

Jordi Gayà i Estelrich

DE LA COMPRESIÓ
A LA CONTEMPLACIÓ.
LA TEOLOGIA
DEL BEAT RAMON LLULL



ATENEU UNIVERSITARI
SANT PACIÀ

Quaecumque lingua a Deo inspirata

Lliçó Inaugural
Curs Acadèmic 2016-2017

«Jhesús me venc crucificat
Volc que Deus fos per mi amat.»¹

Comencem amb una referència a la biografia de Ramon Llull. No tant amb el propòsit de fer-ne una narració més o manco extensa, sinó sols per recollir-ne una peculiaritat.

Ramon Llull, ja en l'última dècada de la seva vida, l'any 1311, estant a París, narrà els fets de la seva vida a uns amics, possiblement els cartoixans de París. La *Vida de mestre Ramon*, coneguda també com *Vida coetània*, recollí la narració, l'embellí, la farcí de claus interpretatives, que apuntaven quasi a la santedat martirial, i establí un model sobre el qual s'han construït les posteriors biografies de mestre Ramon. A partir de llavors la història de Ramon Llull esdevingué narració d'un itinerari. Té com a punt de partida la «conversió», el llarg procés de canvi de

1. *Cant de Ramon*, ed. S. GALMÉS i R. D'ALÓS-MONER, ORL XIX, p. 257.

Els textos de Ramon Llull es citaran emprant aquestes sigles:

MOC = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Maguncia 1721 - 1742; reimpr. Frankfurt 1965)

NEORL = Nova edició de les obres de Ramon Llull (Palma 1991 y ss.)

ORL = *Obres de Ramon Llull*, edició original, 21 vols. (Palma 1906-1950)

ROL = *Raymundi Lulli Opera latina* (I-V, Palma 1959-1967; VI y ss., en Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, Turnhout 1975 ss.).

vida, i es desfà en continuats viatges per tot arreu, fins a culminar en les costes nord africanes, a Tunis, l'any 1316.

Ara bé, la peculiaritat d'aquest itinerari es manifesta en el seu caràcter quasi merament geogràfic. No és un itinerari que posi de manifest com el sistema de Ramon Llull creix i madura fins a la seva formulació final. L'Art sencera fou il·lustrada a la muntanya ja al començament de tot. No és un itinerari que digui del protagonista com ascendeix l'escala del reconeixement social. «Ara som vell, som pobre» confessa el 1311, i sol, definitivament sol. No és tampoc un itinerari que mostri les etapes del compliment de les empreses. Ans al contrari, revela la reiteració del fracàs. En els capítols de la *Vida* canvia l'escenari, però no les resolucions que foren el punt de partida.

Fou el començament l'itinerari? Un peculiar itinerari que, una volta acomplert, perdura en la seva reiteració? Un itinerari en la solitud i el desert, encara que hom sia un rodamón?

Sí, em refereixo al model de sant Bonaventura: *Itinerarium mentis in Deum*, on es tracta de la «speculatio pauperis in deserto».

Penso que podem acceptar que en el *Liber contemplationis in Deum* Ramon Llull ens llegà el seu personal itinerari, tot proposant-lo com a model.

El batlle de Ciutat, Pere de Caldes, l'any 1276, tot responent a la sol·licitud de Blanca Picany, muller de Ramon Llull, i nomenant un administrador dels béns del seu marit, argumenta: «escoltada la dita petició, un cop efectuada una acurada investigació sobre la vida i els costums del dit Ramon Llull, i per tal com consta que l'esmentat Ramon Llull ha optat fins a tal punt per la vida contemplativa que gairebé no s'ocupa de l'administració dels seus béns...».²

2. J. HILLCARTH, *Diplomatari Lull-ià*. Barcelona 2001, p. 37. En un text contemporani d'aquests fets, Ramon Llull escrivia: «Com en lo vostre servidor caia fam e set e calt

Aquest text legal ens confirma el que narra la *Vida*, que cap al final del seu procés de conversió a la penitència, «pujà a una muntanya, no molt lluny de casa seva, per tal de poder allà més tranquil·lament contemplar Déu.»³ No havien transcorregut del tot vuit dies, quan «de sobte el Senyor il·lustrà la seva ment, donant-li la forma i manera de fer el llibre». És a dir l'Art.

Aquest itinerari, aquesta ascensió, obtingut ja —*in via*— l'objectiu, conforma la narració del *Llibre de contemplació*, la «speculatio pauperis in deserto» de mestre Ramon. Una narració multiplicada en 280 obres, quasi acomplint el desig de l'abat quan donava per ofici al novell monjo Fèlix «que anés per lo mon tots los temps de sa vida a messió d'aquell monestir et que recompàs ha uns et a altres lo *Llibre de maravelles*, e que lo llibre muntificàs segons que anant per lo mon les maravelles lo multiplicarien.»⁴

«Donant-li la forma i manera» diu la *Vita*. Quina forma e manera de *speculatio*?

Diguem que Ramon Llull ho pren al peu de la lletra. Ens ho explica com si fos un joc de miralls. Vull comentar aquest esforç de mestre Ramon per aclarir, just al començament de la seva obra, al capítol 174 de *Llibre de contemplació*, el que, al meu entendre, és el bressol de l'Art.

La premissa d'on es parteix és l'enunciada a l'inici de l'obra: «les creatures donen significació e demostració.»⁵ La qüestió que

e fret, e com de necessitat aja a durmir e aja a parlar e a tractar de totes les coses necessaries a les coses damun dites, e com sia ocupat en les necessitats de sa muller e de sos infants e de sos amics, doncs per assò la mia sensualitat no basta a adorar continuament sens null cessament la vostra unitat gloriosa, enans cové que s'lex de loar e de nomenar la vostra unitat e que nomèn altres coses.» *Llibre de contemplació*, 316, 7, ed. S. GALMÉS, ORL VIII, p. 14.

3. VC III 14 p. 280.

4. *Llibre de Meravelles*, De la fi del llibre, 6, ed. L. BADIA (dir.), NEORL XIII, p. 334. Cf. J. GAYÀ, «Que el llibre multiplicàs», *Ramon Llull i els llibres*, Mallorca: CETEM 2006.

5. *Llibre de contemplació* 1, 10, ed. A. I. ALOMAR (dir.), NEORL XIV, p. 28.

es proposa és la de com entendre que això sia així. Per a la resposta Lull recorre, en el capítol esmentat, a l'exemple del mirall i el seu paper en la visió.⁶ Podem entendre aquest procediment segons el que ell defineix en repetides ocasions com a demostració per la metàfora, i de la qual ens ocuparem encara més envant.

En un dels punts centrals del tractament que es fa d'aquesta metàfora, en l'esmentat capítol 174, que porta curiosament per títol «Com hom ha apercibiment e conexensa de les coses qui son secretes», Lull es refereix a dos miralls col·locats un front de l'altre.⁷ En principi reflecteixen mútuament la seva forma i totes les imatges que en ell s'hi representen. Posem però que dels dos un sia més gran que l'altre. En aquest cas el més gran reflecteix un camp de visió més ample que aquella que pot recollir el petit. El mirall petit reproduceix sols una part del que es veu en el més gran. I encara un altre detall: el que es veu en el petit queda reflectit en el més gran formant una segona imatge.

Imaginem-ho d'una forma més plàstica. Posem que una persona està situada de front a un mirall gran on hi queda reflectida de cos sencer. Entre la persona i el mirall posem-n'hi un de més petit, girat vers el mirall gran. En aquesta posició succeiran dues coses: primer que el mirall petit reflecteix sols un fragment del més gran; segon que en el més gran s'hi reflectirà la imatge del petit, és a dir quelcom que ja és en el gran i ara compareixerà en un lloc diferent, com una doble imatge. Parlem de la persona. Hem dit que la persona apareix de cos sencer en el mirall més gran. Per més exactitud haurem de dir que hi apareix

6. Aquest tema fou tractat en «Significación y demostración en el *Llibre de contemplació de Ramon Lull*», en M. SCHMIDT - F. DOMÍNGUEZ (eds.), *Von der Suche nach Gott*, (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung I, Christliche Mystik 15), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1998, pp. 147-171.

7. Vegeu el text en Apèndix I.

segons el costat que ell vulgui; pot amagar un braç, si vol. Per la seva banda el mirall petit recull sols una part de la figura humana. Per tant, qui observi el mirall petit ha de tenir en compte dues coses: una de positiva, allò que s'hi reflecteix és vertaderament la persona; i una de més negativa, la duplicitat de la imatge reflectida en el més gran l'avis de la inexactitud, de la parcialitat del que veu i l'obliga a imaginar una figura més completa.

Apliquem ara la metàfora. En el lloc de la persona considerem Déu. En el mirall més gran entenguem que s'hi reflecteixen totes aquelles coses que Déu vol mostrar de si mateix. Identifiquem el mirall petit com l'ànima de l'home i els seus sentits espirituals.

Expliquem ara la metàfora, fent atenció als moments més rellevants.

Déu és l'inici. Situat darrere el mirall petit, és a dir, l'ànima, queda fora de l'espai visual, conceptual directe de l'home. Inabastable, incompreensible.

El mirall més gran. En el vocabulari medieval el mirall, l'*speculum*, que reflecteix Déu és la Sagrada Escripura. Els *speculatores* són tots aquells que la llegeixen, l'estudien, la prediquen. D'ells hom diu que parlen fonamentats en el mirall (*sedentes super speculum*). En el sentit de Ramon Lull, sinònim de l'Escripura és el Símbol Apostòlic. És a dir, aquelles veritats que diuen el que Déu és i el que ell ha fet.

Subratllem, a més, una evidència, però que, en el context lul·lià, no es pot passar per alt. Es tracta de l'evidència que deriva de l'explicació de la visió general. Dit resumidament: gràcies a la llum que incideix en l'objecte, aquest objecte se multiplica en unes espècies semblants a ell, que formen un raig i arriben a l'ull o són reflectides pel mirall fins arribar a l'ull. Ara bé, com són aquestes espècies? Quina és la semblança que guarden amb l'objecte? En el llenguatge d'aquells moments el debat es centrava

en si es podien considerar espècies relacionades amb la substància de l'objecte o sols amb els accidents d'aquell objecte (color, extensió, situació...). Un debat molt interessant. En una solució extrema, que les espècies sols reflectissin accidents, ja que aquests no subsisteixen per si mateixos, s'hauria de pensar en una modificació de la llum. I encara que, en una solució més moderada, se suposés alguna forma que possibilités l'autonomia de les espècies dels accidents, no minvava gaire el problema. Per què? Doncs, perquè l'accident no ens diu res de l'essència, que és el que ens ajuda a definir les coses. Perquè a partir dels accidents no podem estar segurs del que percebem; la seva inestabilitat sols pot ser font de decepció i d'engany. Sens dubte, l'inici d'un debat que canviarà, pocs segles després, el camí de la filosofia. En temps de Ramon Lull s'expressà com a problema científic, però també com a preocupació moral front a l'afany d'aparença o l'exagerada confiança en l'opinió personal.

Ramon Lull sostenia que les espècies responien a la substància de l'objecte. També amb els seus accidents, però el treball ordenat de l'enteniment era prou capaç de destriar-los i arribar a la certesa fonamentada en l'essència.

Passem ara al mirall petit. Algunes observacions necessàries pels qui vivim set-cents anys després. Primera, que les espècies reflectides en el mirall petit són les mateixes que han arribat al més gran. El punt origen de projecció és l'objecte, no el mirall més gran. Segona, un poc més extensa, sobre el subjecte receptor de la visió, ja que el mirall petit és allà on es recullen les espècies reflectides. Segons la teoria general el paper del receptor és eminentment passiu. És evident, però, que sols així no hi hauria acte de veure. Quin és, per tant, el paper actiu del subjecte? En primer lloc fer el pas de la seva capacitat de recepció a una correcte disposició a la recepció. En segon lloc emprendre les etapes adequades per a l'anàlisi de les espècies rebudes. I un

detall per subratllar: la passivitat del receptor. Si ens referim al cas d'un origen al qual atribuïm la decisió de manifestar un determinat contingut (i estam parlant efectivament de Déu), la passivitat del receptor es podrà pensar com obediència, i la voluntat manifestadora com a manament.

Vegem ara l'acció que correspon al mirall petit, a l'ànima, en el cas concret. Una primera circumstància paradoxal de l'exemple és que la correcta recepció de les espècies depèn del reconeixement de veure's reflectit en el mirall més gran. Hi ha, per tant, en primer lloc una certa identitat, però recordem que la imatge del mirall petit en el més gran no se superposa a la figura reflectida en aquest, sinó que apareix en un altre lloc. Parem esment. A la primera diferència entre l'origen i la seva imatge en el mirall més gran, s'hi afegeix aquesta segona diferència entre la imatge del més gran i la que és capaç de reflectir-hi el petit. Una doble diferència, doncs, que el procés de comprensió de la imatge haurà de resoldre.

Una segona circumstància que cal esmentar s'ha de referir a la capacitat del subjecte de la visió. En la teoria general aquesta capacitat per a la recepció de les espècies esdevé acte de veure perquè pertany també a la naturalesa de l'agent aquella mateixa lluminositat (*diaphanitas*) que permet la multiplicació d'espècies a l'origen. En el cas concret de l'exemple present, hi ha, evidentment, diferències notables. No se tracta d'una comunitat de naturalesa, sinó d'una similitud que és l'efecte de l'acció creadora, amb la qual Déu vol manifestar la seva naturalesa, és a dir les seves propietats o dignitats. En el cas, encara més concret, de l'ànima, la disposició a l'acte creix a mesura que es comprèn millor la similitud, superant aquella doble diferència indicada abans.

Sense estendre més aquestes reflexions, passem a la tercera pregunta que cal fer a la metàfora. Què ens demostra?

En el text que ens serveix de referència, la metàfora vol demostrar tres coses principals: una, que la comprensió de la revelació de Déu és volguda per Déu, pel fet mateix de revelar-se; segona, que s'ha de fer seguint la naturalesa pròpia de l'enteniment creat; tercera, que, tenint ben en compte totes les diferències, aquesta comprensió assoleix l'essència de Déu.

Observacions remarcables:

Sobre la primera cosa demostrada

La voluntat de revelar-se, de donar-se a conèixer, que s'inicia amb la creació, implica la voluntat de dotar l'enteniment amb la capacitat deguda de comprendre aquell que es revela i implica també el manament a l'home de procedir a aquesta comprensió.

La comprensió de Déu no es pot identificar sols amb l'hermenèutica del mitjà de la revelació, és a dir l'autoritat de la Sagrada Escriptura. Partir dels articles de la fe equival a partir de la Revelació obviant la discussió del text. La lectura del text és el gran escull amb què es topava qualsevol encontre amb els creients de les altres dues religions. Ramon Llull no oblida la Sagrada Escriptura, però cerca de corregir la pràctica del seu ús. En el *Llibre de contemplació* ho farà elaborant una particular reducció del sentits exegetics a un comú «sentit moral» i, més tard, se servirà de l'Art per mostrar com els textos bíblics poden entrar en la reflexió mitjançant el llenguatge i el procediment artístic.

Els articles de la fe, catorze en la presentació que ell en fa, formulen allò que Déu ha volgut manifestar sobre el que ell és i el que ell ha obrat. Els catorze articles esdevenen la sistemàtica de la teologia de Ramon Llull, a diferència de la sistemàtica escolàstica de l'esquema de Pere Llombard en el *Llibre de les Sentències* i no massa allunyada de l'esquema soteriològic de la *Suma teològica* de Sant Tomàs d'Aquino.

Cal insistir en aquest tret sistemàtic de la comprensió de la fe en la teologia del Beat, encara que al llarg de les seves obres anirà operant conceptual i textualment una reducció als misteris de la Trinitat i de l'Encarnació. Resulta clar que aquesta reducció es deu a la centralitat dels dos temes en el debat amb els musulmans.

Sobre la segona cosa demostrada

La comprensió de la manifestació de Déu es porta a terme amb la capacitat de l'enteniment humà. Una afirmació que necessàriament hem d'entendre en la certesa que és Déu mateix que ha creat l'enteniment i que l'ha dispostat precisament per a aquesta comprensió. Ara bé, aquesta finalitat que marca la naturalesa de l'enteniment sols podrà ser complerta amb el do de la visió beatífica. En ell mateix l'enteniment està sotmès a la creaturitat, o, com expressa al Beat, «a la inclinació al no ésser».

L'obrar de l'enteniment, consegüent a la seva naturalesa creada, s'assenyala com ascens (*ascensio*). Ramon Llull ofereix tres models de l'ascens. El primer model és el proposat i usat en el *Llibre de contemplació*. És un model en torn al descobriment de la significació. En ell s'estableix una correspondència basada en la diferència de les facultats amb què compta l'enteniment (sentits exteriors, sentits interiors, imaginació, potències de l'ànima) i la diferència ontològica entre els éssers. Com a condició principal de l'acte d'entendre se subratlla l'adequació en cada cas entre la facultat i la naturalesa de l'objecte. És el que s'expressa en les distincions entre sensual i sensual, sensual i intel·lectual i intel·lectual i intel·lectual. A son torn la correcte adequació entre l'enteniment i l'objecte garanteix tant la referencialitat concreta de la significació, com la seva extensió a través de les diferències ontològiques.

El segon model de l'ascens és proposat amb el que Ramon Llull anomena «punts transcendents». Es manté com a central

l'adequació entre la facultat i l'objecte, però hi adquireix més rellevància la diferència ontològica de l'objecte. Això succeeix així: en tot acte d'entendre un objecte concret es fa present la possibilitat d'universalitat. És adir, la comprensió en els termes d'una facultat de l'enteniment, apunta en ella mateixa a la possibilitat d'una perfecció ontològica més universal i, en conseqüència, a una facultat de l'enteniment més comprensiva. Aquest moment és el punt transcendent. En la sèrie que segueix Ramon Llull, es donen aquests punts transcendents entre l'ésser elementat i el vegetat, entre el vegetat i l'animat, etc.

El tercer model emprat per Llull és el de l'escala, que puja de la pedra fins a Déu mateix. Cal fer esment, però, que quan Llull recorre a aquest model adjunta altres dues escales auxiliars.⁸ I és en la tercera que compareix de bell nou la distinció fonamental que havia establert el *Llibre de contemplació*, entre sensible i sensible etc. Més destacable encara és el paper que juga *affatus* (el sentit del parlar, «retrobat» per Llull) junt als altres sentits i a les facultats intel·lectuals.⁹ Insisteix en l'absoluta necessitat d'aquest sentit i d'alguna manera podem interpretar que és a ell a qui es deu de forma decisiva el punt transcendent.

En aquest context, tot parlant de la comprensió de la fe, crec que hem de parar esment en aquest paper de l'*affatus*, del «dir», en l'ascens per la tercera escala, que inclou aquests cinc graus: sensible, imaginable, dubtable, creïble i intel·ligible.

8. *Liber de ascensu et descensu intellectus* I, ed. A. MADRE, ROL IX, p. 22-23.

9. «Et considerat, quod affatus est facta magna iniuria per philosophos antiquos, etiam per modernos, qui ipsum non posuerunt esse sensum; et cum ita sit necessarius sicut alii sensus ad scientias adquirendas, et forte magis; quoniam affatus priuato priuatur et loquela, et sic auditus non posset causare scientiam audiendo; et sine scientia non haberemus notitiam de praeteritis nec futuris nec de Deo glorioso; sed de praesentibus solum modo per experiantiam notitiam haberemus.» *Ibid.* II, 5, p. 35-36

En extreure l'ensenyament de la metàfora dels miralls apuntava una tercera conclusió: que, tenint ben en compte totes les diferències, aquesta comprensió assoleix l'essència de Déu.

És evident que aquest tema és de capital importància en la fonamentació de la teologia de Ramon Llull. Però també d'una notable complexitat que seria molt llarg desplegar, encara que el seu estudi ens podria mostrar com la reflexió del Beat segueix molt de prop l'evolució de la teologia del seu temps. Per tot això, sense entrar pròpiament en la discussió, avancem algunes consideracions arran del mateix text del *Llibre de contemplació* i una curiosa variació sobre el tema dels miralls que trobem en una obra posterior.

Aquesta obra és l'*Ars compendiosa Dei*, escrita l'any 1308. En la distinció sobre l'essència de Déu, es posa la qüestió «Si en aquest món podem tenir de l'essència de Déu una ciència primera, vertadera i necessària.»¹⁰ La resposta s'introdueix amb

10. «Per primam regulam quaeritur: Vtrum in uia possumus habere primitiuam, ueram et necessariam scientiam de essentia Dei?»

Sed antequam respondeamus, uolumus adducere istud exemplum: Quidam homo tenet liliū in una manu; in alia uero manu tenet speculum. Quando respicit albedinem lili, primitiue, uere et necessarie uidet ipsam albedinem, dum ipsam uidet; primitiue dico, quia non uidet ipsam per similitudinem; uere, quia sensus de ipsa uere iudicat; necessarie, quia uisus aliter non posset se habere, dum uidet ipsam. Sed quando respicit speculum, uidet similitudinem lili. Et albedo, quam uidet in speculo, non est primitiua, quia similitudinaria est, tamen primitiua similitudo et uera et necessaria similitudo est; et ita primitiua et uera et necessaria similitudo est, quod aliter non se potest habere, dum uidetur. Talis albedo, uisa in speculo, non est ita intense uisa, sicut albedo lili facietenus; et quilibet hoc posset temptare. Et ratio huius est, quia in speculo non est realis atque naturalis; sed facietenus est realis atque naturalis. Et idcirco in speculo est signum primitiuum, necessarium et reale; tamen respectu realitatis est per posteriorius. Sed in quantum albedo est realis facietenus, est per prius.

Et sic per istud exemplum respondeo ad quaestionem, dicendo, quod in uia intellectus facit primitiuam, ueram et necessariam scientiam de essentia Dei quoad posteriorius; ut probatum est per hoc, quia aeternitas est essentia Dei, quam primitiue, uere et necessarie probauimus esse Deum. In patria uero uidebimus quoad prius; aliter nullum signum esset primitiuum, uerum et necessarium signati.» *Ars compendiosa Dei*, V, 2, ed. M. BAUZÁ, ROL XIII, p. 54.

un exemple. Un home sosté un lliri blanc amb una mà i amb l'altra un mirall. Si mira el lliri, aleshores contempla la blancor, segons el llenguatge de Lull, de forma «primera, vertadera i necessària», mentre, si mira el mirall, veu la semblança de la blancor del lliri. En aquest cas, la blancor percebuda en el mirall és sols semblança i no es pot qualificar amb els tres adjectius anteriors. Ara bé, altra cosa és el que es refereix a la semblança en ella mateixa. És a dir, la realitat de la semblança aquesta sí que s'ha de dir «primera, vertadera i necessària», com ho és qualsevol altre objecte de percepció. I la realitat de la semblança és significar, de la mateixa manera que la del mirall és reflectir les espècies que rep.

D'això se'n deriven dues coses. La primera és la necessària distinció entre dues maneres de coneixement. Una és la immediata (*per prius*), quan l'home percep la blancor mirant el lliri, i una de mediata (*per posterius*), quan la percep en la semblança en el mirall. En la resposta a la qüestió proposada, el coneixement de l'essència divina és sols possible *in via* segons el mode *per posterius*.

Però la segona cosa que es deriva de l'exemple és quasi més important que aquesta per entendre la teologia de Lull. Em refereixo al fet expressat amb aquestes contundents paraules: «se tracta d'una semblança tan primera, vertadera i necessària, que no pot donar-se d'altra manera» (*et ita primitiva et vera et necessaria similitudo est, quod aliter non se potest habere*). Dit d'altra forma: sols hi ha signe (*signum signati*) si la seva percepció assegura un coneixement essencial del signat. I això, segons paraules de Lull, és el que queda provat en l'ascensió des de les propietats de les coses (bondat, magnitud, duració, etc.) a la realitat de l'essència divina (les dignitats). És d'aquesta manera que podem tenir una ciència primera, vertadera i necessària de l'essència de Déu, encara que sempre *per posterius*.

Avançant cap a la conclusió d'aquestes reflexions, i per subratllar una vegada més la contemporaneïtat de la teologia de mestre Ramon, em permet fer una simple referència a la solució que a aquesta qüestió formula el franciscà Ricard de Mediavilla. Per a ell es tractarà també d'un coneixement mediat, que és fruit de la investigació de les propietats de les coses (cita com exemple la veritat) i que les transcendeix (*ultra omnem veritatem creatam*) cap a l'afirmació de la propietat divina.¹¹

Arribats a aquest punt podem ja extreure alguns punts per definir allò que el *Llibre de contemplació* ens exposa com itinerari personal de Ramon Lull i a la vegada és proposat com a model per a tot creient. La fe, que hom confessa de paraula en dir els articles de la fe, ha de ser compresa mitjançant la percepció dels signes que Déu mateix ofereix a través de la seva obra.

Caldria, de totes formes, fer una última pregunta: Quina és la finalitat de la comprensió de la fe?

Podem respondre que és una doble finalitat. Primerament per complir el primer precepte, el que mana que «l'home estimi Déu amb tot el seu cor, amb tota la seva ànima, amb tota la seva ment i amb totes les seves forces.»¹² La lectura d'aquest precepte que

11. «Alio modo potest intelligi de cognitione in generali obscura, et discursiva, siue mediata, et sic per creaturas possumus inuestigando devenire aliquo modo in cognitionem quid est Deus cum adiutorio illius luminis, quod de lege communi nostro intellectui a sua creatione est impressum... Per creaturas inuestigando possumus cognoscere esse unam veritatem ultra omnem veritatem creatam, et ex consequenti eam non esse accidens alicuius creaturae, et quod non est accidens in Deo, et ex consequenti quod est aliquid in se existens, et sic est substantia, et ita per creaturam inuestigando possumus cognoscere, quod veritas increata est substantia, et hoc est cognoscere quid est Deus in generali obscure, et mediante.» RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Super quatuor Libros sententiarum*, I, d. 3, a. 2, q. 1, Brixiae, p. 41-42.

12. «Praeceptum est per Moysen, quod homo diligat Deum ex toto corde suo, ex tota anima sua, ex tota mente sua et ex totis viribus suis. Et istud mandatum totum hominem comprehendit, quantum ad bona naturalia, quae habet et ex quibus est constitutus, et quantum ad bona terrena. Et ideo nullus est excusatus, quod non agat secundum posse suum ad cognoscendum divinam trinitatem et incarnationem.

fa el Beat li serveix per insistir en l'obligació de comprendre les veritats de la fe, amb la necessitat que aquestes veritats siguin objecte de l'enteniment, amb la mateixa obligatorietat que la caritat ha de ser l'objecte de la voluntat. Això no obstant, també reconeix que no tots els cristians arriben a aquesta comprensió, sense caure, per això, en culpa per incompliment.¹³

En segon lloc la comprensió de la fe és necessària per poder corregir les falses opinions dels infidels sobre el que creuen els cristians i explicar la veritat de la fe cristiana,¹⁴ fent front també a les objeccions dels seguidors de les altres religions.¹⁵ En certa

Et qui contra dictum praeceptum facit, est accidiosus, superbus et invidus, et poenae infernales et aeternales ipsum expectant.» *Liber de divinis dignitatibus infinitis et benedictis*, Prol., ed. J. STÖHR, ROL I, p. 177-178.

13. «Dit havem dels articles de la sancta fe catholica, en los quals hom deu creure emplegadamet e esplegada. Emplegadamet axí com per habit de fe, en qui los articles son emplegats e contenguts, per la qual fe creen molts chrestians, jatsia açó que d'aquells no hagen tota la declaració ni significació que nos dels articles demunt dits dit havem. Esplegadamet, així con aquels homens chrestians qui creen los articles segons la declaració e significació que nos dit havem, e encara segons que altres d'ells han dit vertaderament, bonament e virtuosa.» *Llibre que deu hom creure de Déu*, II, ed. J. GAYÀ, NEORL III, p. 99.

14. «Quoniam plerique christicolae laici ac etiam institores discurrunt per mundum uniuersum, ut puta Barbariam, Bugiam, necnon ceterarum spatia terrarum ad mercimonia comparanda, et cum pagani increduli, obnubilati ueneno Mahometi infuso in cordibus eorum, inquietent et arcessiant et ab eisdem christicolis inquirant et altercentur, quae lex, utrum Iesu Christi saluatoris nostri Dei, an apostatae iam praedicti ueritior habeatur et melior, et eisdem christiani, simplicitate simplici detenti, eis rationabiliter et euidenter minime ualeant respondere, pro tanto quia lex christiana et fides catholica eis innotescit, sed solum credulitas eis firmatur, et omnimodo Christum credunt necnon ut sancta Romana ecclesia profitetur, alioquin de Mahometi secta fiunt penitus dubitantes, idcirco subueniendum est eis ad peruersam sectam Mahometi, apostatae iam predicti et eius fautorum abolendam et dirimendam procul dubio tanquam erroneam et maleficam ac iniustam.» *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis uera*, op. 209, ed. M. SENELLART, ROL XVIII, p. 173.

15. La falsa opinió dels infidels («credunt, quod credamus») és un dels majors obstacles per la predicació i, per a Ramon Llull, el desfer aquesta falsa opinió és la clau per a la conversió: «Encara us clam mercé, Senyer Deus, que vos donets seyn e saber e subtillesa als infesels, que els escolten los crestians e que entenen la manera per la qual nos cresem en la vostra encarnatió e en la vostra passió; cor si la manera per la qual nosaltres cresem en vos volen entendre, leuierament poran lexar lur

manera, l'esforç per comprendre la pròpia fe, aporta tot un arsenal d'arguments i raons que després podran ser emprats en la controvèrsia amb els infidels.

crensa e-s poran mudar en la nostra.» *Llibre de contemplació*, 54, 25, ed. A. ALOMAR (dir.), NEORL XIV, p. 237.

II

«Novel saber ay atrobat:
pot n om conèxer veritat
e destruir la falsetat.»¹⁶

La comprensió de la fe. Aquest objectiu de l'especulació de l'eremita necessita una «forma i manera» per poder procedir amb totes les exigències d'una «demostració per raons necessàries». Ha de fer-se Teologia.

I les opcions, en el temps en què Ramon Llull cercava el seu estil, eren diverses. Alguns insistien en el caràcter purament especulatiu de la Teologia, com Enric de Gant,¹⁷ altres, com Ricard de Mediavilla, preferien un concepte més complexiu i centrat en l'afecte.¹⁸ El Beat seguirà del tot aquesta segona opció,

16. *Cant de Ramon*, p. 258.

17. «Nec est igitur huius scientiae duplex finis, sed unicus; nec practicus, sed speculativus, ad quem ordinatur omnis finis practicus. Simpliciter ergo debet dici haec scientia speculativa et non practica.» *Summa quaestionum ordinalium* a. 8, q. 3, Paris 1520, I, f. 65v

18. «Quod autem magis sit propter operationem, quam propter cognitionem patet: et per ea quae in ea tractantur, et ex modo tractandi, quia ea quae ibi tractantur magis nata sunt excitare affectionem, quam illuminare cognitionem: quamvis nata sint utrumque facere, quia in ea tractatur principaliter de Deo, sunt maxime amabilia; et modus procedendi est exhortativus, ut plurimum, quia ut plurimum procedit, vel praecipiendo, vel prohibendo, vel comminando, vel promissionibus alliciendo, vel exempla inducendo, vel veritatem modo placenti simpliciter narrando, quamvis interdum etiam procedat arguendo. Et sic patet, quod modus,

tant perquè mai concep una ciència sense «amància», com per la pluralitat de formes amb què vesteix la reflexió teològica.

De totes maneres, primer cal parlar de l'Art. L'Art és la «forma e manera» que Ramon Llull assegura haver rebut per la «il·lustració divina» dalt la muntanya. L'Art és la «ciència general» que garanteix el coneixement de totes les coses. També d'allò que la Teologia vol comprendre i explicar.

De fet, l'Art és teològica, d'una manera explícita almanco en la seva primera formulació, la que Llull presenta en l'obra *Art abreuçada de trobar veritat*. Després, en fer-se «art universal», la Teologia, com les altres ciències, haurà de procedir com «aplicació» de l'Art.

Per a una aproximació al cúmul de qüestions que d'aquí es deriven, formulem aquesta pregunta: Per què la Teologia necessita l'Art?

I la resposta podria ser aquesta: Perquè la Teologia ha d'explicar les veritats de la fe catòlica amb raons necessàries.

El que ens mena a fer algunes observacions per tal d'aclarir dues coses: Per què s'han d'usar raons necessàries i, segon, què són les raons necessàries en la Teologia de Ramon Llull.

Com és conegut Ramon Llull defensa sempre, i sovint de forma quasi agressiva, la possibilitat de que les veritats de la fe se poden raonar i demostrar. No entrarem ara en la seva argumentació. Diguem, però, que el Beat era ben conscient de la impopularitat de la seva tesi, de l'escàndol que se'n podia seguir i de la necessitat, per tant, de donar marge a un cert compromís entre fe i raó, mentre la discussió podria continuar en instàncies més acadèmiques. És el que apunta al final de la

ut plurimum maxime natura est excitare affectionem.» *Super quatuor Libros sententiarum* I, Prol., q. 4, Brixiae 1591, p. 8.

Disputació entre la fe i l'enteniment, quan l'eremita intenta dirimir el conflicte entre els dos:

«L'eremita, de por que no s'armés un escàndol, els digué: —Per Déu, féu la pau entre vosaltres, perquè Déu ha ordenat que els qui no el poden entendre atenyin la veritat per la fe, i que el saber sigui multiplicat i la ignorància destruïda per l'enteniment. Per tant, la vostra enemistat pot fer que el món caigui en l'error. Que cadascun de vosaltres, complint el seu deure, faci allò que exigeix el servei de Déu tant com pugui i tan bé com sàpiga.

Deixeu-me el llibre amb els vostres raonaments sobre els quals heu disputat. Car el vull presentar al senyor papa i als cardenals, i també als doctors i als lectors de teologia. Aniré a presentar aquest llibre a tots els estudis generals, és a saber, a Montpeller, Tolosa, París, Nàpols, i a tots els altres estudis, perquè determinin qui de vosaltres dos té raó.»¹⁹

Els arguments que aporta Ramon Llull per a la seva tesi són, bàsicament, de tres tipus. El primer bloc parteix de l'obligatorietat de l'entendre, inclosa en el primer precepte, i que suposa, per tant, que Déu ha dotat l'home de tots els mitjans necessaris per poder aconseguir el deure d'«entendre» les veritats de la fe. El segon bloc prové de les autoritats que es poden interpretar en el sentit de la tesi, és a dir, diversos textos tant de l'Antic com

19. «Timens eremita, quod inde scandalum veniret, ait illis: Pro Deo, habeatis pacem in vobis, quoniam Deus ordinavit, quod per fidem illi, qui non possunt intelligere, attingant veritatem, et per intellectum sint scientiae et destruantur ignorantiae et errores. Et ideo per inimicitiam uestram, mundus posset cadere in errorem. Sed agat quilibet de vobis suo officio toto posse ad Dei seruitium bono modo. Et librum, in quo sunt rationes uestrae, super quas disputationem habuisti, mihi tradatis. Nam ipsum uolo domino papae et cardinalibus praesentare, et etiam doctoribus et lectoribus theologiae. Et cum ipso ira per generalia studia demonstratum, uidelicet Nontem Pessulanum, Tholosam, Parisius, Neapolim et ad alia studia uniuersa, ut determinetur, quis uestrum obtineat ueritatem.» *Disputatio fidei et intellectus*, Finis, ed. W. EULER, ROL XXIII, p. 278-279. Traducció cat. en RAMON LLULL, *Disputa entre la fe i l'enteniment*, intr., trad. i notes J. BAYALLA i A. FIDORA (Traducció de l'obra llatina de Ramon Llull 3), Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum 2011, p. 271.

del Nou Testament, així com el parer favorable que es pot treure a partir de les obres de mestres teòlegs como Ricard de Sant Victor o el mateix Sant Tomàs. El tercer bloc es recolza en la pràctica de la predicació als infidels, que exigeixen raons convincentes; una conducta que és justificada amb una teologia de la història que afirma que, després de les etapes dels profetes (etapa de la fe) i dels apòstols (etapa del testimoni), s'ha arribat a l'era del savi, etapa de ciència i raonament.

En els exemples amb què Ramon Llull explica aquesta darrera etapa, es sol presentar un personatge infidel ben instruït en lògica o filosofia o ciències de la naturalesa, és a dir, bàsicament el que és la física de la tradició aristotèlica. La part contrària, el missioner cristià que cerca convertir el musulmà, prescindeix de totes aquestes ciències, nega la possibilitat d'explicar les veritats de la fe i segueix una via «positiva», és a dir la simple referència a textos doctrinals.

La referència als textos constitueix el bessó del que Llull anomena «disputar per autoritats.» L'oposat és «disputar per raons necessàries.»

Què son, doncs, les raons necessàries?

Per començar, podem respondre que és tal vegada el més discutit de la doctrina de Ramon Llull al llarg dels segles. Però, una vegada esmentada aquesta llarga història, ara cercarem de respondre d'una manera resumida.

La primera cosa que s'ha de subratllar és que la raó necessària pot presentar-se amb moltes formes. Amb això se situa en la tradició de la lògica occidental, ja que de sempre la demostració lògica ha gaudit d'una considerable pluralitat de modes per dur-se a terme. Llull mateix dedica molta atenció a explorar les doctrines lògiques del seu temps i aprofitar-ne aquells recursos que més s'avenen amb l'Art.

Ara bé, no tots els modes de demostració, que aporten raons necessàries, poden ser usat per la Teologia. Per una raó capital: perquè les dues classes més concloents de demostració a què ens porten els diferents modes, són les conegudes com a demostració *propter quid* (a partir de la causa) i demostració *quia* (per l'efecte). Ara bé, en el subjecte propi de la Teologia, com són Déu i les veritats de la fe, no hi cap una consideració de causa i efecte.

La necessitat de fonamentar una demostració conduent a raons necessàries i aplicable al subjecte de la Teologia, és una de les motivacions centrals de l'Art. A la solució proposada l'anomena Ramon Llull la *demonstratio per aequiparantiam*.

Cerquem de situar aquesta demostració en el conjunt de l'Art.²⁰

L'afirmació basililar de l'Art lull·lià consisteix a considerar que tota la realitat està constituïda i pot ser pensada a partir d'uns principis absolutament primers i universals.

Ars inuentiva ueritatis assenyala 18 principis. Nou d'ells es representen en la primera figura circular: bondat, grandesa,

20. L'Art, amb el nom de «*Ars generalis*», és presentada a la *Vida de mestre Ramon* com a fruit de la «il·lustració» a la muntanya de Randa (cf. *Vita coetanea*, p. 280) i fou objecte de modificacions importants al llarg de les obres de Ramon Llull. La primera formulació es troba a *Ars compendiosa inueniendi ueritatem*. Després, *Art demonstrativa* i, molt especialment, *Ars inuentiva ueritatis* (1290) introdueixen modificacions substancials i definitives que seran retocades i formulades finalment en *Ars generalis ultima* (1308). El resum que es fa aquí empra en particular les obres referides a l'Art arran de la segona revisió, la més substancial, duta a terme en *Ars inuentiva ueritatis* i altres escrits dels anys 1290-1295, que són les següents: *Taula general* (1293-1294), *Art amativa* (1290), *Arbre de filosofia desiderat* (1294), *Art de fer e solre qüestions* (1294) i *Arbre de ciència* (1294-1295). Sobre l'Art en les seves diferents etapes cf. A. BONNER, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, Leiden - Boston: Brill, 2007 (trad. catalana: *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús*, Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears 2012).

eternitat o duració, poder, saviesa, voluntat, virtut, veritat, glòria o delectació. Els altres nou, inclosos en la segona figura, es distribueixen en triangles i són: diferència, concordança, contrarietat; principi, mitjà, fi; majoritat, igualtat, minoritat.

En *Ars inuentiva veritatis* cada principi és justificat a través d'una deducció transcendental a partir de la realitat fenomènica, pel que fa a la primera sèrie, o a partir del procés lògic, pel que fa a la segona. A *Art amativa* s'explicita que són «supremes» i «manifests per ells mateixos.»²¹

Aquests principis es presenten també com «universals.» Tot i això, convé precisar aquest concepte, seguint el que s'ensenya a *Art de fer e sobre qüestions*. Doncs en aquesta obra la universalitat pertoca abans de res a l'Art en el seu conjunt; potser podríem dir que és universal en tant que sistema compost de diferents parts. Aquestes parts són bàsicament els principis, les operacions que es fan amb els principis i les regles. A partir d'aquí, podríem dir que per necessitat expositiva, s'identifiquen una sèrie de principis universals. Aquests, però, no són tots els principis generals, sinó una sèrie convencional, tot i que en els elements d'aquesta sèrie es reconeix una certa capacitat per representar molts altres principis universals.²²

21. «Los començaments d esta figura son tan generals e tan alts, que pus alts no poden esser neguns altres començaments, e per sí mateixos son manifests.» *Art amativa*, I, 1, ed. S. GALMÉS, ORL XVII, p. 13.

22. «Dicimus autem universale in hac scientia quodlibet principium et eius definitionem, et etiam quemlibet modum et regulam praedictarum quaestionum, quia omnis ista sunt universalis principia et generalia omnibus scientiis. Ideo ista scientia potest dici generalis. Etiam mixtionem principiorum ad invicem appellamus universale, scundum quod apparet in figuris, sic, quod quamlibet cameram figurarum appellamus universale... Cum autem sint plura universalis principia, et nos in nostra scientia solum specialiter tractemus de octodecim principis, ideo volumus, quod alia principia appliciter istis octodecim, cum in eis omnia alia principia sint implicata, sicut iustitia, perfectio, simplicitas et cetera, quae sunt in bonitate, magnitudine, duratione et sic de aliis.» *Ars ad faciendum et solvendum quaestiones* (= *Lectura super Artem inveniendam et Tabulam generalem*), II, MOG V, int. v. 10 (368).

La presentació de cada principi s'obre amb la seva definició. En repetides ocasions se subratlla la importància d'aquesta definició, el que en obres posteriors a aquest període es manifestarà col·locant la taula de definicions a l'inici de tota l'exposició de l'Art. El que la definició explicita és la naturalesa de principi del principi, és a dir que el principi constitueix l'ens per la seva acció (*agere*).²³

La realitat que Llull reconeix als principis es pot comprendre a partir dels quatre elements que constitueixen la realitat del món sensible. Els elements són reals per la seva acció a través de les seves qualitats. Així, per exemple, la realitat de l'element foc, el foc simple, és la seva presència en el compost elementat a través de les qualitats de calor i sequedat. En sí mateix el foc simple no és sensible, mentre sí que ho són les seves qualitats. Ara bé, en el compost elemental aquestes mateixes qualitats entren en composició amb les qualitats dels elements restants, es poden veure reduïdes o incrementades per les altres qualitats similars o oposades, és a dir reben la seva acció, són pacients. Per explicar això des del mateix principi, perquè l'element foc sigui en tota veritat principi, la raó de passivitat s'ha de poder identificar en la seva mateixa essència. És a dir, que el foc sigui principi d'acció implica que la seva essència doni raó de la seva acció, però també de la seva passió. Per expressar aquestes tres raons (acció, passió i acte) Ramon Llull formula la seva teoria dels correlatius, com a parts essencials de tot principi d'acció, en definitiva de tota la realitat.

La definició mitjançant l'agere constitueix el significat central del terme artístic *conditio*.²⁴ Per extensió, les *conditiones* integren

23. Cf. J. GAYÀ, «Els principis de l'Art llulliana i les seves definicions», *Taula* 37 (2002) 53-71.

24. «Et dicuntur principia, eo quia sunt abstracta generalissima, ut per se patet. Ad ista decem et octo principia generalia est applicabile quidquid est; et extra ipsa nihil est. Et cuilibet istorum dabimus definitionem... Nam sua definitio est sua conditio;

totes aquelles determinacions que en cada cas resulten imposades pels principis de l'Art. Així, per exemple, en el pla universal de l'Art, es poden indagar les condicions que afecten la combinació de tres principis en una mateixa cambra. Però també, en la seva aplicació, es poden investigar les condicions en la realitat d'un ens concret, per exemple les condicions d'un compost elementat.

Per altra part, la forma en què els principis constitueixen la realitat és considerada, des de la perspectiva de l'Art, com predicació. De tot subjecte concret s'han de predicar els principis. L'Art, per tant, fonamenta i regula de forma universal aquesta predicació en els ens concrets. Part essencial d'aquesta investigació es basa en la naturalesa correlativa dels principis. Els correlatius identifiquen els resultats predicatius de la naturalesa (agere) dels principis i amb ells s'expressa l'estructura de l'acció en els seus diversos moments.

La realització absoluta dels principis en Déu s'expressa amb el terme propi de *dignitates*. Aquesta realitat determina les condicions de tota predicació sobre l'essència divina i, de manera molt especial, la consideració correlativa de la seva naturalesa.

La predicació, per la seva banda, funda la seva veritat en la demostració. I aquesta, al seu torn, té relació amb les condicions. En elles, en efecte, es manifesta la relació de causalitat, de manera especial a través de les regles (*regulae* o *quaestiones*) que assenyalen l'Art. I en aquest context apareix una de les peculiaritats de la lògica lul·liana, la *demonstratio per aequiparantiam*.

et sic destruendo suam conditionem, sua priuatio sequeretur.» *Ars compendiosa Dei*, I, 1, ed. M. BAUZÁ, ROL XIII, 21. Afirmacions semblants se repeteixen molt sovint.

Ars inuentiua ueritatis parteix de les *conditiones* per fonamentar les maneres possibles de demostració. La demostració, segons explica Llull, pot ser a través de semblances (*similitudinaria*) o de la demostració pròpiament dita (*propria*).²⁵ En el primer cas s'expressa per exemples i metàfores i en la seva conclusió no s'infereix necessitat, sinó conveniència. I s'observa que, en el cas d'aproximar-se a la necessitat, llavors es converteix en demostració *per aequiparantiam*.²⁶

La demostració *per aequiparantiam* ocupa el tercer lloc entre les demostracions pròpiament tals. Les dues primeres, *propter quid* i *quia*, es funden en la desigualtat de les condicions dels dos termes. La primera a partir de les condicions de l'ésser que es revelen superiors, la segona a partir de les que es revelen inferiors.²⁷ En un tercer cas es pot tractar de dos extrems als quals s'hagin d'aplicar condicions iguals i llavors el coneixement d'un dels extrems condueix al coneixement de l'altre. Aquesta és la *demonstratio per aequiparantiam* que es dona principalment en Déu.²⁸ No obstant això, aquesta demostració també

25. «Demonstratum autem alia est similitudinaria, alia propria: similitudinaria est illa, quae per exempla similia et per metaphoras habetur.» *Ars inuentiua ueritatis* III, 7, ed. J. USCATESCU, ROL XXXVII, p. 117.

26. «Valent autem metaphorae multum ad obseruandum intellectus disputantium in eodem medio ad unum finem et ualent, etiam ut plurimum, quandoque ad inueniendum per conditiones earum conditiones illius rei, cui assimilantur. Et sciendum est quod metaphorae non inferunt necessitatem, sed conuenientiam, et si inferant necessitatem, transeunt in propriam demonstrationem ad speciem aequiparantiae, de qua inferius dicitur.» *Ibid.*, p. 118.

27. «Demonstratio uero propria in tres species est diuisa. Nam dum ita est quod aliquod notum ratione suarum conditionum notarum habet aliud necessarium [corregeixo nescio] notificare, hoc habet fieri duobus modis. Nam aut demonstratiuum et demonstrabile inaequales habebunt conditiones aut aequales. Et si inaequales aut superiores istius notificabunt inferiores illius, et sic demonstratio propter quid, causa probante effectum [...] aut ita erit quod inferiores illius notificabunt superiores istius. Et sic est demonstratio quia, effectus probante causam suam.» *Ibid.*

28. «Si uero demonstratiuum et demonstrabile aequales habeant conditiones, tunc oportet quod conditiones demonstratiui sint notae demonstrantes ex sui manifestatione ignotas conditiones demonstrabilis, et hoc maxime habet locum in

pot usar-se amb referència a les criatures, observant certs requisits, i en aquests casos es pot considerar una manera d'expressar la relació causal segons les altres dues demostracions.²⁹

Arribats a aquest punt podem resumir la resposta a la qüestió de per què la Teologia necessita l'Art. El punt de partida és la necessitat de raons necessàries per exposar les veritats de la fe. Aquestes raons necessàries no poden obtenir-se pels mitjans tradicionals de la demostració, inadequats en tractar-se de Déu, bé perquè no podem partir del coneixement de la causa, bé perquè el coneixement de l'efecte no permet concloure amb la definició de la causa. L'Art, en canvi, tot fonamentant poder partir de la definició de Déu per les dignitats i per les seves *conditiones*, fa possible una demostració adequada, és a dir la *demonstratio per aequiparantiam*.

A partir d'aquí cal considerar quina és l'exacta relació entre la Teologia i l'Art? Es podria usar el concepte de «subordinació»?

Per donar una resposta serà oportú puntualitzar, en aquest context, quina és la relació de les ciències en general amb l'Art. En quin sentit es pot parlar d'una relació de subordinació? En sentit estricte, es dona una relació de subordinació quan una ciència parteix de principis demostrats per altra ciència, és a dir de les conclusions d'una altra ciència. I, respecte d'això, els textos lul·lians no resulten unívocs. D'una banda, és clara i rotunda la dependència de les ciències respecte de l'Art, però, d'altra banda,

Deo [...] Vnde hic sciendum est quod sola demonstratio aequiparantiae habet realiter esse in diuinis, et de Deo ad creaturam habet esse propter quid solum, et de creatura ad Deum habet esse quia, ita quod non alia demonstratio uero per aequiparantiam de Deo in ratione intellectus potest esse propter quid aut quia.» *Ibid.*, p. 119.

29. «Tertio modo sumitur, ut similiter, quot modis aequiparantia ratione causae probat effectum, et aequiparantia ratione effectus tot modis probat causam, sicut aequiparantia formae et materiae, quae demonstrantur, quia est aequiparantia agendi et patiendi, aut quia est ignis et ignitum, oportet esse ignitatem.» *Ibid.*, p. 120.

resulta igualment clar que l'Art no es presenta com un procés pel qual es parteixi d'uns principis propis per derivar en les conclusions que constitueixen els principis de les ciències.

Ara bé, acceptant sense ulteriors precisions aquestes dues constatacions, difícilment podria mantenir-se, com tan taxativament manté Ramon Llull, que l'Art és fonament universal del coneixement. En efecte, per complir i reivindicar aquesta funció, no pot restringir-se el valor de l'Art a l'aspecte purament formal, metodològic. Cal, doncs, que l'Art ensenyi també alguna cosa sobre i a partir de la definició dels seus principis. I això és el que es pressuposa en afirmar els principis com a principis de l'ésser i del conèixer. D'aquesta manera, l'Art pot arribar a la conclusió, o a les conclusions, que defineixen les diferents (i possibles) realitzacions dels principis. Possiblement podria afirmar-se que aquestes conclusions es troben contingudes en la sèrie dels nou subjectes de l'Art, si es prenen en les seves definicions i no en els desenvolupaments concrets que els textos es veuen obligats a presentar com a exemples. S'obtidria, així, a partir dels principis de l'Art, la definició d'una divisió ontològica abstracta, a la qual s'adequarien els principis de les ciències.

En el cas de la Teologia els textos semblen ser més explícits. Així, per exemple, quan s'estableix la distinció entre consideració «*absolute*» i «*determinate*» per respondre a la pregunta si Déu és l'objecte de la Teologia sota algun aspecte determinat:

«Ramon va dir: S'ha de respondre a aquesta qüestió de dues formes: de forma absoluta i de manera determinada. En absolut, com quan considerem que Déu és un ésser únic, infinit i etern, que no rep cap determinació en la seva essència i naturalesa. És a dir, considerar una bondat en abstracte, per tant no concretada en algun subjecte, sinó nua i allunyada de tot altre ésser, que no conté en si mateixa quelcom de concret, ja sia de sa essència o

d'altra, sinó que existeix simplement per si mateixa i no es troba determinada a algun fi. De la bondat així considerada no pot haver-hi una ciència determinada sota algun aspecte. El mateix ocorre en el cas de Déu, que considerat en la seva més simple unitat i existència no pot ser objecte de la Teologia sota algun aspecte determinat. Ara bé, considerat en les propietats, que Déu té en si mateix i en els seus efectes, mantinc la resposta afirmativa.³⁰

Sembla que la primera consideració (de forma absoluta) és la que es realitza dins de l'Art amb l'afirmació del «subjecte» Déu, mentre la segona (de forma determinada) és la pròpia de la Teologia com aplicació de l'Art, és a dir la que parteix dels principis propis de la Teologia, que, en el cas de Llull, són els articles de la fe, i es desenvolupa com aplicació de l'Art. Encara que a partir dels textos, especialment de les obres dedicades directament a l'Art, no resulti del tot clar el concepte d'«aplicació», en el cas de la Teologia el pensament de Llull podria deixar entreveure un intent per acomodar al seu sistema el que compareixia en els autors escolàstics en tractar del subjecte de la Teologia, i això amb el propòsit de garantir la unitat de tot discurs sobre Déu, tot mantenint que els articles de la fe són els principis de la Teologia.³¹

30. «Dixit Raymundus: duobus modis est facienda responsio ad hanc quaestionem, scilicet absolute et determinate; absolute, sicut quando consideramus, quod Deus sit unum ens, quod est infinitum et aeternum nullam habens determinationem quoad suam essentiam et naturam; sicut considerare unam bonitatem in abstracto non contractam ad aliquod, quod sit de sua essentia nec de aliena, sed quod nullum habet concretum, quod sit de sua essentia nec de aliena, sed quod se sit simpliciter existens, scilicet se non habens ad aliquem finem: unde sicut de tali bonitate non potest esse aliqua scientia sub aliqua ratione determinata, sic a simili est dicendum de Deo, qui secundum suam simplicissimam unitatem et existentiam non potest esse subjectum Theologiae sub aliqua ratione determinata; sed secundum modum proprietatum, quas Deus habet in se ipso et in suo effectu, teneo affirmativam quaestionis.» *Disputatio eremitae et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, MOG IV, Int. iv, 5 (229).

31. La peculiaritat del vocabulari lul·lià dificulta aquestes comparacions. No obstant això, la consideració de la unitat dels dos aspectes (*absolute* i *determinate*) seria

La distinció discutida en torn a l'objecte de la Teologia en els termes d'absolut i determinat deriva en la discussió sobre la consideració de la Teologia com a ciència subalternada. Per als autors del temps de Ramon Llull s'ha d'acceptar que la Teologia és una única ciència, bé sia considerant-la com a ciència divina, bé com a ciència humana. Però és igualment evident que hi ha una gran diferència entre les dues maneres de saber la Teologia. Serveix el concepte de «subalternació» per definir aquesta diferència en la unitat?

Enric de Gant és un dels teòlegs que dirimeix aquesta qüestió i ofereix una solució força interessant. Per Enric la Teologia no pot ser de cap manera subalternada a cap altra ciència, ja que és propi de la definició de subalternació el fet que el coneixement de la ciència subalternant és *propter quid*, mentre el de la subalternada és *quia*. En realitat totes les altres ciències són subalternades a la Teologia. Per expressar, per tant, que la Teologia es

l'objectiu de la decidida opinió d'Enric de Gant tot afirmant «patet aperte quam peccant dicentes, quod Deus non est subiectum theologiae nisi sub aliqua conditione speciali, scilicet ut est principium nostrae restauracionis et finis nostrae glorificationis. Si enim sub istis conditionibus Deus esset subiectum in hac scientia, ista supponeretur in ea, non autem tractarentur ut crederentur et scirentur circa Deum ex ea.» *Summa quaestionum*, a. 19, q. 1, f. 115r. En la qüestió següent explicita la necessitat inclusiva del concepte afirmant: «Quare cum Deus in ista scientia sit cognoscibilis per fidem: et quo ad illa in quibus cognoscibilis est a philosophis naturali ratione ut iam dicitur: et etiam quo ad illa in quibus cognoscibilis est a beatis per speciem: Deus simpliciter et absque determinatione omni, accipiendo ex parte cognoscibilis: licet ex hac scientia cognosci non habet aliquid nisi sub ratione credibilis.» *Ibid.*, q. 2, f. 118r. L'opinió criticada per Enric és, per exemple, la que manté Egidí de Roma, cf. *Primum librum Sententiarum*, Prol. pr. 2, q. 1, a. 2, Venecia 1521, f. 3v. Curiosament, en aquest mateix article Egidí refuta aquells que defensen la tesi contrària a la seva tot mantenint que «nam omne medium ad demonstrandum habet aliquo modo rationem quod quid est: ipsi effectus per quod Deum cognoscimus possunt dici quod quid est. Est tamen ista solutio aliquo modo impropria: quia non distinguit inter demonstrationem propter quid et quia.» Sense forçar el paral·lisme, aquestes paraules s'avindrien bé a la interpretació que un lector medieval podria fer del tercer mode de la *demonstratio per acquiparantiam*.

presenta en dos modes ben diferents cal recórrer a una altra raó. Per Enric aquesta raó és la de principalitat, és a dir considerar que una és més principal que l'altra. Això no li ve de la seva utilitat, dignitat o major certesa, «sinó tan sols del fet que gaudeix d'alguna prerrogativa sobre l'altra per tal de dirigir-la i regular-la d'alguna manera.»³² La Teologia gaudeix d'aquesta prerrogativa perquè regula «totes les ciències especulatives, pel que fa al coneixement de la veritat, i totes les ciències pràctiques, pel que fa a obrar el bé.»³³ En vista a aquest doble aspecte, segueix Enric, la raó de principalitat inclou dues formes: la universalitat i el domini.³⁴

Cal distingir, per tant, una raó per a la subalternació i una raó per a la principalitat. La distinció que cal considerar entre la Teologia en Déu i la Teologia en l'home s'ha d'explicar per la segona i no per la primera.³⁵

32. «Scientia una non dicitur altera principalior ex hoc quod melior est et utilior, honorabilior, dignior, certior, aut aliquid huiusmodi: sed solum ex hoc quod habet prerogativam aliquam super illam in dirigendo et regulando eam aliquo modo.» *Ibid.* a. 7, q. 5, f. 54v.

33. «Idcirco absolute dicendum est quod theologia simpliciter est scientia principalis et principalissima omnium scientiarum: et speculativarum regulando omnes speculativas in finem suum quo ad cognitionem veri: et practicarum regulando omnes practicas in suum finem quo ad operationem boni.» *Ibid.* q. 6, f. 55r

34. «Duplex est modus principalitatis scientiae unius super alias: quorum unus est in scientiis speculativis: alius vero est in scientiis practicas. In scientiis enim speculativis est principalitas universalitatis, scundum quod in scientiis speculativis illa dicitur esse principalis quae est super omnes alias universalis. In scientiis vero practicas est principalitas respectu actionis, scundum quod in scientiis practicas illa dicitur principalis quae super omnes alias dominium habet atque imperium.» *Ibid.*

35. «Est enim divina et beatorum maxime sapientia et regula prima omnium humanarum scientiarum. Absolute igitur dicendum quod theologia nulli scientiae subalternatur neque divinae neque humanae, licet scientia divina principalis sit super eam. Alia enim est ratio quare una scientia dicitur subalternare alteram, de qua habitum est supra. Alia vero quare una scientia dicitur esse principalis respectu alterius, de qua videbitur infra.» *Ibid.* f. 53v

Amb aquestes discussions con a rerefons podem cercar d'entendre el que Ramon Llull escriu sobre la relació entre la Teologia i l'Art.

L'afirmació més contundent en termes de subordinació diu així:

Volem mostrar com aquesta ciència es pot aplicar a la Teologia, és a dir, aplicar els principis i les regles d'aquesta ciència, que són generals, als principis de la Teologia, que són subalternats a aquells i propis de la Teologia.»³⁶

Són moltes les consideracions a fer per a una lectura satisfactòria d'aquest text. Unes relacionades amb la naturalesa de l'Art, d'altres arran de l'objecte de la Teologia. D'una manera més general es podria afirmar que la relació entre l'Art i les ciències, que es mostra en l'«aplicació» de l'Art, es pot entendre com a subalternació, perquè la presentació dels principis en l'Art no sols subratlla sempre el sentit de «principalitat», és a dir són «primers» i «universals», sinó que d'alguna manera suposen un coneixement *propter quid*. Els principis de les ciències, en canvi, són «particulars» i donats, bé a través de la tradició científica, bé com a realitats presentades per l'«experiència», i d'alguna manera suposen un coneixement *quia*.

Les bases d'aquest concepte de subalternació es troben raonades en una obra immediatament posterior a *Art demonstrativa*, que porta per títol *Ars inveniendi particularia in universaliibus*. En la distinció tercera d'aquest escrit s'exposen tretze qüestions que volen «mostrar el camí i donar exemple de la pràctica de l'Art.» Dues d'elles, la desena i l'onzena, interesses a l'assumpte que ara estam tractant.

36. «Volumus autem ostendere, quo modo haec scientia est applicabilis ad theologiam, scilicet, principia et regulas huius scientiae, quae generalia sunt, applicare ad principia theologiae, quae subalternata sunt his generalibus principiis, ac propria ipsius theologia.» *Lectura Artis, quae intitulata est Brevis practica Tabulae generalis*, VI, C, 1, ed. J. GAYÀ, ROL XX, p. 388.

En la qüestió desena es demana: «Si hi ha alguna ciència universal subjecta a totes les altres ciències i en la qual s'hi contenguin uns principis universals certs, amb què es pugui respondre a una infinitat de qüestions particulars.»³⁷

La justificació de la resposta afirmativa s'argumenta amb quinze raons. Els arguments prenen en cada cas algun principi de les ciències particulars (s'esmenten teologia, filosofia, lògica, dret i medicina) i exposen com cada un d'ells guanya en consistència si es fonamenta en una consideració més universal comuna a totes les ciències, és a dir en una «*scientia uniuersalis*.» De l'exposició dos punts resulten rellevants per al nostre tema d'ara. En el primer es subratlla que aquesta ciència s'ha de considerar sols «mitjà» i no «fi» de totes les ciències. I això per respecte envers la Teologia,³⁸ el que ens fa recordar la tesi d'Enric de Gant de que la Teologia no pot ser considerada en cap manera subalternada a una altra ciència, ni tan sols a la divina. El segon punt consisteix en l'afirmació taxativa de que aquesta ciència es «una gràcia de l'Esperit Sant.»³⁹ Les repetides referències a aquest origen, prou freqüents en els escrits de Ramon Llull, no s'han d'interpretar necessàriament com una inspiració o intuïció mística.

37. «Utrum sit aliqua universalis scientia subiecta omnibus aliis scientiis, in qua sint certa universalis existentia principia, per quae possit infinitorum particularium quaestionibus responderi? *Ars inveniendi: particularia in uniuersalibus* III, q. 10, MOG III, Int vii, p. 35 (487). Els arguments ocupen les pp. 35-38 (487-490).

38. «Ergo per formam significatur, quod unam scientiam oportet esse formam communem omnibus scientiis, ut ipsa scientia sub se formas omnium aliarum scientiarum contineat, quae per operationem diversae sunt secundum differentiam principium medium et finem cuiuslibet creaturae, verumtamen ob reverentiam Theologiae dicere non intendimus, hanc universalem scientiam esse finem omnium scientiarum, sed dicimus eam esse medium, per quod regulentur principia omnium scientiarum ad inventiendum sua particularia.» *Ibid.* p. 37 (489).

39. «... si foret impossibile quandam universalem scientiam esse principium et causam inventioni infinitarum particularium in ipsa scientia et per ipsam, et hoc tamen Sancti Spiritus gratia, per cuius infusionem ipsam scientiam decuit influere ad omnes scientias dirigendas.» *Ibid.* p. 38 (490).

Són més bé la condició per poder aplicar la ciència universal a la Teologia i impliquen d'alguna manera la fe.⁴⁰

La qüestió onzena es formula amb aquests termes: «Si tots els principis particulars de les ciències particulars han de ser dirigits pels principis d'aquella ciència?»⁴¹ Entre les raons adduïdes hi compareixen els motius principals que tenen a veure amb el diàleg o disputa religiosa que proposa el Beat. Entre ells es refereix a que els principis d'aquesta ciència universal són coneguts pels infidels,⁴² que amb ells es pot interpretar la Sagrada Escripura i els comentaris que els sants hi han fet, que se poden resumir els prolixos escrits dels teòlegs,⁴³ i que ells asseguren la concordança entre Filosofia i Teologia.

Per tot això sembla clar que la raó de principalitat, que Enric de Gant construïa per explicar la relació entre la ciència de la Teologia i la ciència en Déu, ens pot ser útil per explicar la relació d'«aplicació» entre l'Art i la Teologia, com entre l'Art i les altres ciències, subratllant el paper de direcció i de «regla» que defineix l'Art. El concepte comú d'art es centra precisament en això, en

40. El tema hauria de ser discutit amb molta més extensió. Basti dir que una de les coses que s'explicaria és la pràctica identificació entre coneixement de l'Art i acceptació de la veritat necessària dels articles de la fe.

41. «Utrum per principia illius scientiae debeant dirigi omnia particularia principia particularium scientiarum?» *Ibid.* p. 38 (490).

42. «... quia connexio et commixtio principiorum hoc principium producunt, quod est unum individuum universale substans universali scientiae, ideo Deus, quoniam est subiectum Theologiae, vult propter sapientiam et iustitiam etc. quod principia Theologiae adhibeantur principis scientiae universalis, ut infideles, quibus principia huius universalis scientiae sunt communia, possint inde venire ad maiorem aequalitatem et concordantiam contra maiorem inaequalitatem et contrarietatem.» *Ibid.* p. 39 (491).

43. «... quoniam in Theologia sunt multa principia media et fines, idcirco prolongatur in multis expositionibus et scripturis, cuius prolixitate humanus intellectus fastidium patitur ad recipiendum tot species, atque propter multitudinem memoriae vix potest eas in se conservare... quod principia Theologiae ad necessaria principia reducantur, ut evitetur prolixitas, quae contraria est affirmationi et negationi.» *Ibid.*

que regula la pràctica. Sense oblidar un altre aspecte discutit sovint pels escolàstics en parlar d'aquest tema, que l'art imita la naturalesa i que, aplicat al cas, la regla imposada per l'art ha de mostrar com Déu i el seu obrar són el principi de tot.

Aquesta ubicació de la teologia com a ciència en el marc de l'Art presenta una ulterior característica rellevant. Les ciències, en efecte, vénen situades en el que Ramon Llull anomena la potència instrumentativa. Aquesta es refereix a la possibilitat d'adquirir aquells hàbits que asseguren la consecució de la fi de l'ésser en cada cas determinat, tant de forma general com en les seves propietats particulars. En el cas de l'home, es tractarà d'aquells hàbits que l'ajuden a aconseguir el seu fi principal, és a dir, el coneixement i l'amor de Déu, així com aquells que suposen la perfecció de les seves propietats. Per això, en la instrumentativa es consideren abans de res les virtuts, tant les pròpiament teològiques, com aquelles altres que funden la moral personal, familiar i social. Igualment, al servei de la consecució d'aquestes virtuts es troben les ciències i les arts (incloses les mecàniques), essent la ciència, en general, definida com a hàbit.

En aquest sentit, el coneixement de l'Art proporciona un hàbit que garanteix i facilita l'adquisició dels altres hàbits, bé sigui en relació a les ciències, bé en relació a les virtuts.

D'aquesta consideració es desprenen dues conseqüències que determinaran el lloc preeminent de la teologia. La primera deriva de l'íntima relació del seu objecte (Déu, els articles de la fe) amb la fi principal de l'home (entendre i estimar Déu). La segona se segueix de la potència a la qual perfecciona l'hàbit de la ciència, és a dir, l'enteniment, que és la propietat més excel·lent que defineix l'home, i la que, en darrer terme, funda la seva finalitat última. Si a tot això afegim la superioritat de la font dels principis de la ciència teològica, és a dir, la revelació divina acceptada per la fe, haurem indicat els fonaments que fan de la teologia una

ciència superior a totes les altres. Ara bé, cal no perdre de vista que cap d'aquests títols converteix la teologia en excepció respecte de l'entitat i els requisits que regeixen les restants ciències.

És per tot això, que la comprensió de la fe esdevé Teologia gràcies a l'Art i regula les passes que aboquen a la contemplació.

III

«Enfre la vinya l fenolar
Amor me près; fé m Deus amar
Enfre sospirs e plors estar.»⁴⁴

Per Déu amar. L'objectiu final. L'únic objectiu que és encara més important que l'entendre. El que dóna sentit a l'entendre.

Com tractar en pocs minuts d'un tema al qual Ramon Llull dedicà la seva ingent obra primerenca, unes 3.000 pàgines en l'edició actual? Com explicar que l'«amància» no és el complement de la «ciència», sinó el seu destí, o sia la finalitat de tota l'Art?

No cercaré de donar ni que sia una resposta parcial a la gran pregunta: què és la contemplació per Ramon Llull? Seria com voler repassar totes les seves obres i narrar de bell nou la seva vida. Cercaré de parlar de la contemplació a partir del que hem dit fins ara.

Justificaria aquesta manera de procedir en el que el Beat sembla ell mateix fer. És a dir, considerar que la contemplació inclou totes les etapes de la comprensió de la fe i de la reflexió teològica, per tal d'assolir aquell estat de fruïció que és el compliment del precepte d'estimar Déu.

⁴⁴ *Cant de Ramon*, p. 257.

És l'estat que Ramon Llull descriu com a rapte amb aquestes paraules:

«I si tu perseveres en un estat tan alt, has de saber que la bondat de Déu, que li és raó per fer un gran bé en el seu efecte, el mourà perquè en aquesta bondat t'abaixi la intel·ligibilitat i l'amabilitat de sa bondat, talment que tota la teva intel·lectivitat i amativitat romandran absortes, amarares i embegudes en la seva bondat i ell en elles. S'esdevindrà això en un grau tan alt que el teu cos romandrà insensible per mor del distanciament i l'abstracció de les virtuts de la teva ànima respecte del cos, i de l'ascens de l'ànima amb el seu entendre i estimar per tal d'atènyer la summa bondat de Déu.»⁴⁵

El vocabulari que aquí usa Llull és el propi de l'Art, de la teoria dels correlatius. El que representa una primera advertència, que també la contemplació s'ha de servir de l'Art. De fet, les obres que hom podria prendre com a reflexions teòriques sobre la contemplació estan relacionades amb l'Art. La més important és, sens dubte, l'Art amativa. Però també aquella on s'explica i fonamenta el significat de la metàfora amic - amat porta el títol d'*Arbre de filosofia d'amor*.

Es tracta, a més, d'un text rellevant per al tema sempre debatut sobre el que pensa Llull de la «unió mística».

Possiblement la clau del pensament del Beat es troba en les paraules «mourà Déu perquè en aquesta bondat abaixi per a tu

45. «Et si tu in tam alto gradu diu perseueraris, scias, quod bonitas Dei, quae sibi est ratio ad faciendum magnum bonum in suo effectu, mouebit Deum ad inclinandum in eadem intelligibilitatem et amabilitatem suae bonitatis tibi, quod tota tua intellectiuitas et amatiuitas erunt in sua bonitate absorpta, imbuta, diffusa et ipse in ipsis. Et hoc in tantum, quod corpus tuum erit tibi insensibile ratione prolongationis et abstractionis virtutis tuae animae a corpore, et ascensionis ipsius animae cum suo intelligere et amare ad attingendum summam Dei bonitatem.» *Quomodo contemplatio transit in raptu*, ed. Th. PINDI-BÜCHER, ROL XVII, p. 53. Traducció cat. de P. LABRÉS, en Ramon Llull. *Darrer llibre sobre la conquesta de Terra Santa*, (Clàssics del cristianisme 91), Barcelona: Proa 2002, p. 224. (Traducció modificada, J. G.)

la intel·ligibilitat i l'amabilitat de sa bondat.» Segons això, l'acció divina no anul·la o suplanta els acte de les potències de l'ànima, sinó que les facilita. El subjecte agent de l'acte de contemplació (expressat amb el terme correlatiu -*ivum*) és l'home, i l'objecte (expressat amb el terme correlatiu -*bilis*) és Déu.

La contemplació, per tant, és gràcia de Déu (una *inclinatio*), però també exercici de les potències de l'ànima amb la seva autonomia estructural. El paràgraf, amb què continua el text citat, concreta en tres termes la possibilitat de la contemplació: la gràcia de Déu, la fermesa del mètode de l'Art, és a dir com les potències de l'ànima han d'obrar, i la lliure bona disposició de l'home. Amb aquestes tres condicions, repeteix mestre Ramon, l'home està en camí de complir amb el primer precepte.⁴⁶

Fent una síntesi del text, podem comentar que la contemplació és primer de tot, una gràcia donada per la misericòrdia i condescència de Déu, que desitja manifestar el més plenament possible les seves dignitats. Aquesta manifestació ho és, primer de tot, de l'acte intrínsec de Déu, és a dir aquell que explica la Trinitat personal en Déu i les demés veritats de Déu (artícles de la fe) a partir de la consideració correlativa de les dignitats. En segon lloc, aquesta manifestació es desplega en l'acte extrínsec, és a dir tota la creació. D'aquesta manera l'home pot conèixer i estimar Déu, primer, a través de la creació i, segon, amb la contemplació

46. «Et si tu, homo, non sis per talem modum raptus, scias, quod hoc non est propter defectum gratiae uel propter defectum doctrinae nostrae Artis, sed propter te, qui non disponis te ad tam altam gratiam recipiendum. Et si tu adhuc dicis, quod tua dispositio ad tantam gratiam non est a te primo et principaliter, sed a gratia diuina, uerum dicis. Sed Deus, cum sit iustus, non deficit propter suam iustitiam libero arbitrio, quod in te creauit, ita quod tu mediante libero arbitrio liberam electionem possis eligere ad intelligendum et amandum summam bonitatem ex toto posse tui intellectus et uoluntatis, secundum quod mandatum datur homini in Veteri Testamento et Nouo, diligendo Deum ex toto corde et ex tota anima tua (Dt. 6, 5; Luc. 10, 27).» *Ibid.* p. 53-54.

que culmina en el rapte, sense que hi hagi una ruptura entre el primer mode i el segon.

Allò que lliga els dos moments és que el subjecte és sempre l'home en la seva capacitat d'entendre i estimar (expressada amb el terme correlatiu *-tivitas*) i l'objecte és Déu (expressat amb el terme correlatiu *-bilitas*). En l'acompliment de l'acte, l'objecte esdevé conegut i estimat (expressat amb el terme correlatiu *amatus*).

Amatus. És, fora cap dubte, el terme central de la contemplació lul·liana.

Amatus és Déu en la seva condescendència en manifestar-se a l'home tal com és, amb les seves dignitats.

Amatus és Jesucrist, mostra suprema de les dignitats divines, centre i finalitat de tota la creació, en la humilitat de la Creu.

L'home és l'amic que se sent estimat i desitja complir allò que l'Amat li ha manat: estimar Déu amb tot l'enteniment i tota la voluntat. És l'amic que cerca son Amat destriant la significació que les coses donen, exercitant-se una i altra vegada amb l'Art, proclamant tot allò que ha comprés de Déu i de la seva obra.⁴⁷

En un procés i esforç perseverant fins que tingui accés a la *visio* que ja no necessita figura; quan la unitat de Déu (*unibilitas*) s'obre a la unitat de l'home (*unitivitas*) i li manifesta l'essència, cara a cara:

«Segons semblant manera mog la unitat de Deu sa semblança en son contemplador, per tal que aquell amàs contemplàs e entenés

en Deu unitat en nombre de bonea granea, e les altres, e essencia e deitat, e totes les coses que contemplades havem, e per açò la volentat e l'enteniment tant contemplaven, que més contemplar no podien; ni, emperò, aquesta contemplació tan alta no poc esser en esta present vida formalment, mas figuramental: per la qual figura es donada doctrina a be amar e a ver entendre contemplant en Deu segons l'art damunt dita; per la qual doctrina es tota hora donada art a ligar la volentat a be amar e l'enteniment a ver entendre, que en la contemplació forme hom la figura, (de) la qual figura, segons lo procés de la art, es amable e intelligible.»⁴⁸

Com recorre l'amic per aquest món el camí vers l'amat ens ho mostren les «metafores» del *Llibre d'amic i amat*.

Aquestes metafores, i tot el que Ramon Llull va escriure, ens diu que aquest és un camí cristològic. Cristològic, millor que cristocèntric, perquè el «logos» de la teologia de Ramon Llull és Crist, «i aquest crucificat.» En Crist les dignitats divines assumeixen l'espai on s'uneixen unes i altres. En les creatures, d'una manera excel·lent en Nostra Dona Santa Maria, les dignitats creades i les divines sols es «toquen» les unes amb altres.

Certament, en l'espai Crist és la mateixa Trinitat que es manifesta i marca una geografia de salvació. La geografia que l'amic ha de recorre cristo-lògicament.

Aquesta geografia ens és presentada, hom diria que amb intenció autobiogràfica, en una de les pàgines més sublimes dels escrits lul·lians que es troba en *Arbre de filosofia d'amor*. Es pot veure el text complet en apèndix. Recordem no obstant el paràgraf final:

47. Sobre el vocabulari emprat: «En aquest Arbre entenem a parlar per semblances, així com amat, que apalam Deu; e amic, home qui Deu ama; e amor, caritat; e dones d'amor, rails d'est arbre; e dosels d'amor, bonificar, magnificar, e los altres; e àguila d'amor, alta amor; e així de les altres comparacions.» *Arbre de Filosofia d'amor*, De la divisió, ed. S. GALMIÉS, ORL XVIII, p. 72.

48. *Art amativa*, II, 10, ed. S. GALMIÉS, ORL XVII, p. 65-66.

«10. Mort d amor, dix saviea: digues als donzels d amor que porten l amic en Gerusalem, e que l menen per tota aquela terra sancta, e li mostren lo temple de David e lo temple de Salamó, e on Jhesucrist nasc e morí; e l amic adoncs morrà per amor. Los donzels d amor portaren l amic en la Terra sancta e al temple de David e de Salamó. Can l amic viu la Terra sancta e lo temple de David e de Salamó, e membrà la sancta vida dels sants homens qui son passats e morts per amor, e la passió de Jhesucrist, montiplicà tant son amar, e en son cor suspirs, e sos uyls ploraren tant, que no ho poc sostenir, ni la doctrina de prudencia no li poc ajudar. E adoncs, per forsa damor, cridà: A, sanctetat! A, amat! A, amor! A, amar! Perdona als donzels d amor qui m an aportat en esta terra per morir. E pres cumiat de mort d amor, e obrí la boca per amor, e espirà e morí.»

Fa set-cents anys mestre Ramon de la barba florida, finí el seu particular itinerari. No era a la ciutat santa. Maldava encara en terra d'infidels cercant que tots coneguessin i estimessin el seu Amat. Però complint el seu desig, que nosaltres som ara convidats a compartir:

Son hom veyl paubre meinspreat;
no ay ajuda d ome nat
e ay trop gran fayt emparat;
gran res ai de lo mon cercat;
mant bon exempli ay donat;
poc son conegut e amat.
Vuyl morir en pélec d amor.»⁴⁹

49. *Cant de Ramon*, p. 259.

Apèndix I

Llibre de contemplació, 174, 5-12, ORL V, p. 50-52.

5. Qui en la vostra divinal essencia vol, Sènyer, ensercar los secrets qui s son feyts a especia humana, sia ensercador en la vostra deitat ab los senys entellectuals: car en axí com lo mirall material demostra les figures e les formes sensuais, en axí ab los senys sperituals qui son mirall de les coses entellectuals, aperceb hom en la vostra deitat aquelles coses les quals volets per gracia demostrar al enteniment humanal tota hora que hom sia aparellat e endressat de conèxer so que vos lisenciats als senys sperituals que coneguen e sapien en vos.

6. En axí, com de dos miralls materials que la .j. sia posat denant l autre e cascú es demostrant a l autre sa forma e sa qualitat e totes les figures qui son demostrades en la .j. son demostrades a l autre, en axí es en la anima del home qui es mirall en lo qual son revelats los vostres secrets, com ella entellectualment veu contemplant les virtuts ni la gran bonea de la vostra deitat sens que les coses sensuais no la embargen a esser contemplant en vos. On, adoncs, Sènyer, la anima vesent vostres virtuts e vostre acabament e vostra bonea, veu sí metexa en la vostra vertut e en la vostra bonea; e vesent sí metexa vesent vos, aperceb conexensa de les coses qui li eren secretes adoncs com ella no vey a sí metexa en lo vostre acabament.

7. Oh vos, Sènyer, qui sots amor sobre totes amors e lausor sobre totes lausors! En axí com lo mirall no pot demostrar nulla

figura si doncs no li es posada denant, en axí, Sènyer, la anima del home no poria apercebre negú dels vostres secrets menys que vos no li donassets gracia com pogué aver conexensa de vostra boneae de vostre acabament. On, en axí com lo .j. mirall sensual veu en l altre so qui es en ell, en axí la anima del home vesent vostre acabament veu en home son defalliment, e vesent la anima lo defalliment qui es en home es vesent l acabament qui es en vos, e vesent l acabament divinal aperceb los secrets que d abans no apercebía com no veia los defalliments qui son en home.

8. Com hom fa estar .j. mirall poc denant .j. mirall gran e hom esguarda en lo gran mirall, adoncs veu hom, Sènyer, en lo mirall gran dues figures engenrades de una figura; car lo mirall gran demostra la figura del home fora los termens de la figura del mirall poc, e demostra altra figura del home dintre la forma que l mirall gran reseb del mirall poc, et en axí la cara del home qui es una, es demostrada en lo mirall gran en .ij. partides. On, en axí com sensualment lo mirall gran demostra al mirall poc en sí metex la figura del home qui es amagada al mirall poc en so que li está detrás, en axí entellectualment es demostrat a la anima del home com ella aperceb e conex sa naura metexa; car vesent ella sí metexa esser una substancia la qual es en .iiij. coses e les .iiij. coses son una substancia, es apercebeent en la vostra essencia divina la vostra trenitat e la vostra unitat e la generacio e la processio de les persones, la qual conexensa que la anima ha de la vostra trenitat e unitat, era a ella amagada e secreta adoncs com la anima no avía conexensa de sí metexa.

9. On, per so, Sènyer, con los homens descrescens infesels iretges cuiden apercebre sensualment los secrets de la vostra deitat e no enserquen aquells ab lo mirall entellectual en lo qual se demostren e s revelen los secrets de la vostra deitat, per assò son aorbats e son innorables en so que enserquen, e ja null

temps no serán sertificats tro que enserquen en vos ab ulls sperituals entellectuals per los quals hom es poderós de vser entellectualment en la vostra deitat los secrets que son feyts a nostra sensualitat.

10. Senyor Deus quim dousament e plaentment amats e perdonats! Qui vol apercebre ni saber les vostres obres secretes e amagades al enteniment humanal, sequesca, Sènyer, entellectualment la manera que s segueu sensualment en los .ij. miralls posant lo poc denant lo gran: car en axí com lo mirall gran demostra .ij. coses, so es, lo mirall poc qui li es denant e la cara del home qui es detrás lo mirall poc e per so demostra en sí .iiij. figures, una la figura del mirall poc, altra la figura del home en .ij. locs en sí metex, en axí qui guarda a la vostra bonea e guarda en les creatures, apercebrá e veurá .iiij. coses, la una la vostra bonea, l altra les vostres obres, la altra quals son aquelles coses qui no son de vostra obra, dintre les quals .iiij. coses son totes quantes coses son en esser.

11. Gardant, Sènyer, e afermant lo vostre acabament, aperceb hom quals obres son covinens de fer a vos per demostrar a nosaltres vostre acabament; e gardant quals coses son acabades ni quals son defallens ni vecioses, aperceb hom quals son vostres obres: car en axí com en la forma del mirall gran son engenrades .iiij. figures estant denant ell .ij. coses, so es mirall poc e cara d ome vesent lo mirall gran, en axí en anima d ome gardant contemplant sertificant vostra bonea son apercebudes .iiij. conexenses entellectuals de les quals .iiij. son les .ij. conegudes conexent e apercebeent, la una es vostra bonea, la segona es les vostres obres, e la tersa es tot so qui no sia vos ni de vostres obres.

12. On, qui vol ensercar, Sènyer, si mla ley dels creatians es obra vostra ni cosa plasant a vos, aja conexensa de la vostra bonea e del vostre acabament; car apercebeent vostre acabament

apercebrá si la sancta fe romana es de vostra obra, car vesent vostre acabament apercebrá l'acabament qui es en la fe crestiana, e apercebré la vostra bonea e l'acabament de la fe romana e apercebrá lo defalliment qui es en les coses contraries a la fe catolica.

Apèndix II

Arbre de filosofia d'amor, V, 2, 8, ed. S. Galmés, ROL XVIII, pp. 178-181.

8. CÒM L'AMIC ESPIRÀ E MORÍ

1. Vivia l'amic, e no podia morir per neguna cosa que li feessen los donzels d'amor, e si li donaven a menjar e a beure lo verí d'amor qui ausiu los amadors per sobre amar.
2. Molt se maravelaren les rails d'amor, car l'amic no podia morir, e la mort d'amor demanà a saviea si sabia neguna cosa per que l'amic pogués auir. Mort damor, dix saviea: prudencia ma fila ha donada doctrina, per vida damor, a l'amic, per que no pot murir; mas jo, qui sé més que ela, sé manera per la qual tu poràs l'amic fer morir. E la mort d'amor pregà saviea molt forment que li mostràs aquela manera per la qual poria fer morir l'amic, per dolor e plaer d'amor.
3. Mort damor, dix saviea: si los donzels damor portaven e menaven l'amic per lo mon, sà e là, e li mostraven los mals qui s'fan per peccat en lo mon, adoncs l'amic auria dolor e desplaer tan gran, que per aquel desplaer lo covenria a morir; car no poria sostenir la desonor que veuria fer a son amat, ni l' compte dels homes qui van en infern. En axí con ho dix saviea, ho dix la mort d'amor als donzels d'amor, los quals portaren l'amic per lo mon, sà e là, per so que veés e oís los mals e les desonors que fan los homes peccadors al amat.

4. Portaren los donzels d'amor l'amic per los pobres qui moren de fam set malautia e fret, e demanen als homes rics e avars e vanaglorioses, almoyna; e mostraren li los tresors e ls graners celers cavals e vestimens cambres sales torres e castels d'aquels homens que Deus té en est mon molt honrats e servits. E adoncs l'amic ac molt gran dolor dels pobres e car son amat era per aquels homens avars e rics poc amat e servit; e per aquela dolor multiplicà sa malautia.

5. Los donzels d'amor portaren l'amic en .j.a terra on avia molta de luxuria, en la qual terra l'amic vehia fer molta de luxuria, e per moltes maneres; e veia les dones qui s'pintaven e s'ornaven per so que los homes les cobeejassen e ab eles luxuriassen; e veia los engans, e oía les paraules falses que les mulers faïen e deïen, ab que enganaven lurs marits e faïen luxuria, e aysò metex faïen los marits contra lurs muylers.

6. Menaven los donzels l'amic per les sales e palaus e les taules on menjaven los homes rics quis sancfonen per trop menjar, e s'embriguen per trop beure, e qui tenen homens a la porta qui no lexen entrar los pobres, ans los feren ab bastons e los tanquen la porta; e en après menaren l'amic per los homes erguyloses, e per los homens pereoses, e per los homens envejoses, e per los homes irats; e l'amic viu tant de mal e tants de peccats, que tot se sentí malaute per lo desplaer que ac en veer e oir tants peccats.

7. Menaren los donzels l'amic per les corts dels reys e dels grans senhors, en qui viu moltes de injurïes, e molts de falses jutges e de advocats; e menaren lo per molts locs on avia molts homes ypòcrites, e menaren lo per moltes terres on avia ydolàtrics; e infeels qui no creen ni amen Deu; e menaren lo en .j.a gran ciutat on ha molts homes letrats e qui saben veritat, e no la van mostrar als errats, qui moren infeels e eretges per defalimment de sancta doctrina e creensa. E adonchs l'amic, quant

viu tants peccats e tantes gents en peccat quí no conexien ni amaven son amat, suspirà e plorà, e cuydà morir per dolor d'amor; e los donzels cuydaren que fos mort, tro que l'amic dix en plorant: A, amat! Par que lo mon ages deseparat, car en poc està que no es tot perduto.

8. Los donzels d'amor, qui vïren que encara l'amic non era mort, menaren l'amic per les terres e per les guerres, per so que veés los homes morir per batayles e per terres erguyt e vana gloria; e per tot aisò l'amic no poc morir. Après menaren lo a la porta de paraís e a la porta d'infern, e viu que en aquel dia entraren .x. ànimes en paraís e mil en infern; e adoncs l'amic gità .j. gran suspir, e dix als demonis que trop avien gran poder en los homens, e molts pobladors en infern, qui tots blastomen son amat. Emperò l'amic no poc morir, car la doctrina que avia per prudencia, li ajudava e lo sostenia que no podia morir.