hi ha aturat per abeurar el seu palafre a la font, i els savis no perden l'ocasió de demanar-li el significat de «les lletres qui eren escrites en cascunes de les flors». Ella els explica aleshores no sols el sentit dels conceptes anotats a les flors, sinó també de quina manera i segons quin procediment es poden relacionar entre ells aquests conceptes per generar arguments veritables. Així, el primer arbre, que té vint-i-una flors, «significa Deu e ses virtuts increades essencials» (aquestes virtuts increades essencials són els atributs divins de bonea, granea, eternitat, poder, saviea, amor i perfecció); el nombre de vint-i-una flors que hi ha es correspon amb el total de possibles combinacions binàries de les set dignitats divines que s'hi esmenten. Les flors d'aquest arbre, per tant, són assimilables a cambres de la segona figura A de l'Art, per bé que al *Gentil* s'hagi reduït a només set el nombre de setze dignitats que trobem en les formulacions de l'Art d'aquesta primera etapa de la producció lulliana. Pel que fa al segon arbre, té quaranta-nou flors corresponents a les combinacions que es poden establir entre les set virtuts increades del primer arbre i les set creades —les tres teologals i les quatre cardinals. Al tercer també hi ha quaranta-nou flors, en les quals s'oposen les set dignitats divines i els set vicis capitals. Al quart són de nou vint-i-una les flors que hi ha, en aquest cas amb combinacions binàries de virtuts creades. Finalment, al cinquè, amb quaranta-nou flors, s'hi recullen les combinacions possibles entre les set virtuts creades i els set vicis capitals.

Per a cadascun d'aquests arbres, a més, dona Intelligència ofereix dues condicions que en limiten l'ús correcte; és a dir, que condicionen la validesa dels raonaments que s'elaborin a partir de les combinacions de conceptes que hi ha esmentats. Per no abusar de la paciència del lector, em limito a comentar les condicions del primer arbre, el de les dignitats divines. D'acord amb dona Intelligència, la primera condició és «que hom deu atribuir e conexas a Deu tota hora la major nobilitat en essencia e en virtuts e en obres»; així, segons aquesta condició, qualsevol afirmació que assigni a l'essència de Déu o a les seves virtuts i obres una noblesa inferior a la que li atorgui una altra afirmació es veurà rebutjada per aquesta. I la segona «condició es que les flors no sien contraries les unes a les altres, ni sien les unes meyns que les altres», de manera que les dignitats divines que inclouen no es poden contraposar entre elles ni cap d'elles no pot ser considerada superior o inferior a cap de les altres. Al total de deu condicions —dues per arbre—, encara se n'hi ha d'afegit un parell més de generals, referents al fi que comparteixen totes les condicions, en el qual han de concordar i no es poden oposar, que no és altre que «amar e conexas e tembre e sservir Deu».<sup>7</sup>

7. Per a la descripció dels arbres i de les condicions respectives, vegeu LULL 1993: 9-11. Els manuscrits medievals de l'obra acostumen a incloure miniatures dels cinc arbres per tal de facilitar al lector el seguiment de les argumentacions; vegeu-ne adaptacions modernes en LULL 1993 [2001]: lv-lix o en OS I, pp. 101-105.

Quan dona Intelligència se'n va, després de descriure als savis el significat dels arbres, els tres homes es plantegen «si per aquests arbres püdiem esser en .i.<sup>a</sup> lig e en .i.<sup>a</sup> creença tots los homiens qui som», i decideixen disputar sobre

ço que creem, segons so que les flors e les condicions d'aquests arbres signifiquen. E pus per auctoritats no ns podem avenir, que asatsem si ns püriem avenir per rahons demostratives e necessaries (Llull 1993: 12).

L'arribada del gentil al prat de la font, amb les seves angoixes sobre la mort i la inexistència d'un més enllà, no fa sinó endarrerir la disputa que els savis s'han proposat, atès que al primer llibre se centren, com ja s'ha indicat, a demostrar al nouvingut la necessitat de la divinitat i de la resurrecció. Ho fan a partir del procediment d'argumentació basat en les flors dels cinc arbres que dona Intelligència els ha ensenyat a interpretar, que no és altra cosa que una versió simplificada de l'Art: els conceptes escrits a les flors provenen de les figures A i V, i les condicions s'han d'entendre com a restriccions associades al funcionament de les figures. Sobre aquesta qüestió és interessant remarcar que la formulació de les condicions que Llull posa en boca de dona Intelligència degué semblar-li una síntesi prou clara i explicativa d'aquests requisits, com apunta el fet que una part important de les nombroses citacions que fa al *Llibre del gentil* en obres posteriors responen precisament a la voluntat de recordar el lector a aquestes condicions.<sup>8</sup>

El procediment d'argumentació i de disputa que trobem al *Llibre del gentil*, en aparença tan formalitzat i neutre, no pretén altra cosa que predisposar favorablement el lector a rebre una justificació desapaixonada de les tres lleis en confrontació. Ramon Llull, això no obstant, no proposava pas una reflexió sobre la validesa de totes les religions o sobre la tolerància interconfessional, com el final *obert* de l'obra podria fer pensar. El seu objectiu era tot un altre. L'exposa sense embuts un dels tres savis a l'epíleg del llibre I, just després d'haver sumit de nou el gentil en la confusió i el desconcert; els tres savis, a continuació, s'esforçaran a provar els articles de la fe en què creuen,

E qual que mills pusca, segons sa creensa, concordar los articles en que creu ab les flors e ab les condicions dels arbres, aquell darà significança e demostració que sia en melior creensa que los altres (Llull 1993: 46; la cursiva és meua).

Es tracta, clarament, d'establir una pugna entre els savis, però no pas amb l'objectiu de sumar el gentil als seus correligionaris, cosa que en tot cas en pot ser la torna, sinó de provar quina de les tres creences és capaç de fer concordar millor els seus articles amb els conceptes continguts a les flors —o, cosa que en el fons és el mateix, de quina de les tres es pot afirmar, i validar basant-se en

8. Vegeu la introducció d'A. Bonner, a LLULL 1993: xviii, xxi n. 22.

l'Art, que és la veritable. Les argumentacions que els tres savis plantegen a continuació al gentil assagen de posar de manifest la superioritat de la llei pròpia respecte de les dels altres dos a partir de les normes de joc assumides per tots abans de començar. I, de la mateixa manera, la decisió final del gentil, encara que no se'ns faci explícita, ha de respondre a les mateixes normes; al cap i a la fi, com a gentil no té uns textos sagrats ni unes autoritats que hagi assumit acríticament, sinó que la seva elecció només es pot produir una vegada hagi considerat per raons necessàries la superioritat d'una de les tres opcions que se li proposen. Aquesta superioritat es posa de manifest en les argumentacions que els savis desenvolupen al llarg dels llibres segon, tercer i quart de l'obra, en part gràcies a les preguntes, comentaris i objeccions que el gentil els planteja —i que en el fons han de servir, és clar, per cridar l'atenció del lector respecte a determinats punts clau.

Així, doncs, si al final de l'obra Llull va decidir no explicitar la solució de l'enigma inicial no va ser perquè considerés les tres religions igualment vàlides ni tampoc per cedir al gentil —i, amb ell, al lector— la llibertat de decidir quin culte li semblava millor, sinó perquè les exposicions i els arguments dels personatges ja havien deixat prou clara la major concordança dels articles d'una de les tres lleis amb el contingut de les flors dels cinc arbres. I és només des d'aquest convenciment que el beatus podia permetre el silenci del gentil i obligar el lector a posar-se en el seu lloc —en el del gentil— i analitzar amb ell els raonaments dels tres savis per tal que fos el lector mateix qui arribés, suposadament per si sol, a l'única conclusió possible i necessària. D'aquesta manera, a més, fent que el gentil l'acompanyi al llarg de les argumentacions dels savis però renunciï a fer explícita la solució, s'implica el lector en el desenllaç de l'obra i se'l força a prendre-hi un paper actiu; la doctrina, en aquestes circumstàncies, esdevé molt més efectiva.<sup>9</sup>

Aquesta actitud és indesligable del període en què Llull va concebre el *Llibre del gentil*: es tracta d'una obra situable en els primers anys de la seva activitat com a escriptor, en un moment en què la seva confiança en la força de les argumentacions lògiques i les raons necessàries encara no havia estat posada a prova. No va ser fins uns anys més tard que vegé decebudes les seves esperances en la capacitat de l'Art d'imposar-se per si mateixa, sobretot a partir de la seva estada a Roma i a París dels anys 1287-1289, on no va obtenir cap dels resultats que esperava prop del papa ni del rei francès. Tot plegat comportarà un gir radical en les estratègies apològètiques, literàries i artístiques del beatus, que es manifesta ja a la dècada dels noranta. En escriure el *Gentil*, però, aquesta primera gran decepció encara no s'havia produït, i Llull ni tan sols no havia tingut —si més no, que sapiguem— ocasió de contrastar la utilitat de l'Art en una

9. Per al final suposadament no tancat de l'obra i el paper que Llull atribuïa al lector, vegeu també la introducció d'A. Bonner a LLULL 1993: xxviii.

disputa real amb un savi d'una altra confessió, cosa que encara trigarà alguns anys a produir-se.

Aquesta confiança en la raó també pot ajudar a explicar, més enllà de la simple estratègia retòrica, el to cordial i dialogant amb què es desenvolupa tota l'acció de l'obra. Contràriament al que acostumava a esdevenir-se en les disputes religioses reals, en el diàleg ideal l'ultià els personatges no cauen ni en desqualificacions ni en cap mena de crispació, sinó que es limiten a raonar la seva fe. L'obra, però, no ens ha de confondre amb l'amabilitat de les seves formes, ja que aquesta actitud no implica en cap cas tolerància en qüestions doctrinals. L'anàlisi del tractament que es dona al *Llibre del gentil* a les paraules dels savis jueu i musulmà és, en aquest sentit, reveladora.

Com és prou sabut, Lluç centra sovint els seus esforços a explicar la necessitat dels dos dogmes centrals de la religió cristiana —la Trinitat i l'Encarnació de Jesucrist—, que la caracteritzen i individualitzen respecte a les altres confessions. Al *Gentil*, com no podia ser d'altra manera, se'ls dedica un espai considerable. Si ens centrem en el segon dels dogmes esmentats, i el comparem amb el que es diu en el llibre sobre les figures del messies i del profeta, pròpies respectivament de les lleis hebrea i islàmica, es pot constatar que en el *Llibre del gentil* no sols s'argumenta i es justifica la divinitat de Jesucrist en el llibre tercer —corresponent al parlament del savi cristià—, sinó que en els llibres segon i quart —en els quals prenen la paraula els savis jueu i musulmà—, en explicar-hi l'esperança del poble d'Israel en la vinguda del messies i la condició de profeta de Mahoma, s'hi introdueixen subtilment determinades objeccions que posen en dubte les posicions defensades pels representants jueu i musulmà.

Respecte de la vinguda del messies, llegim que el savi hebreu afirma que

La bonea de Deu e la karitat que nos avem a Deu se covenen; cor, si's descobrenien, seguir-s'ia que caritat no fos vertut o que en Deu no agués perfeta bonea; e cascuna d'aquestes dues inconveniencies es imposibil. On, con nosaltres, per gran caritat que avem a Deu, sostingam e ajam sostengut longament la greu captivitat en que som, en la qual som molt abontats e meynspreats per lo poble dels crestians e dels sarayns de qui som, e per els siam fforssats e treballats, e a ells nos covenga trahutar e recem-brare [= tributar i redimir] cascun any; e tot aquest treball amam mes sostenir e passar so que amem Deu, e que no lexem la lig ni la carrera en la qual nos a mes, per asó cové de necessitat que la bonea de Deu, qui es plena de misericordia e de gracia, se mova a pietat e que'ns trameta son misaige qui'ns traga d'aquesta captivitat en que som, per ell amar e honorar e servir. On, si la bonea de Deu no'ns ajudava e no'ns acurria a nostres treballs ni a nostres tribulacions, e majorment per so cor nos puritem aver libertat si voliem despenpar la lig en que som, seria significat que'n la bonea de Deu no agués perfecció de granea, poder, amor, e asó es imposibil; per la qual impossibilitat es manifesta cosa a la nostra caritat e esperansa que Deu, per sa gran bonea, iratramétra Mesies per deliurar nosaltres de la captivitat en que som.<sup>10</sup>

10. Vegeu el llibre II, art. 4, flor 2, «De bonea caritat», dins Lluç 1993: 67-68.

El savi, per tant, justifica la situació de subordinació que els jueus sostenien pel seu amor a Déu, de tal manera que Déu s'havia d'apiadar d'ells i enviar-los el messies, que al seu torn els havia de treure de la captivitat i permetre'ls que adoresin Déu tal com corresponia; altrament, la bondat de Déu no seria perfecta pel que fa a les dignitats de grandesa, poder i amor, que, com la bondat, formen part de les virtuts increades escrites a les flors del primer arbre.

Aleshores el gentil li fa una pregunta i, sobretot, un comentari que tiren per terra l'argumentació del savi jueu. En primer lloc, li demana quant de temps fa que es troben en aquesta captivitat, i el savi respon que fa més de mil dos-cents anys, cosa que ens situa vers l'any 70 després de Crist, moment de la caiguda de Jerusalem. El savi atorgeix, a més, que aquesta és la tercera captivitat que han hagut de patir i que, tot i que de les dues primeres —les de Babilònia i Egipte— sí que en coneixen la causa, de la present no en saben la raó. El gentil, llavors, proposa una possible causa de la captivitat, que el savi jueu ja no arriba a comentar ni a valorar:

Posibil cosa es que vosaltres siats en algun peccat per lo qual siats contra la bonea de Deu, en lo qual peccat no cuydets esser, ni no'n demanets perdó a la bonea de Deu, la qual se cové ab justicia, per la qual justicia no us vulla deliurar dentró que regonescats lo peccat e que'n demanets perdó.

És, com a mínim, sorprenent que el gentil, que hem de suposar que encara no sap res del cristianisme —el savi cristià exposa les seves raons al llibre següent—, plantegi la possibilitat, merament especulativa en aparença, que els fills d'Israel es trobin, sense ser-ne conscients, en pecat per haver actuat contra la bondat de Déu, i que no puguin alliberar-se de la captivitat en què els ha situat aquesta circumstància fins que no reconeguim aquest manament i en demanem perdó. Sembla fora de dubte, però, que qualsevol persona que tingui un coneixement mínim dels Evangelis ha de relacionar de forma gairebé automàtica les paraules del gentil amb la crucifixió de Jesucrist. D'acord amb això, el lector havia d'entendre que els jueus només podrien alliberar-se del seu captiveri quan reconeguessin que la crucifixió de Jesús havia estat una actuació contra la bondat divina i, com a resultat d'aquest reconeixement, es convertissin al cristianisme. Lluç fa explícites les causes que atribueix a la captivitat dels jueus, que de fet formen part del repertori d'acusacions que tradicionalment l'apologètica cristiana els havia atribuït, en una altra obra cronològicament molt propera al *Llibre del gentil*, la *Doctrina pueril*, en què el tractament que dona a les confessions no cristianes és marcadament més dur:

Aquels jueus qui son del temps de Jesuchrist ensá cuyden tenir la ley veyla, la qual no tenen mas per lo seny de la letra, e son contrariats en openió a la significansa que la ley veyla fa de la nova e a quella concordansa qui es enfre'ndues les leys. E cor son en error e cor tractaren la pació del fil de Deu, per assó los ha Deus puniits a ester servos e cattius de totes gentis, e son los pus avilatz e los pus volpeys homens qui sien.

Nuls homes no son de pus avols leiz que ls jueus, ne no an reys ne prínceps, los quals an totes gentes; e per la servitut en que son no poden tenir la ley veyla ne ls establiments d'aquela. Enaxí con en lo comensament Deus los honrà sobre tots los altres pobles, enaxí per la colpa e per la viltat en que son, mayor que altres pobles, los te pus deshonrats la justícia de Deu.<sup>11</sup>

Una vegada s'ha proposat que la captivitat jueva ha de ser producte d'una mancança dels mateixos jueus, només cal presentar-ne proves. I això és el que farà el savi cristià al llibre següent del *Gentil*, el tercer, amb la seva defensa de la necessitat de l'encarnació, és a dir, de la unió del creador amb la creació.

La situació que es produïx quan el savi musulmà argumenta «Que Mafumet sia profeta», al llibre quart, és en molts aspectes paral·lela a la que acabo de descriure. Encara que els savis jueu i cristià es mantenen en silenci, el gentil fa de nou un seguit d'objeccions que, malgrat que siguin plantejades des del respecte, no tenen altra funció que posar el lector sobre avís:

Dix lo sarraý al gentil: —Tems fo que totes les gentes que eren a Mecca e a la ciutat de Trip (= Medina), on fo Mafumet profeta, eren ydolatrix e no avien conexença de Deu, e eren en aquella error en la qual tu eres ans que venguesses en est loc ni aguesses conexença de Deu. On, enaxí con tu avies mester consolació de la tristícia en que eser soltes, enaxí avien mester ajuda e inlluminament de fe aquelles gentes d'aumt dites. E cor la bonea de Deu es gran, per asó Deus ac pietat d'aquelles gentes que innoantment se perdien, e vole-los inlluminar e donar conexença de si metex e de sa gloria. E per asó tramés-los Maffumet per profeta, qui los inlluminá e los doná conexença de Deu; lo qual inlluminament e la qual conexença se cové ab la gran bonea de Deu, ab la qual no's pogra convenir si propheta no flos. E cor .i. be se cové convenir ab altre, per asó en lo be de Deu e en lo be que Mafumet feu con endrésa los errats, es provat que Mafumet es profeta de Deu.

Respós lo gentil e dix: —Segons ço que tu dius, se seguiria que la perfecció de Deu no's concordás ab la gran bonea de Deu, con sia cosa que necessaria cosa fos que en la terra d'on yo so aja tantes gentes qui van a perdiçió, per so cor no an quils do conexença de Deu. E cor la bonea de Deu no satisfasa a tot ço qui es necessari, per asó es contraria a granea, ab la qual se covenria si faya satisfació a tot lo be qui es necessari. E si la bonea de Deu es contraria a granea, imposibil cosa es que's pusca covenir ab perfecció; e asó es contraria cosa a les condicions dels arbres.<sup>12</sup>

El gentil, doncs, ha detectat una falla en l'argumentació que Lluïl posa en boca del sarraí: si Déu hagués enviat un profeta per salvar únicament una part de la humanitat, cosa que en conseqüència abocaria la resta dels homes a la perdiçió eterna, aquest fet implicaria una manca de concordança entre dignitats divines. I això és, evidentment, impossible i contrari a les «condicions dels arbres» que dona Intel·ligència ha establert a l'inici de l'obra; contradicció específicament la segona condició del primer arbre, d'acord amb la qual és neces-

11. Vegeu el cap. 69, 7 i 8, dins LUL·L.2005: 178-179; la cursiva és meua.

12. Vegeu el llibre IV, art. 3, flor 1, «De bonea granea», dins LUL·L.1993: 162-163.

sari que «les flors no sien contraries les unes a les altres, ni sien les unes meyns que les altres». Altrament, hi hauria dignitats superiors i d'altres d'inferiors —o, que és el mateix, el grau d'excel·lència de la divinitat es veuria modificat segons la dignitat—, i es produïria una manca d'equivalència entre dignitats, cosa que comportaria l'existència d'una contradicció en Déu. Una afirmació, doncs, que continguí una contrarietat entre les dignitats divines de bondat, grandesa i perfecció, ha de ser manifestament errònia, i s'ha de considerar refutada la proposició que es pretenia demostrar. En aquest cas, la condició de profeta enviat per Déu atribuïda pels musulmans a Mahoma.<sup>13</sup>

En el passatge esmentat, a diferència del que hem vist més amunt, en què el savi jueu no responia a l'objecció que el gentil li feia sobre la possible causa de la llarga captivitat d'Israel, el savi musulmà sí que prova de contraargumentar la rèplica del seu interlocutor:

Respós lo sarraý e dix: —Serta cosa es que Deus ha donat franc albitre a home de ffer be e de esquivar mal. On, si tots los homens qui son eren en via de veritat, aquells qui son en via de veritat no aurien materia ni en que poguessen uzar de ffranc arbitre. E per asó Deus lexa en error eser algunes gentes per tal que nosaltres, qui som en veritat, per amor de Deu los anem preicar e convertir e aportar a via de salut, per ço que nosaltres ne siam pus glorioses en la gloria de Deu.

La justificació del savi musulmà, això no obstant, poc efecte pot tenir sobre el gentil. No en va, el cristià l'ha precedit en la seva explicació de la fe, i el gentil ha tingut ocasió d'assimilar-ne els ensenyaments. I, gràcies a les seves explicacions, sap que l'objecció que ha plantejat al sarraí no es podria aplicar al cristianisme, ja que la universalitat de la redempció del pecat original operada per Jesucrist fa que, en aquesta llei, la bondat, la grandesa i la perfecció divines es concordin sense fissures ni dubtes; això no s'esdevé, en canvi, en l'exposició del savi musulmà, el qual, a més, amb la resposta que ha donat a la pregunta del gentil no ha fet sinó posar encara més de manifest les mancances que, sobre aquesta qüestió, es poden objectar als seus ensenyaments.

Res a veure amb el que el savi cristià li ha plantejat sobre l'encarnació del fill de Maria al llibre tercer. A la flor corresponent a les dues mateixes dignitats que trobàvem en el passatge esmentat del savi musulmà —és a dir, la bondat i

13. La figura de Mahoma és especialment maltractada per l'apologetica cristiana; Lluïl, en la ja esmentada *Doctrina pueril*, en feia un retrat més aviat insultant: «Mafumet fo home galiador qui fou .i. llibre apelat *Alcorá*, lo qual dix Mafumet que fo lig donada de Deu al poble dels sarraýns, dels quals sarraýns fo Mafumet comensament. [...] Mafumet fo home molt loxuriós e ach .viii. mulés e ach paria ab moltes d'altres fembres, e doná la secta molt ample; e per la amplea que doná, les gentes agren creensa en eyl e en ses paraules, e aprés sa mort saguiren sa secta. [...] Tant son vills fets e surtes cels que fou Mafumet, e tant se descobren ses paraules e sos fets a senterat de vida e de propheta, que mayorment aquels sarraýns qui saben molt e an soplt engin e qui an alevat entenment no creen que Mafumet sia propheta. E per asó an fet establiment los sarraýns que nul hom no gos mostrar logica ne natures entre eyls, per so que agen rudi entenment, per lo qual sien en opinió que Mafumet sia prophe[t]a.» Vegeu el cap. 71, 1, 8 i 10, dins LUL·L.2005: 182 i 184.

la grandesa divines—, el savi cristià ha justificat la necessitat de l'encarnació com a punt àlgid de la creació i superació del pecat original. I s'hi ha remarcat especialment que, de la recreació del món que va comportar l'encarnació de Jesucrist i la seva passió, se'n beneficià la totalitat dels descendents d'Adam, i no únicament un grup d'escoltats:

[...] On, si a Deu cové esser coneguda creació, qui no es ffer tan de be com es levar colpa e peccat de be, quant mes cové esser conegut a Deu que ell a recreat lo be on era colpa e peccat. E cor en aytal obra de recrear aja major be que en crear, per asó cové que a aytal obra a ffer aja major be que a crear be de no re; lo qual major be es ajustament qui covenc esser fet de be creat a be increat, per so que lo be creat rompüt per colpa e peccat ffos recreat e exalsat per l'ajustament del be increat. On, com major e millor obra signifíic e demostre mells la gran bonea de nostre seyner Deus que la menor obra, per asó en aquesta major demostració de la gran bonea de Deus, recreació es representada al humá enteniment, qui d'esta major significació ha conexensa; la qual recreació es l'ajustament del Ffill de nostra dona sancta Maria, verge gloriosa, beneyta sia ella e sa vertut!, ab l'ajustament del Ffill de Deu. Per lo qual ajustament, e per la passió de la humana natura de Jesu Christ, ffo recreat lo mon del peccat original, lo qual aviem per lo primer pare, so es Adam, qui passá lo manament de Deu, per lo qual som mortals, e avem fflam e set e calt e ffred e inorancia, e avem molts d'altres deffalliments, los quals no agrem si Adam no peccás. E si lo Ffill de Deu no s'encarnás e no murís en quant era home, tuit forem en ffoec infernal perdurablement. Mas per la santedat del ajustament del Ffill de Deu e de la natura humana de Christ, qui som .i.<sup>a</sup> persona tan solament, e per la santedat de la preciosa sanc que Jesu Christ escampá per recrear lo mon, son tots aquells qui creen en recreació deliurats del poder del diable, e son apellats a gloria qui no a ffer.<sup>14</sup>

En aquest cas, no hi ha contradicció entre les dignitats divines, i les observacions que el gentil plantejarà al savi musulmà més endavant, al llibre quart, es justifiquen plenament. Tot sembla indicar, d'altra banda, que el gentil ha trobat satisfactòries les explicacions del cristià sobre l'encarnació de Jesucrist, ja que no sent cap necessitat de demanar-li més especificacions ni, encara menys, de plantejar-li dubtes o objeccions, cosa que sí que ha fet, com hem vist, quan el savi jueu li ha parlat del messies i com tornarà a fer, ja al darrer llibre de l'obra, quan el musulmà li esmentí el profeta Mahoma.<sup>15</sup>

Aquests no són pas, ni de bon tros, els únics passatges del *Llibre del gentil* que es podrien adduir del tractament desigual i marcadament parcial amb què Ramon Llull construeix les argumentacions dels tres savis. En l'exemple que he exposat, la confrontació del que s'hi recull sobre les figures del messies, Je-

14. Vegeu el llibre III, art. 6, flor 1, «De bonea grana», dins LLULL 1993: 117.

15. Això no obstant, el gentil intervé en múltiples ocasions quan el savi cristià introdueix la qüestió de la Trinitat, cosa que molt probablement és propiciada per la mateixa complexitat del misteri —que en l'argumentació lulliana es relaciona directament amb la teoria dels correlatius— les intervencions del gentil, doncs, serveixen per avançar-se a possibles objeccions del lector i, així mateix, faciliten l'argumentació del savi. Per a aquests passatges de l'obra, vegeu LLULL 1993: 90-114, esp. 90-93, i el comentari que en fa Lola Badia (1992: 24-25).

sús i Mahoma, i, fins i tot, l'actitud que mostra el gentil davant de cadascuna, permet constatar la intencionalitat de l'autor i el biax que impregna els raonaments que posa en boca dels personatges, sobretot pel que fa als savis jueu i musulmà. Una correcta aplicació de les deu condicions dels arbres, que han de validar la veritat o evidenciar la falsedat de les raons allegades per cadascun dels savis, revela que únicament les paraules del cristià són dignes de consideració. No hi pot haver cap dubte, davant d'aquesta constatació, de quina llei és la que finalment adopta el gentil, encara que no s'arribi a verbalitzar, ni de la doctrina que n'ha d'extreure el lector que hagi seguit correctament els raonaments exposats.

Que al *Llibre del gentil* *e dels tres savis* es nari un diàleg amable i cordial entre el gentil i els savis del títol, no implica de cap manera que Llull faci concessions ideològiques ni doctrinals als rivals. No hem de perdre de vista, en aquest sentit, que la correcció exquisida que es mané al llarg de tota la ficció literària és sens dubte afavorida pel fet que els savis no arriben pròpiament a debatre les seves posicions —i, doncs, les seves diferències— davant del gentil, sinó que li exposen ordenadament les doctrines respectives sense entrar en polèmica entre ells.<sup>16</sup> Així, els tres savis només intervenen conjuntament al primer llibre de l'obra, en què li raonen creences que comparteixen, com són l'existència de Déu i la resurrecció, i en les quals, per tant, no hi ha discussió possible. És ben significatiu d'aquesta coincidència el fet que al primer llibre no s'especifica en boca de quin dels savis es van posant els diversos arguments que es desgranen davant del gentil; el fet que el punt de partida sigui compartit fa que els savis esdevinguin intercanviables. A l'hora de definir les tres lleis, però, la cosa canvia, i els articles de cadascuna queden clarament especificats al llibre corresponent.

Tot plegat fa del *Llibre del gentil* un text complex i difícil, malgrat el seu embolcall narratiu, que el beat va escriure pensant en un públic prou preparat per seguir els raonaments que s'hi recullen i, també, per valorar fins a quin punt aquests raonaments compleixen o no les condicions de validació de dona intel·ligència. Les intervencions del gentil, en el fons, serveixen per mostrar als lectors com han de fer funcionar aquestes condicions i, evidentment, per completar i orientar la comprensió d'alguns punts delicats. I és que difícilment s'entendrà el joc de combinacions binàries entre conceptes teològics i morals, o el sentit de les limitacions imposades per les condicions, sense una mínima familiarització amb els mecanismes de l'Art. O, si més no, sense una certa formació filosòfica i teològica que permeti copsar-ne les subtilitats. El mateix Llull ho havia dit, alguns anys abans, al *Llibre de contemplació*, en un capítol en

16. La decisió és ben conscient i explícita, tal com s'indica a l'epíleg al primer llibre: «ffo ffer ordenament entre .i.iii. savis que la .i. no contrastás al altre dementre que recomalaria sa raó; cor per contrast es engendrada mala volentat en humá coratge, e per la mala volentat es torbat l'enteniment a entendre» (LLULL 1993: 46).

què plantejava la conveniència que, en una «esputació de foc», l'home savi s'adapti al nivell intel·lectual i de formació del seu interlocutor:

Cové-se que'l savi qui sia en veritat men son adversari per aquella manera que mills se covenga a la natura de l'estament en lo qual és la sua ànima, car [...] *homo neci de gros enginy, enans l'enduu hom a veritat per fe que no fa per raons, e home subtil e agut e aparellat a entendre, enans l'enduu hom a veritat ab raons que ab fe ne ab auctoritats*.<sup>17</sup>

És evident que la proposta que el beat diu a terme al *Llibre del gentil* es correspon amb la segona de les dues que plantejava en aquest passatge i, per tant, que el llibre s'adreça a un lector «subtil e agut e aparellat a entendre; així, encara que al pròleg afirmi que «nos flassam aquest libre als homens lecs» i que «per açó breument e ab plans vocables parlarem d'esta sciencia» —és a dir, de l'apologètica—, no hem de perdre de vista que just a continuació afegeix que

avem esperansa que per esta manera metexa alonguem lo libre ab pus apropiats vocables als homens letrats, amadors de la sciencia especulativa; cor injuria seria feta a aquesta sciencia e a questa art si no era demostrada ab los vocables qui hi convenen, e no era significada ab les subtils rahons per les quals mills es demostrada (Llull 1993: 6).<sup>18</sup>

Tot sembla indicar que l'objectiu d'oferir un text als «homens lecs» va quedar en part arraconat davant de la necessitat d'usar argumentacions i termes adequats a la matèria del llibre; en qualsevol cas, és clar que Llull no s'hi adreça pas a homes de poc enginy o de formació limitada, als quals hom porta abans «a veritat per fe que no fa per raons». Això no treu, és clar, que al *Llibre del gentil* es fes un esforç per simplificar i fer atractiva i més accessible l'Art; no en va, es redueixen dràsticament les figures que s'hi posen en joc —de fet, només hi trobem conceptes provinents de dues de les figures, A i V—, i també el nombre de virtuts increades, que passa de les setze de l'*Ars inventiva* a tot

17. Vegeu-ne el cap. 187, 12, dins OS II, 548; la cursiva és meua. Per a un comentari de les estratègies apologètiques desenvolupades per Ramon Llull al *Llibre de contemplació*, sobretot basat en els capítols 187, 216 i 362, vegeu SALLESAS 1989.

18. Bonner, en nota a aquest passatge (Llull, 1993: 6), proposava entendre la referència a un allargament del «libre ab pus apropiats vocables als homens letrats» com una possible remissió al *Llibre de demostracions* o, si més no, a una obra posterior al *Gentil*, idea de la qual em vaig fer ressò en SANTANACH 2000: 27-30. Crec, però, que més aviat cal entendre que la voluntat d'allongar el llibre «ab pus apropiats vocables» fa referència directament al mateix *Gentil* i a la inclusió en aquesta obra de passatges més complexos del que fóra esperable en una obra per a llecs, tal com explica a continuació.

19. Per a aquesta mena de lectors, Llull havia escrit poc abans la *Doctrina pueril*, en la qual els comentaris sobre les lleis vella i l'islam, com hem vist més amunt, no deixen espai a l'especialització ni a les subtilitats; per al públic que el mallorquí preveia per a la *Doctrina*, vegeu SANTANACH 2002: esp. 425-426.

just set —aquest nombre de dignitats, d'altra banda, facilita la combinatòria amb els septenaris de vicis i virtuts. I encara hi ha el fet que tota la disputa s'inscriu en una ficció narrativa sostinguda, cosa que Llull, fins aleshores, encara no havia fet mai. Malgrat aquestes concessions, no podem considerar de cap manera que el beat pressuposi al lector de l'obra «gros enteniment»: quan, en el capítol del *Llibre de contemplació* esmentat més amunt, es descriu el procediment que s'ha d'emprar per disputar amb un interlocutor savi i subtil, constatem que aquest procediment s'adiu sospitosament amb el que es desenvolupa al *Llibre del gentil*. Així,

En lo començament de la disputació cové afirmar e creure que vós [*és a dir, Déu*] sós en ésser, car en altra manera, Sényer, no valria re la disputació pus que hom dubtàs que vós no sós en ésser; e si tant era que alcuna de les parts dubtàs e no cregués que vós sós en ésser, cové-se que om li prou que vós sós en ésser [...].

On, com hom haurà encercat e trobat e provat, Sényer, que vós sós en ésser, és convenient cosa que hom encerc si vostre ésser és acabat o si ha null defalliment en si. On, aquest encercament e aquest atrobament cové ésser fet en los significats de vostres virtuts e de vostres propietats, e en los significats e les propietats e ls estaments de les criatures, car siguent e recebant e encercant tots aquests significats damunt dits, atroba hom e apercep que lo vostre gloriós ésser és tot abastat e complit de molt meravellós acabament (cap. 187, 13 i 14; OE II, p. 548).

Els tres savis, ja ha estat dit, dediquen els seus esforços al primer llibre de l'obra a provar l'existència de Déu al gentil; la constatació de la perfecció de Déu —el seu «acabament»—, duta a terme a partir dels significats de les seves dignitats, i també a partir de les propietats i els estaments de les criatures, relacionables amb l'exercici dels vicis i les virtuts creades, es produeix al llarg dels quatre llibres que conformen l'obra.

Al capítol citat del *Llibre de contemplació*, però, encara hi ha un altre aspecte que ens permet posar-lo en relació amb el *Llibre del gentil*; i és que a continuació s'hi recomana que els savis implicats en la disputa

s'acorden e s'avenguen ensems e que guarden e encerquen qual de les tres ligs dona major significat e major demostració del vostre acabament [...].

On, tot aquest ordonament, Sényer, cové ésser fet sobre les vostres virtuts essencials, ço és a saber, infinitat e eternitat e poder e saviea e amor e justícia e misericòrdia e humilitat e les altres virtuts. On, aquella lig qui serà mills significat totes aquestes virtuts ésser acabades en vostra essència, aquella és significada que és millor lig e pus noble que totes les altres, e aquella lig qui defallirà a significar aquestes virtuts damunt dites esser acabades en la vostra essència, aquella lig significarà e demostrarà que és falsa (cap. 187, 16 i 18; OE II, pp. 548-549).

En conseqüència, per tal de valorar amb més coneixement de causa quina de les tres lleis representa millor la perfecció de les virtuts divines, caldrà que «hom haja coneixença dels articles qui's creen e ls contenen e ls signifiquen en



action», dins POWELL, J. M. ed., *Muslims under Latin rule, 1100-1300*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, pp. 57-102.

COLONER, E. (1979) «De Ramon Llull a la moderna informàtica», *Estudios Lullianos*, XXIII, 2-3, pp. 113-135. Ara, amb algunes modificacions, dins el seu *El pensamiento de Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Barcelona. Institut d'Estudis Catalans (Secció de Filosofia i Ciències Socials) / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997 (Scripta et Documenta, 54), pp. 85-112.

LLULL, R. (1930) *Libre de destruccions*, a cura de S. Galmés, Palma de Mallorca, Comissió Editora Lulliana (Obres de Ramon Llull. Edició Original, XV).

LLULL, R. (1980) *Ramundi Lulli opera latina*, VIII, *Parisus anno MCCCXI composita*, ed. d'H. Harada, Tumbolt, Brepols.

LLULL, R. (1993) *Libre del gentil e dels tres savis*, edició crítica d'A. Bonner, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull (NEORL, 10). N'hi ha una segona edició, revisada, de 2001.

LLULL, R. (2005) *Doctrina paucis*, edició crítica de J. Santanach i Suñol, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull (NEORL, VII).

OE RAMON LLULL, *Obres essencials*, 2 vols., pròleg de Miquel Batllori, Tomàs i Joaquim Carreras i Artau, Jordi Rubió i Balaguer; estudis introductoris i notes al primer volum: Miquel Batllori, Pere Bohigas, Andreu Caimari, Tomàs i Joaquim Carreras i Artau, Antoni Comas, S. Garcias Palou, Joan Pons i Marquès, Josep Romeu i Figueras; estudis introductoris i notes al segon volum: Jordi Rubió, Antoni Sancho, Miquel Arona, Llorenç Ribera; apèndix: Antoni Badia i Margarit i Francesc de B. Moll, Josep Romeu i Figueras, Miquel Batllori, Barcelona, Selecta, 1957 i 1960 (Biblioteca Perenne, 16 i 17).

OS *Obres selectes de Ramon Llull*, 2 vols., a cura d'A. Bonner, Palma, Editorial Moll, 1989 (Els Treballs i els Dies, 31-32).

RUBIO ALBARRACIN, J. E. (1995) *Literatura i doctrina al Llibre de contemplació de Ramon Llull (Estudi formal i de continguts del primer volum)*, Valencia, Saó (Saviesa Cristiana, 2).

RUBIO ALBARRACIN, J. E. (1997) *Les bases del pensament de Ramon Llull. Els orígens de l'Art lulliana*, pròleg d'Eusebi Colomer i Pous, València / Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat (Biblioteca Manuel Sanchis Guarnier, 35).

SALLERAS I CAROLÀ, MARCEL (1989) «L' "art d'esputació de fe" en el *Libre de contemplació en Déu*, *Estudi General*, 9 (= *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les Jornades de Filosofia Catalana, Girona 25-27 d'abril de 1988*, ed. a cura de Marcel Salleras, Girona, Col·legi Universitari de Girona - Universitat Autònoma de Barcelona), pp. 187-197.

SANTANACH I SUÑOL, J. (2000) «Notes per a la cronologia del cicle de l'*Ars compendiosa inventendi veritatem*», *Studia Lulliana*, XL, pp. 23-46.

SANTANACH I SUÑOL, J. (2002) «Cové que hom fassa aprendre a son fill los .xiii. articles»: la *Doctrina paucis* com a tractat catequètic, dins *Literatura i Cultura a la Corona d'Aragó (s. XIII-XV). Actes del III Col·loqui «Problemes i Mètodes de Literatura Catalana Antiga»*, Universitat de Girona, 5-8 de juliol del 2000, ed. de L. Badia, M. Cabré i S. Martí, Barcelona, Curial Edicions Catalanes - Publicacions de l'Abadia de Montserrat (Textos i Estudis de Cultura Catalana, 85), pp. 419-430.

cascauna de les tres ligs» (cap. 187, 19), cosa que és, ni més ni menys, el que fan els tres savis en els llibres segon, tercer i quart del *Gentil*. Una vegada «reebuts los significats», ja sols caldrà que «cascú jutge en sa coneixença mateixa aquella cosa segons que és significada» (cap. 187, 17). Aquesta reflexió final, els savis no arriben a fer-la, ja que les seves paraules s'adrecen al gentil; aquest, en canvi, a l'epíleg de l'obra repeteix als savis tot el que aquests li han explicat i fa una llarga oració de gràcies. Això no obstant, és sobretot del lector, al qual s'ha escatimat el resultat final de la disputa, de qui s'espera que faci aquesta reflexió i jutgi en la seva consciència les significacions de les paraules dels savis. I és que aquell que

segons esta art e esta manera vol esputar ni encercar ni demostrar veritat de sa lig, porà atrobar veritat de ço que encerca, car les vostres virtuts, Sényer, nulla hora nos concorden ni s' convenen ab nulls significats qui sien falses ni contraris de veritat (cap. 187, 20).

El projecte del *Libre del gentil*, com tants altres aspectes de la producció lulliana, es trobava ja *in nuce* al grandios i inaugural *Libre de contemplació*. Si més no, hi havia la matèria i un plantejament ben estructurat sobre la manera com s'havia de desenvolupar una disputa religiosa basada en raonaments de tipus lògic. Només hi mancava, pròpiament, l'Art, el sistema que havia d'organitzar els raonaments i donar-los forma, que aleshores tot just es començava a intuir.<sup>20</sup>

JOAN SANTANACH I SUÑOL  
Universitat de Barcelona

## REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- ABULAFIA, D. (1996) *Un emporio mediterráneo. El reino catalán de Mallorca*, traducció de P. Gari, revisada per B. Gari, Barcelona, Ediciones Omega.
- BADIA, L. (1993 [1a ed. 1984]) «Poesia i Art al *Libre del gentil* de Ramon Llull», *Reduccions*, 25 (gener de 1984), pp. 87-96. És recollit dins el seu *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns Crema (Assaig, 10), pp. 19-29.
- BATLLORI, M. (1960) *Ramon Llull en el món del seu temps*, Barcelona, Dalmau (Episodis de la Història).
- BONNER, A. (1993) «L'Art lulliana com a autoritat alternativa», *Studia Lulliana* 33, pp. 15-32.
- BONNER, A. (2007) *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, Leiden-Boston, Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 95).
- BURNS, R. I. (1990) «Muslims in the thirteenth-century realms of Aragon: interaction and re-

20. Per al *Libre de contemplació* entès com a base de la producció lulliana posterior, vegeu especialment RUBIO 1995 i 1997.

Collecció  
Germà Colón  
d'estudis filològics

4

Germà Colón Domènech  
Tomàs Martínez Romero (eds.)

EL REI JAUME I  
Fets, actes i paraules

Fundació Germà Colón Domènech  
Publicacions de l'Abadia de Montserrat  
Castelló - Barcelona 2008